

**БОГОСЛОВСКІЕ
ТРУДЫ**

37

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК
ТРИДЦАТЬ СЕДЬМОЙ



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
МОСКВА 2002

*По благословению
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси
АЛЕКСИЯ II*

ИСТОРИЯ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ

ЛИСОВОЙ Н. Н.

Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия 5

ПРОТОИЕРЕЙ ПЕТР ГНЕДИЧ

Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (первая половина XX столетия).

Глава VII. Итоги (1893—1944) 128

ХОРУЖИЙ С. С.

Алексей Хомяков: учение о соборности и церкви 153

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

ИВАНОВ М. С.

О времени основания Церкви 180

АРХИМАНДРИТ АВГУСТИН (НИКИТИН)

Афон и Русская Православная Церковь
(обзор церковно-литературных связей).

Часть II. (Начало в БТ № 33) 190

ШМИДТ В. В.

Никон, Патриарх Московский, и его Воскресенский монастырь

Новый Иерусалим 283

ОТ РЕДАКЦИИ

В настоящем сборнике «Богословских трудов» публикуется обзорная аналитическая статья Н.Н. Лисового, раскрывающая достижения русской богословской мысли за XIX—XX столетие. В статье дан масштабный проблемно-библиографический обзор основных направлений богословских и церковно-исторических дисциплин в том виде, как они развивались в Российских Духовных академиях. В публикацию вошли разделы, посвященные догматическому богословию, сравнительному богословию, литургике и церковной археологии.

В статье протоиерея Петра Гнедича (1906—1963), посвященной догмату Искупления и представляющей собой заключительную главу магистерской диссертации автора, предпринята попытка систематического изучения литературы, посвященной этому вопросу. Актуальность темы обусловлена разнообразием существующих толкований догмата Искупления в русской богословской науке.

В публикации известного философа и богослова С.С. Хоружего рассматривается учение Алексея Степановича Хомякова о соборности Церкви. Статья является главой из обширного исследования о жизни и творчестве одного из идеологов славянофильства.

Богословская и историческая проблематика, относящаяся к вопросу о времени основания Церкви, исследуется в статье профессора МДА М.С. Иванова. Критически рассмотрев многие связанные с данным вопросом представления, автор отдает предпочтение наиболее распространенной точке зрения, согласно которой Церковь основана в день сошествия Святого Духа.

Продолжена публикация работы архимандрита Августина (Никитина), посвященной литературным и культурным связям Афона и России (начало в БТ №33). Детально описаны библиотеки и книгохранилища всех Святогорских монастырей, отмечены наиболее замечательные рукописи и манускрипты, в том числе связанные своим происхождением с Россией.

Статья о Патриархе Никоне, посвященная 350-летию его интронизации, представлена послушником Ново-Иерусалимского Воскресенского монастыря Виктором Шмидтом. В статье широко используются материалы из еще не опубликованного творческого наследия выдающегося церковного деятеля XVII века.

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 (Экклезиология)	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. Литургия	73
1.1. Из истории формирования и развития литургии	73
1.2. Литургия в Духовных академиях	77
2. Церковная археология	89
2.1. Кафедры литургии 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 Благую 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. Основателями 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 единости 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 возжжет 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 школок 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 славить* 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 Божиим 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 Божиим, 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 предысториям 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 Троичном 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 промышление 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) Иринаея (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 Иринаея, 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 написавшегося 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, принцип 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 «Православном 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 нуждающемся 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 здоровой 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 (Могилы), 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-Могиланская» традиция, заставляя его втискивать богатейшее библейское и святоотеческое содержание в прокрустово ложе формальных определений. С другой стороны, живой благодатный дух церковного богословия не вмещался 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, возникших 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: о каждом догмате 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 веросознания, 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 — «экклесиастики» (науки о Церкви), представляющей собой как бы некий сплав экклесиологии, 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 мерилом 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 разъединении 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 отношении 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 predeterminedного 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 жидительное 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 в 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 критицизма 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, отозвался 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 Божиим 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 многосложнее; 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 «внутренно 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-богослужбных 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 завещанного 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 предствление 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 священной-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 переменной 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 умозрительным 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 привнесит 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 отрешающемся от живой истины и перестраивающем 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 нераздельном 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 руководственным влиянием 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 жизненной 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 «вещ 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 Пресвященного 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 первоизданной 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, первоизданной природой человека». Автор стремился показать, «как человеческий дух неразрывно по самой природе связан с Богом, необходимо Его предполагает, естественно к Нему стремится, 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 вождельный 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. Белавина (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. Шостыин 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], представленных 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 троякой 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 превосмогает 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, «опытнодинамический опознаваемый истинной религией в качестве высшей благодати силы — 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», Триипостасный 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 антастасиса 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 богословам 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 Преосвященного 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-мистика», 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 Сущности». 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 Сущность и, наоборот, он потому только и отображает в себе Безусловную Сущность, 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 самим 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 сознавших великую ложь своей жизни и переживавших 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 (1 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 Всемогущий 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 патрологии, 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. «Всемогущий 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 Троицкого 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 анонимно 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 социниан) [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. Эрн [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. Особенно 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 старокатоликов 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 Теле 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 экклезиологии), Филюкве (в триадологии), догмат о непорочном зачатии (в мариологии), юридическая теория искупления, ведущая к индальгенция (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 воле 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 человеческим 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 умилоствления», «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 (Могилы), 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 созерцаниях, 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 Триипостасный 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-Цариградском 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, вознесся 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 святылище страданий Иисусовых» ничего нет, «кроме святой и блаженной любви Отца и

Сына и Святаго 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 павшего 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 добродетеля, 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 Православию 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 жизнеопределение 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 есмь 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 есмь 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, даровав 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 беретя], 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 целовока с Собой и даровал ему вечную блаженную жизнь... Взвзя 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 Искупытельной 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]. Теме спасения были впоследствии посвящены работы архимандрита (впоследствии епископа) Андрея (Ухтомского) [285], епископа Алексея [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 Искупытельной 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 Абеяляра 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 Искупителя) 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 толкует 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 литрозоологическим¹ 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 чистойшей 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 экклезиологической 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 перекадываются 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 доброделием — блаженство. Доброделание 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 Мансвотова, 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 донастичским, 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 стояние 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 пастырь. Как пояснил профессор С. С. Лаголев, русское «спасение» по самой этимологии своей «исключает возможность индивидуального блаженства», ибо «спасти» (со-пастись) значит «пастись вместе», слово «спасение» заключает 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

экклесиологической 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 Искупления 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) экклесиологом, 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, характерном для школьного богословия, и восполняющее его положительное раскрытие апостольской экклесиологической формулы составляет, как мы сказали выше, основное содержание первого этапа в развитии русской экклесиологии. 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 экклесиологического 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 экклесиологии, 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 экклесиологов мы не встречаем столь четкой ставроцентрической концепции.

Во-вторых, И. Ф. Мансветов, формулируя центральный принцип православной экклесиологии («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 заменяя Его, наставляя 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 «омирщению 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 непрменным 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 Триипостасного Бога: Бога Отца, по изволению Которого «Слово стало плотью» «нашего ради спасения»; Бога Сына, воплотившегося и пострадавшего за нас (нашего Искупителя); 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 настоящим существованием, 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 Искупитель [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 non Духовной жизни. Но и Христос — Глава осуществляет Свои планы спасения вселенной чрез Тело Свое — Церковь: Церковь — sine qua non 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 делающего 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 устроение 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 устроении 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 вникнуть в таинственную жизнь Церкви и совершающееся в ней благодатное Богообшение, 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 Телу 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 складывается 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 соединяются с Ними — Церковь в Троице и Троица в Церкви. Поэтому и определение Церкви «должно почерпаться не из понятия земного бытия, но из учения о Троичном Существом Божиим, как научил нас Господь в Своей Прошальной 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 воли. 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 «сделал 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 Троиединство, 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 существенно 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 назвали, 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 сознаем 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 *л и ч н о е*, 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 смещения 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 принадлежавшей 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 открытие 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 различии 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, завещанные 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 сакраментальной 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 Благовещении, 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 «сораспятия Христу» является для православных часто творимое крестное знамение, не только символическое, но и духовно реальное самораспятие своей самости, ветхого человека в себе. «Осеняя 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. Шостьина [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. Шостьина, 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 Феофота (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 Дмитревского [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, торжествуемым 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 издал его вместе с греческими оригиналами и церковно-славянским текстом [444]. В Москве над переводом церковных служб (с их новогреческого перевода, принадлежащего 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 двенадцатых праздников (они напечатаны в журнале «Тульские Епархиальные Ведомости» за 1862—1863 гг.) [448]. Другой перевод служб двенадцатых 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 (Гуляничским; † 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 статической 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 литургией. 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].

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

Разработку исторической литургии 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 литургии, 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 месяцесловного 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 — месяцесловный. 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 богослужбного 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 богослужбной 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. Мансветова, 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 перенять 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 Мансветова 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. Мансветова составляет более 40 работ (книг, статей, рецензий) [493] по литургике, церковной истории и церковной археологии [494].

Дело Мансветова 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 литургика» [498].

Продолжением церковно-археологической традиции Мансветова 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 делу — протоиерея С. Протопопова [503] и Н. М. Соловьева [504].

Другим продолжателем исследований И. Д. Мансветова 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. Мансветовым 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. Мансветова, 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.

Упомянутый нами выше профессор Московской Духовной Академии И. Д. Мансветов 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 литургики 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 новостям 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 зортологии [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 годовичного 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 доныне — 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 Дмитриевскому 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 Предиикаторов 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 Тмутинского († 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 литургии и церковной археологии. Он считал, что преподаватель литургии 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 привлекало 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. Диаковского [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 все-ношном 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 «Святая 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 подготавливаемого 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 двенадцати 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 уходящего 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 проследить 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 Лишевого 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 издалека, 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.

тельство. Тогда и была написана данная работа. Общую редакцию осуществлял митрополит Питирим, непосредственное редактирование — протоиерей Анатолий Просвирнин. 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 (Просвирниным) 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). 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 библеистике, 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 прозаиче-ская: 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 Силовьеву и игумenu 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.* (вследствие 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. Зимины 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 известии благочестия на зломудрие Косого и иже с ним // ЧОИДР, 1880. Кн. 2. С. 1—305 (авторство Зиновия подтверждается сомнению современными исследователями). — О нем: *Калугин Ф.* Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полемические 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 1. 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 благословию и при его ближайшем участии в 1631 году на латинском языке, рассмотрено и принято на соборах: Киевском (1640), Яском (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). Великорусский и малороссийское богословие XVI—XVIII 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; Аскоцкой 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 человека грешного чрез Иисуса Христа оправдании. 4. Особенное рассуждение о грехе смертном 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 Троицном 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, MDCCLXXXIV (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. Правовереие 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. — «Правовереие» 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 по рядочко 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 Иринейя 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 основном 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 Федор 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 Свяязский. 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 незаключенным).

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 трюком служении Иисуса Христа. — Там же. 1844. Ч. II; О Божественности христианской религии. М., 1845; О приготвлении 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 Преподобной 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 литургии 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 литургии 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; *Скабелланович 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»), постижимые (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. Бурдина 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. Х. 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. 1. 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 Сергий как богослов (в кн.: «Патриарх Сергий 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. — Первонач-

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. *Соколов 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 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 Еленского («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. Любопытно 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 Питурим (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 антитринитариев III века. Казань, 1872.

199. *Будрин Е. А.* Антитринитарии XVI века. Вып. 1. Михаил Сервет и его время. Казань, 1878; Вып. 2. Фауст Социн. Казань, 1886; Вып. 3. Ч. 1. Разбор вероучения социнианской 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. *Свиц. 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 Илари 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. [Показательное для истории духовной цензуры в России: почитатель богословских трудов Святителя Иннокентия и сам выдающийся богослов, не раз упомянутый выше архимандрит, впоследствии епископ, Иоанн (Соколов), подпавший 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 экскурсы *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. *Муртов 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*. Библейское 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. Кохамский 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 чуждо было и остается Западу, с его «оземлением 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 современно-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, находимом 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, Постной и Цветной Триоди и Октоиха. МДА, 1951. — Главы из этой работы опубликованы: *Шиманский Г.* Идея спасения во Христе и Воплощении. — 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 вступающему 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: «Добротолюбие» (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 дорев. 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 книги). 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 Добротолюбия: *Лисовой Н. Н.* Две эпохи — два Добротолюбия. (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. — Библиография 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 изыскания 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. *Баландович 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: «Искушения 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 зашитой диссертацией). — «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 Алексий*. 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 зашитой 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 Троидном. — «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 Анзельмовы 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 основное 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).* Богозданный 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. *Аквилонев 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 Восточной 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. *Аквилонев Е. П.* Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894. 254+90 с.

341. *Аквилонев 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. *Аквилонев Е. П.* Церковь. СПб., 1894. — Анализ существующих экклесиологических 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)*. Двоенадесятица 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—1035 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. *Трусковский 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 старокатоликов? (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, Абельяра).
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 разделение 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. 1: 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 различий 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 протестантства 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 старокатоличестве, 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)*. Двоенадесяти 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 Феохтист*. Краткое объяснение церковного круга пасхалии и правил ирмолойного 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.* Феохтист (Мочульский), архиепископ Белгородский (1787—1799) и Курский (1799—1817). Харьков, 1895; *протоиерей Ф. И. Титов*. Феохтист (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 Хорошунев*. 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 Кириан (Керн)*. Евхаристия. Париж, 1947; *Его же*. Литургия. Гимнография и зортология. М.,

1997; *Митрополит Вениамин (Федченко)*. 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, принадлежавших 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. Лисовой (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. *Иродиюн 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, полунощницы, 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 Утешителя — 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 святый 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, чтомый в первую неделю поста. М., 1915.

457. *Григоровский М.* Ирмосы воскресные 8-ми гласов, двудесятих 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 двудесятые 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 всеншное 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.* 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 Преждеосвященных 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, одновременных 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 антиминсах Православной Церкви (СПб., 1872); Охранение святых и в древней христианской Церкви (СПб., 1902. 48 с.).

467. *Кантрев 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 Ваий, 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 крещальнях 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 И. 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 Мансветова «Церковный Устав. (Типик)» см. в рецензии А. А. Дмитриевского: «Христианское чтение». 1888. № 9/10. С. 480—576.

491. Мансветов И. Д. Митрополит Кирилл в его литургической деятельности. Историко-литургическое исследование. М., 1882. 202+XXXIV. Первоначально — в журнале «Прибавления к Творениям святых отцов». 1882. Ч. 29—30.

492. Мансветов 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. Мансветов 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 церквах 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 правились церковные книги. Материалы для истории книжной sprawy в XVII столетии. (М., 1883); Как у нас правились Типик и Минея. Очерк из истории книжной sprawy 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. Мансветова. (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 литургии 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 литургии. Издание посмертное. Части 1—2. Сергиев Посад, 1917, 1918. Часть I. Археология (XIII+464 с.); Часть 2. Литургия (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.* Водокрещи. 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 профессоров А. С. Павлова и Н. Ф. Красносельцева. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1899. № 1. С. 59—104; *Балуда 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 рукописей, 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. 1. Службы круга седмичного и годичного 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 верознания. 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 завещание монахам Лавры. (Вновь открытый памятник по рукописи Синайской библиотеки XII века). — «РСП». 1889. № 27, 31, 32, 35; *Его же*. Киновияльные 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 ктиторские 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+I058+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. Дмитриевский, сообщая о своих работах редакции нового византологического журнала «Vuzantion», 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). — «РСР», 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.* Трिодь Постная — училище благочестия. (О посте). Киев, 1904. 49 с. *Его же.* Трिодь Постная — училище благочестия (О покаянии и молитве). — «Труды Киевской Духовной Академии». 1905. № 3. С. 428—444; *Его же.* Трिодь 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) Чиноповедение хиротоний и хиротесий с объяснениями их особенностей. (Руководственное указание ставленникам). — «РСР». 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); Богоявленское водоосвящение. («РСР»). 1904. № 2; «Свет Христов просвещает всех». («РСР»). 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 влиянии 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. *Диаконский 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.* Музыкально-педагогическая 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 статики 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 различным 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 литургии. (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.

ДОГМАТ ИСКУПЛЕНИЯ В РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ НАУКЕ ПОСЛЕДНЕГО ПЯТИДЕСЯТИЛЕТИЯ (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX СТОЛЕТИЯ)

Глава VII. ИТОГИ (1893—1944)

От редакции

Настоящая работа представляет собой заключительную, седьмую главу магистерской диссертации, защищенной автором в 1962 году в Московской Духовной Академии.

Профессор-протоиерей Петр Гнедич родился в семье юриста и происходил из фамилии Гнедичей, давшей русской литературе поэта Н. М. Гнедича (переводчик «Илиады») и писателя П. П. Гнедича (автор «Истории искусств»).

Петр Викторович по получении высшего гуманитарного образования некоторое время работал в научных библиотеках, а впоследствии перешел на экономическую работу.

В 1946 году Петр Викторович поступает в Московскую Духовную Академию, которую успешно оканчивает в 1949 году со степенью кандидата богословия. Его сочинение, посвященное обзору русской богословской литературы о догмате Искупления, получило высокую оценку профессора догматического богословия протоиерея С. Савинского.

В том же, 1949 году, Петр Викторович был рукоположен архиепископом Ташкентским и Среднеазиатским Гурием (Степановым) в сан пресвитера и некоторое время служил в Ташкентском кафедральном соборе.

С 1950 по 1955 год по приглашению митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова) священник Петр Гнедич работал в Ленинградской Духовной Академии, вначале в должности помощника библиотечкаря, а затем доцентом по кафедрам догматического богословия и гомилетики. В эти годы он работал над своей диссертацией «Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (1893—1944 гг.)». Одновременно с работой в Духовной академии отец Петр служил в Троицкой (именуемой «Кулич и Пасха») церкви в городе Ленинграде (ныне Санкт-Петербург), а с 1955 года перешел полностью на приходскую работу.

Помимо учебной и пастырской деятельности, священник Петр Гнедич интенсивно занимался литературно-богословскими трудами. За эти годы он написал и поместил в «Журнале Московской Патриархии» ряд статей:

«Мысли об искуплении в проповедях митрополита Филарета» (1954. № 4);

«Святые, в земле Российской просиявшие» (1954. № 6);

«Преподобный Сергей Радонежский» (1954. № 7);

«Начало христианской проповеди» (1954. № 7);

«О святоотеческом богословствовании» (1955. № 3);

«Усвоение догматических истин человеческим сознанием» (1956. № 6);

«О православном понимании догмата» (1956. № 8);

«Известия очевидцев» (1956. № 11);

«Сокровищница богословия» (1956. № 12).

(Статьи, опубликованные в 1956—1959 гг., подписаны псевдонимом «Свящ. П. Викторов»):

«Памяти великого богослова (митрополита Московского Филарета)» (1957. № 12);

«Святитель и подвижник (епископ Игнатий Брянчанинов)» (1958. № 1); «Преподобный Сефарим Саровский» (1958. № 5);

«Святитель Димитрий Ростовский» (1959. № 2);

«Тайна Боговоплощения» (1959. № 4);

«Путь жизни» (1962. № 3);

«О православном понимании Церкви и единства церковной жизни» (1962. № 8);

«Русская богословская литература о догмате Искупления» (1962. № 8);

«О православном понимании предания» (1963. № 3).

11 июня 1962 года протоиерей Петр Гнедич защитил в Московской Духовной Академии диссертацию «Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (1893—1944 гг.)», а 17 июля был утвержден Святейшим Патриархом Алексием (Симанским) в

степени магистра богословия. В этом же году он был приглашен в Московскую Духовную Академию и прочитал курс лекций по patroлогии и византологии, получив звание профессора.

Перед началом нового учебного года профессор-протоиерей Петр Гнедич приехал в Ленинград (ныне Санкт-Петербург), чтобы перевести свою библиотеку в Загорск (ныне Сергиев Посад), где он намеревался постоянно жить при МДА. Здесь у него случился инфаркт миокарда. В день праздника Преображения Господня отец Петр мирно почил о Господе.

Ни один догмат не привлекал к себе столько внимания и не занимал так русскую богословскую науку на протяжении всей ее истории, как догмат Искупления. Разнообразие предложенных истолкований, неодинаковое решение глубочайших вопросов богословия, высказывание различных спорных мнений, содержательная полемика — все это создало обширнейшую литературу, до конца не изученную и не исследованную. Попытку изучения и систематизации литературы, посвященной догмату Искупления, как было уже сказано выше в краткой биографии, предпринял в своей магистерской диссертации «Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (1893—1944)» священник Петр Гнедич. Обращение к этой теме является тем более актуальным, что при разнообразии существующих взглядов на догмат Искупления было бы затруднительно указать, какое из очередных толкований следует считать общепринятым в русской богословской науке, какое из них следует излагать в Духовной школе.

Автор монографии неоднократно подчеркивает, что не ставит цель создать еще один опыт истолкования догмата Искупления, он далек и от критики уже существующих теорий, его задача скромнее — собрать и систематизировать всю имеющуюся литературу по данной теме и указать на те результаты многолетних усилий русской богословской науки, которые могли бы быть использованы современными богословами.

Диссертация насчитывает более 500 машинописных листов плюс 158 листов Приложения и разделена на семь глав. Продолжая краткий анализ магистерской диссертации отца Петра Гнедича, следует заметить, что автор не случайно выбирает для своего исследования период первых пятидесяти лет XX столетия, так как, по его мнению, «в этот период было подвергнуто критическому рассмотрению то истолкование догмата Искупления, которое раньше считалось общепринятым». Естественно, логически завершая эту мысль, автор приходит к необходимости обратить свой взор исследователя на историю истолкования догмата Искупления в предшествующий период, то есть во второй половине XIX века. Именно так появилась вступительная статья, являющаяся вводной к основной теме диссертации. Затем отец Петр предлагает учение Священного Писания и Церковного Предания об искуплении, где подробно излагает учение святых отцов об искуплении. Основная тема диссертации раскрывается в двух обширнейших главах, первая из которых посвящена опытам систематического изложения учения об искуплении в период с конца XIX века до 1918 года, а вторая — периоду с 1918 по 1944 год. Эта глава является наиболее интересной, так как в ней освещаются работы богословов, близких нам по времени: «Богозданный человек. (Опыт православной теодицеи)» архиепископа Гурия (Степанова) (1927—1931), трактат «Воплотившееся Слово Отчее — Единый Воссоздатель падшего человеческого естества (Новый Адам)» митрополита Варфоломея (Городцова) (1941), учение об искуплении митрополита Антония (Храповицкого), учение о Софии — Премудрости Божией протоиерея Сергия Булгакова, исследование профессора Н. Н. Глубоковского «Евангелия и их благовестие о Христе — Спасителе и Его искупительном деле», «О смерти крестной» протоиерея Георгия Флоровского, «Очерк мистического богословия» Владимира Лосского, истолкование догмата Искупления Патриархом Сергием (Страгородским).

В заключительной главе этой работы, названной у автора «Итогами», конспективно излагаются основные мысли диссертации. Думается, что фундаментальное исследование по проблеме искупления будет востребовано церковной общественностью и послужит прекрасной памятью почившего в Бозе священника Петра Гнедича. Надеемся также, что в недалеком будущем монография увидит свет в полном объеме.

1. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ В ИЗУЧАЕМЫЙ ПЕРИОД

Изучение развития русской богословской науки за последние полстолетия, рассмотрение большого количества трудов, объединенных одной темой, обязывают автора к подведению некоторых итогов.

Но таким итогом едва ли было бы искусственное соединение отдельных элементов из рассмотренных истолкований догмата Искупления в новый опыт такого истолкования. В его основе оставались бы индивидуальные воззрения автора, и самый опыт не был свободен от недостатков, свойственных всем эклектическим системам и объединениям. В известной степени это оказалось бы и излишним, так как в систематизации и методах рассмотрения отдельных произведений уже имеются принципы некоторого объединения.

Более правильным, представляется автору, определить в настоящем исследовании основное направление русской богословской науки в изучении догмата Искупления и указать ряд положений, которые можно было бы признать результатом этого изучения.

Первое — русская богословская наука в самом начале изучаемого периода отказалась от «школьного» понимания искупления, в его типическом изложении по системе митрополита Макария (Булгакова). И ее усилия через критическое рассмотрение этого изложения, через анализ первоисточников церковного вероучения уже свыше полувека направлялись к созданию нового систематического изложения догмата Искупления.

В таком общем определении вмещается все разнообразие направлений, частных мнений и суждений, высказанных в изучаемый период в отношении догмата Искупления. Но и в этом многообразии основное направление проступает достаточно отчетливо, как стремление не к созданию истолкования собственного нового, но к усвоению понимания святоотеческого, которое правильнее было бы назвать церковным.

Уклонение от этого понимания в школьном изложении явилось первой причиной для критики его в самом начале изучаемого периода. И верность учению святоотеческому тогда же была признана путем русской богословской науки, по мнению Патриарха Сергия (Страгородского), «только ей одной свойственным и единым истинным».

Но было бы ошибочным усматривать признаки этого пути или направления только во внешнем его декларировании и частых ссылках на святоотеческие творения, ибо открыто авторитет их никогда не отрицался и недостатка в таких ссылках не было и раньше.

Здесь следует лишь заметить, что чем шире используются в отдельных произведениях творения святых отцов, тем более углубляется понимание содержания догмата.

Находить более существенные признаки этого направления и приближения к богословию святоотеческому следует в глубоком двойном процессе очищения и одновременно обогащения русского богословия в изучаемый период.

Не было недостатка в это время и в таких истолкованиях догмата Искупления, где расхождение с богословием святых отцов оставалось неприметным только самому автору (протоиерей П. Светлов), где к богословию святоотеческому высказывалось отношение пренебрежительное (профессор В. Несмелов и протоиерей С. Булгаков) и даже враждебное (профессор М. Тареев). Но рассматривая их в общем процессе развития русской богословской науки, можно лишь отметить бесплодность таких попыток отклонения от основного направления. Авторы их не оставили продолжателей, не смогли создать школы, тогда как в постоянном обращении к святым отцам можно видеть преемственность и своего рода вновь обретенную традицию.

Таким образом, истолкование догмата Искупления постепенно очищалось не только от одной юридической теории, но и от теорий моральной и психологической, от теософических построений отца Сергия Булгакова и так далее.

Но приближение разума догмата Искупления к святоотеческому не ограничивалось таким очищением. В настоящем исследовании были отмечены опыты, где истолкование догмата Искупления сосредотачивалось вокруг одной основной идеи, заставлявшей прочие, когда значение одного события или «части» искупительного подвига расширялось до значения целого (искушений — у профессора М. Тареева, Гефсиманской молитвы — у митрополита Антония (Храповицкого)). В своем крайнем выражении эти попытки были отвергнуты, но вместе с отклонением крайностей их основные идеи уяснились настолько, что обогащали собой общее разумение тайны искупления.

При этом оказывалось, что зерно истины, затемненное здесь преувеличением, вполне раскрывается в святоотеческом понимании «домостроительного» значения этих сторон, или частей искупительного подвига, забытых и не уясненных в «школьном» богословии.

Тоже следует заметить и об уяснении истины единства человеческого рода или естества человеческого, о развитии отдельных положений или мыслей митрополита Филарета

(Дроздова), епископа Игнатия (Брянчанинова), Патриарха Сергия (Страгородского), об углублении понимания отдельных мест Священного Писания, о постепенном признании значения богослужения как источника церковного вероучения и так далее.

Изучение развития каждой из таких идей или понятий, изменение методов богословствования (от схоластического к опытному) могло бы составить тему для специального исследования.

Определяя основное направление развития русской богословской науки в истолковании догмата Искупления как приближение к богословию святоотеческому, автор считает возможным определить выводы, к каким приводит это развитие в отношении юридической теории искупления и к «богословию» инославному (западному), а также установить ряд немногих положений, как *prolegomena*, к систематическому изложению учения об искуплении, являющихся результатом полувековых усилий русской богословской мысли, направленных на уразумение тайны нашего спасения.

2. ОТНОШЕНИЕ К ЮРИДИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Изучение «юридической теории искупления» и ее положения в русской богословской науке занимает значительное место в настоящем исследовании.

Критическое отношение к этой теории, стремление к освобождению от нее является признаком, объединяющим большую часть рассмотренных произведений, несмотря на разнообразие высказанных в них отдельных взглядов, мнений и объяснений учения об искуплении.

В настоящее время в русском богословии юридическое понимание искупления следует считать оставленным и влияние его преодоленным. После сосредоточения внимания на критике юридической теории и ряда попыток независимого от нее изложения учения об искуплении, попыток, часто оказывавшихся неудачными, были созданы изложения достаточно полные и освобожденные от самых принципов юридического истолкования сущности искупления.

Неудовлетворительность юридического истолкования уясняется не менее из бесплодности попыток ее защиты, чем из непосредственной критики.

Попытки эти только подтвердили выявленные ранее недостатки юридической теории: неправильное понятие о Боге, необоснованность в Священном Писании и Церковном Предании, заимствования от инославия и так далее.

И в настоящее время эта теория не может удовлетворить никого. Но среди рассмотренных произведений имелись такие опыты истолкования догмата Искупления, где отдельные признаки юридического понимания были использованы авторами этих опытов вполне сознательно. Они имели целью создание изложений, освобожденных от «крайностей», но в то же время наиболее «полных», не исключающих ни одного из имеющихся различных пониманий и истолкований.

Первым опытом такого изложения нужно признать книгу протоиерея П. Светлова, сознательно исходящего из признания «двух начал» (юридизма и любви). Большинство критиков правильно оценили этот опыт, как объяснение, в котором «усиливается самый принцип юридизма» и только затемняется правильное понимание сущности искупления.

Вторым такого рода опытом оказалось исследование профессора П. Пономарева. Автор хотел достичь здесь объединения восточного святоотеческого, западного юридического и «нравственного» в современном русском богословии истолкований догмата Искупления.

Стремление к такому искусственному объединению не позволило автору заметить противоречия в том, что он сдержанно определил как рассматривание одного и того же предмета «несколько различно».

Профессор Пономарев был согласен с выводами современной экзегетики (профессора Мышцына, Глубоковского и других) в отношении понимания текстов Священного Писания, составляющих «обоснование» юридической теории, и правильно определил отличие восточного — святоотеческого понимания искупления от запад-

ного — юридического. Но он не сделал отсюда выводов о «ценности» юридической теории, и через введение новых терминов («теологическая сторона» искупления) и неясное изменение содержания терминов прежних (в определении понятия Правды Божией и ее удовлетворения) создал собственное «систематическое построение тайны искупления», несвободное от недостатков юридической теории и противоречий, свойственных всяким компромиссным построениям.

Причину этого следует усматривать в том, что, определив сущность искупления по учению восточных отцов как «возрождение естества человеческого», автор не исследовал, из какого понятия о Боге исходит это понимание искупления. Поэтому в своем «построении» он сделал попытку совмещения этого понимания с западным схоластическим представлением о Боге, сохранил понятия о гневе Божиим, вражде Божией, отвращении Божиим и других в их буквальном значении.

Все тем же схоластическим противопоставлением свойств любви и справедливости и странным утверждением: «Бог спасает нас суровостью» — заканчивается этот второй опыт соединения различных толкований.

Те же признаки компромисса можно заметить и в системе протоиерея Сергия Булгакова.

Но если у профессора Пономарева при признании восточного — святоотеческого учения об искуплении привнесение юридического понятия о Боге противоречит основным положениям и потому является излишним, то у протоиерея Сергия Булгакова соотношение между различными «элементами» его толкования представляется обратным.

Сущность искупления как удовлетворение Правде Божией, как перенесение «эквивалента» наказания за грех вытекает из понятия о Боге, из всей системы отца Сергия Булгакова. Поэтому отдельные рассуждения, например об «онтологической» зависимости страдания от греха, теряют свое значение, становятся излишними по сравнению с основными положениями системы.

Поэтому, несмотря на наличие у отца Сергия Булгакова прямых критических замечаний в отношении юридической теории, «от юридического толкования он не только не отступает, а ставит его с особой резкостью», — считает Патриарх Сергей (Страгородский).

Все эти попытки исправления юридической теории (протоиерея П. Светлова, профессора П. Пономарева и протоиерея Сергия Булгакова) не только не достигают своей цели, но и одинаково неудовлетворительны по существу, так как в равной степени исходят от неправильного понятия о Боге.

Поэтому глубоко ошибочны утверждения ряда исследователей (профессора П. Пономарева, священника Петрова, П. Левитова), что юридическую теорию и другие подобные ей следует рассматривать как равноправные «научно-богословские теории об одном и том же догмате», только бы в них не отрицалось Божество Икупителя и спасительность Его Жертвы для человечества.

Признак богословского изложения какой-либо догматической истины заключается в том, по словам митрополита Филарета (Дроздова), чтобы каждая мысль «выражена была с точностью, ей свойственной, дабы неопределенное выражение одной истины не бросило тень на другую».

И только то толкование искупления можно признать имеющим научно-богословское значение, которое не только не отрицает названные истины, но и «не бросает тень» на правильное учение о Боге.

Поэтому юридическая теория искупления, как не удовлетворяющая этому основному условию, может иметь значение только историческое, наравне с давно оставленной в богословии теорией выкупа от дьявола и других.

Но, по общему мнению святых отцов (особенно святителя Григория Богослова и святителя Григория Нисского), правильно рассуждать о Боге очень непросто, и нужно глубокое проникновение в Слово Божие и святоотеческое его разумение, чтобы избежать неверных — антропоморфических представлений о Божестве.

Большинство же верующих склонны понимать Бога антропоморфически. В самом Священном Писании имеются выражения, дающие для этого известное основание. «Бог употребляет подобные выражения, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — чтобы подействовать на людей более грубых. Он, когда говорил, заботился не о Своем достоинстве, но о пользе слушающих... Неужели ты хотел бы, чтобы Он, беседуя с иудеями, говорил, что Он не гневается и не ненавидит злых, так как ненависть есть страсть; что Он не взирает на дела человеческие, так как зрение свойственно телам; что Он и не слышит, так как и слух принадлежит плоти? Но отсюда вывели бы другое нечестивое учение, будто все совершается без Промысла. Избегая подобных выражений о Боге, многие тогда совершенно не знали бы, что есть Бог; а если бы не знали этого, то все погибли бы» [1].

И юридическая теория с подбором цитат из Священного Писания, хотя часто и искаженных, но имеющихся в распространенных переводах, начиная с Вульгаты, вполне соответствует такому несовершенному представлению о Боге как о грозном Судии, оскорбляющемся грехами человека, гневающемся и во гневе карающем грешника.

Такому понятию о Боге и соответствует стремление находить «посредствующий акт» — между грехом и гибелью грешника в виде оскорбления Бога, Его гнева и наказания за грех; между искуплением и очищением от греха в виде удовлетворения за грех и «изменения» гнева Божия на милость.

«Господь положил, — говорит преподобный Марк Подвижник, — чтобы за каждым делом, добрым или злым, приличное ему воздание следовало естественно, а не по особенному назначению, как думают некоторые, не знающие духовного закона» [2].

«Не понимая, почему грех ведет к смерти, себялюбец объясняет это себе только внешне, — тем, что Бог прогневан и потому наказывает. Поэтому и спасение он понимает только как перемону гнева Божия на милость, представляет себе в виде действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающемся души человека» [3].

К сожалению, именно по этой «схеме» Патриарха Сергия (Страгородского) строятся рассуждения многих истолкователей догмата Искупления [4].

Но недостаточное знание «духовного закона», несовершенные представления о Боге не всегда являются препятствием для спасения людей «простых и неученых». И юридическая теория, основанная на таком приспособленном к разумению «людей грубых» понятии о Боге, «принимаемая в качестве общей схемы, — говорит Патриарх Сергий, всегда разграничивающий православное понимание от юридического, — возражений не встречает и православный, который живет и спасается по-православному, может пользоваться этой схемой не чувствуя неудобства» [5]. Потому что, следует продолжить вышеприведенное рассуждение святителя Иоанна Златоуста, — «кто убежден, что есть Бог, тот, хотя имеет и не надлежащее о Нем понятие, и полагает в Нем нечто чувственное, но со временем убедится, что в Боге нет ничего такого» [6].

Но если составные части этой «схемы», — приспособительные выражения о гневном Божием, оскорблении, вражде и другие, не желая убедиться, что «в Боге нет ничего такого», — переносят в богословие в качестве основы для истолкования «теологической», или «объективной», стороны искупления, то получается богословие «людей грубых» [7].

И сетования сторонников юридической теории часто напоминают слезы простеца монаха V века, которому объяснили, что Бога нельзя понимать антропоморфически — «вы отняли у меня моего Бога...»

Святые Отцы, не всегда отлучая таких простецов от Церкви, называли антропоморфизм «ересью безрассудною и глупейшею» [8].

3. ОТНОШЕНИЕ К БОГОСЛОВИЮ ИНОСЛАВНОМУ

Указывать на зависимость русского «школьного» богословия XVIII и XIX веков от богословия западного значило бы повторять много гневных обличений и горьких признаний.

Стремление к освобождению от этой зависимости, охватившее русское богословие в конце прошлого века, нигде так полно не проявляется, как в области сотериологии.

Здесь освобождение от чуждого Православию юридического истолкования догмата Искупления является в одинаковой степени преодолением влияния инославного западного богословия.

Но это заключение иногда оспаривается, и критическое отношение к юридической теории определяется как переход от подчинения влиянию богословия католического к зависимости от «богословия» либерального протестантского.

Подобные мнения высказывались как «защитниками юридической теории» в России [9], так и католическими богословами в специальных обзорах русской богословской литературы, где проявляется определенная тенденциозность.

Важность свидетельства Восточной Церкви для доказательства всеобщности и древности какого-либо учения или предания никогда не подвергалась сомнению на Западе. И начиная с конца XVI века на это свидетельство постоянно ссылались католические богословы в полемике с протестантами [10].

Отдельные католические богословы стремятся, насколько возможно, преуменьшить различие в вероучении между Западной и Восточной церковью, сводя его лишь к двум пунктам — о папском примате и *filioque* [11]. Поэтому вполне понятна тенденция этих богословов опорочить направление русского богословия, отвергающее «основное начало» западно-латинского христианства — «правовое понимание спасения и всей вообще религиозной жизни» [12].

Но, помимо этой тенденции, в суждениях о подчинении русского богословия изучаемого периода влиянию либерального протестантизма проявляется недооценка, если не прямое непонимание, положительного содержания рассмотренных опытов истолкования догмата Искупления.

Единственным общим признаком между этими опытами и либеральным протестантским «богословием» является критическое отношение к юридической теории. Но если эту теорию можно признавать существенным признаком, определяющим сотериологию католическую, то отрицание ее ничуть не определяет сотериологии и всего содержания протестантского либерального «богословия» [13] в целом. И если русское богословие сближается с направлением протестантского по признаку критического отношения к юридической теории, то оно не менее сближается и с богословием католическим по признаку такого же критического отношения к либеральной сотериологии протестантизма. Наконец, самое отрицание юридического понимания в богословии православном и «богословии» протестантском имеет существенно различные основания [14].

В западном богословии, в области сотериологии можно определить два основных направления: первое — юридическое истолкование сущности искупления, связанное в католическом богословии обязательной терминологией (удовлетворения и заслуги), включая различные попытки смягчения, и второе — отрицание всякого объективного значения искупления — моральные и психологические теории «богословия» протестантского.

При всех взаимных отрицаниях общим в этих направлениях остается недостаточное внимание и иногда прямое пренебрежение к богословию святоотеческому.

В соответствии с этим католические богословы и их последователи в русском богословии не признают, что святоотеческое богословие имеет собственное содержание, существенно отличающееся от обоих направлений богословия инославного.

И это обстоятельство препятствует пониманию того, что не отрицание юридической теории, а усвоение начал богословия святоотеческого составляет положительное содержание русского богословия изучаемого периода и что отрицание юридической теории основано здесь на святоотеческом учении о Боге и о спасении. Причем следует заметить, что отдельные положения святых отцов в качестве критических аргументов в протестантском богословии только повторяются [15].

Верность древнецерковной традиции составляет отличие Православия от других исповеданий, а потому и отношение к этой традиции, к богословию святоотеческому

является тем основным признаком, по которому следует определять отношение отдельных направлений русского богословия к богословию инославному [16].

Таким образом, можно установить в сотериологии не два направления по признаку отношения к юридической теории, но три по ряду других признаков.

Православно-восточное: онтологическое понимание спасения и верность святоотеческой традиции.

Латинско-католическое: юридическое понимание спасения, выраженное в схоластической терминологии, и расширенное применение принципа догматического развития.

Либерально-протестантское: субъективный рационализм и полный разрыв с церковной традицией — догматика превращается в психологию».

Аналогичное различие между этими направлениями имеет место и в понимании значения самого акта искупления: восстановление и очищение падшей природы человека — в Православии; удовлетворение Правде Божией и возмещение ущерба чести Божией — в католицизме; моральное значение примера, не имеющего другого действия, кроме как на психологию отдельного человека — в протестантизме.

Таким образом, вполне определяется «доктринальная самобытность» Православия в противоположность «ходячей сентенции» представлять Православие как «золотую середину» между католичеством и протестантством [17].

Эта «самобытность» православного понимания искупления имеется и в богословии периода предшествующего, хотя и не получает достаточного развития в «школьных» изложениях.

«Бог есть любовь по существу и самое существо любви,— свидетельствует митрополит Филарет (Дроздов), — все Его свойства суть облачения любви, все действия — выражения любви». Поэтому свойство правды Божией не следует противопоставлять свойству любви Божией.

Отношение Бога к человеку после падения «изменилось только по своей форме, продолжая оставаться одною и тою же любовью Божиею, создавшею человека для внутреннего и свободного общения и единения», — богословствует епископ Сильвестр (Малеванский). Поэтому значение искупления не следует определять как изменение отношения Бога к человеку и — примирения Его с человеком.

«Здесь Творец Сам приходит на помощь твари, служит ей, предает ей Самого Себя» (митрополит Филарет (Дроздов)), а не требует возмещения Своих прав и чести от человека.

Здесь «Источник Божественный вновь открывается в глубине человеческой природы и внутренне изливает в нее благодатный свет и силу» (митрополит Филарет (Дроздов)), а не внешне действует на сознание человека в качестве примера или на чувство его «полного оправдания».

«Когда Иисус Христос вольным страданием нашего ради спасения допустил Себя в область смерти для того, чтобы ввести туда собственную силу жизни и таким образом разрушить царство смерти в самых основаниях, тогда сила Его немедленно проникла все и в том, что способно было принять ее, ознаменовала себя животворным действием». (Митрополит Филарет (Дроздов)) [18].

Искупление, по разумению святоотеческого богословия и лучших представителей богословия русского, есть «таинственное действие», «натиск жизни» [19], «животворная энергия», очищающая от греха, освобождающая от его следствий тления и смерти — «врачевание естества человеческого».

Действие искупления направлено не на Бога, неизменяемого и не подверженного действию извне, но на человека, на его природу, истлевшую и возрождающуюся [20]. Поэтому правильное истолкование догмата Искупления должно быть основано на правильном учении о человеке.

Из рассмотрения основного направления русского богословия в изучении догмата Искупления и его отношения к юридической теории и инославному богословию следуют те три положения, которые должны быть признаны совершенно необходимыми про-

legomena для правильного истолкования догмата Искупления: следование святоотеческой традиции, правильное учение о Боге и правильное учение о человеке.

4. НЕПРЕРЫВНОСТЬ ТРАДИЦИИ КАК СУЩЕСТВЕННЫЙ ПРИЗНАК ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Но если бы настоящее исследование имело целью только декларирование этих трех положений, то его следовало бы признать излишним. Ни одно из этих положений русским богословием не отрицается.

Следование древней традиции самыми авторитетными свидетельствами определяется как отличительный признак Православия [21]. Школьные руководства и богословские системы наполнены цитатами из святоотеческих творений, внешним образом свидетельствующими о сохранении этой традиции.

Но между самим содержанием догматического учения и его истолкованием в систематическом богословии можно установить по отношению к этой традиции отношение неодинаковое. В школьном или научном богословии, несмотря на обилие ссылок на святоотеческие творения, следование ей часто заменяется заимствованием отдельных принципов, методов изложения и систем от богословия иностранного.

При определении отношения к этой традиции в опытах истолкования догмата Искупления, рассмотренных в настоящем исследовании [22], отмечалось, что авторы большей части этих опытов ограничивались изучением творений сравнительно узкого круга древних отцов-догматистов, кончая «Точным Изложением Православной Веры» святого Иоанна Дамаскина.

Такое отношение вполне совпадает со следующим положением, высказываемым католическими богословами: «Греческая церковь с этого времени (после иконоборческих споров) застыла и окаменела. Иоанн Дамаскин был ее последним богословом» [23].

Определяя причины этого совпадения, следует обратиться к попытке установления трех периодов в развитии православной догматики, в русских догматических системах: первый — со второго века до преподобного Иоанна Дамаскина, второй — от Иоанна Дамаскина до митрополита Петра (Могилы) и третий — от митрополита Петра (Могилы) до настоящего времени. [24].

В данном случае наибольший интерес представляет второй период, охватывающий время с VIII по XVII век. Здесь поражает странная пустота — митрополит Макарий (Булгаков) называет лишь три произведения [25], сопровождая их невысокой оценкой, и едва упоминает о некоторых кратких вероизложениях и полемических произведениях. Представляется непонятным — почему создание этих произведений, по мнению систематизатора малозамечательных, составляет «период» в развитии православной догматики.

Искать объяснения этому следует в том, что этот период совпадает с расцветом западного схоластического богословия. В основе такой периодизации может быть только не высказываемое систематизатором признание богословия западного продолжением богословия святоотеческого [26], когда теряется понимание существенного различия между этим богословием и схоластикой католической и протестантской.

Помимо отражения в самой периодизации, западное понимание развития богословия проявилось и в определении достоинства восточного богословия в период после святого Иоанна Дамаскина.

Достаточно назвать имена преподобного Феодора Студита, святого Симеона Нового Богослова, Николая Мефонского, Николая Кавасилы и святителя Григория Паламы, чтобы убедиться в произвольности суждения Охенхана и в том что разделение на периоды в системе митрополита Макария (Булгакова) отражает развитие не православного, но западного богословия.

Уклонение от святоотеческой традиции в западном богословии (схоластике), объясняемое развитием местных (латинских) особенностей, падение общего культурного

уровня и разрыв с Востоком [27], проявлялось и в русском школьном богословии как в прямом заимствовании с Запада, так и в незнании восточного богословия более позднего периода.

Это отклонение отразилось на истолковании догмата Искупления больше, чем в какой-либо другой области богословия.

После усвоения «чисто западной» [28] юридической теории святоотеческое понимание искупления рассматривалось как бы через призму этой теории. Не находя у святых отцов юридического понимания, отдельные русские богословы утверждали, что у святых отцов вообще не было законченного учения об искуплении [29].

Западное понимание, а иногда и прямое заимствование «аппарата», проявлялось не только в отмеченном использовании творений отцов до преподобного Иоанна Дамаскина, но и в прямом извращении их мысли при цитировании [30].

В то же время, когда имеет место непосредственное обращение к святоотеческим творениям и круг изучения отцов расширяется (в исследованиях Патриарха Сергия (Страгородского), архиепископа Гурия (Степанова), Владимира Лосского), понимание и истолкование догмата Искупления соответственно углубляется и обогащается. Причем использование восточного богословия более позднего периода имеет несомненно самое важное значение.

В исследовании В. Н. Лосского было приведено замечательное место из «Жизни во Христе» Николая Кавасилы (XIV век), уясняющее домостроительное значение Воплощения, Крестной смерти и Воскресения Спасителя, как частей единого искупительного подвига. А уяснение это для православного богословия существенно необходимо ввиду высказанных здесь и в западном богословии различных мнений о преимущественном значении какого-либо одного из «моментов» в искуплении.

Как характерный факт следует отметить, что ни в одной догматической системе, ни в одном опыте истолкования догмата Искупления в русском богословии нет упоминания о Константинопольском Соборе 1156 года, составившем догматическое определение, касающееся учения об искуплении [31].

Собор был созван по просьбе вновь назначенного русского митрополита Константина (1156—1158 гг.) для рассмотрения различных мнений о словах молитвы «Никтоже достоин...» на литургии святителя Иоанна Златоуста: «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш...»

Также остались нерассмотренными и сочинения епископа Николая Мефонского [32], касающиеся этих споров. Споры сосредоточились вокруг понимания того, как Один Христос может быть и Приносимым и Приемлющим, и высказывалось мнение, что в Евхаристии, как и в Искуплении, Христос как Сын приносит жертву Богу Отцу.

Собор исходил из положения епископа Николая Мефонского, что в Евхаристии и в Искуплении человечество противопоставляется Божеству и что «не должно естество противопоставлять ипостаси, ни ипостась естеству, но природу природе, как во Христе, и Ипостась Ипостаси, как в Триипостасном Божестве» [33], так как в противном случае в Единство Святой Троицы вносится разделение. Собор вынес решение: «И в начале, при Владычнем страдании, животворящая кровь и плоть Христова принесена не Отцу только, а и всей Святой Троице, и ныне приносится бескровная жертва Триипостасному Богу». Собор наложил анафему на защитников заблуждения, кто бы они ни были, если еще останутся при своей ереси и не раскаются [34].

Это решение Собора Греческой Православной Церкви следует сравнить с приведенными определениями Римской Церкви, где указывается, что Христос «удовлетворяет Отцу». К сожалению, это латинское понятие, по суду Восточной Церкви, вносящее разделение в единство Святой Троицы [35], постоянно высказывается сторонниками юридической теории и в русском богословии.

Решение Константинопольского Собора 1156 года основано на аргументации Николая Мефонского, который везде исходит от понятия «домостроительного» принятия Отцом (Богом) Искупительной жертвы (ср. у святителя Григория Богослова).

«Ибо не кровию Сына Единородного увеселяется Отец, и думать, что Отец принимает кровь так, как Сын плоть, свойственно людям нечестивейшим, и такой способ примирения всеми всецело отвергается».

«Посему и Посредник примирения нашего с Ним и Отцом примирился с нами, не принявши что-нибудь от нас прежде, так как и плоть не принял от нас в дар, по безумному мудрованию, как бы мы приготовили повод к примирению: потому что, в таком случае, надлежало нам первым взойти на небо с поднесением своего подарка, и, таким образом, благодать была бы не от Него, но от нас. Но не мы к Нему, а Он Сам снишел к нам и принял наше естество не в дар, повод к примирению, а чтобы посредством плоти явно с нами беседовать (Ин. 14, 19), так как мы бы не могли видеть Невидимого. И спас нас не за дар этот, но Сам от Себя по собственной благодати и человеколюбию, как по естеству благий, милосердый и многомилостивый, по многой Своей милости спас нас, освятивши и примиривши с Собою, Отцом и Духом наше грехом плененное и отступившее от Него естество чрез соединение с Ним или восприятие Его».

«Что от нас получил Бог, чтобы воздать нам всыновлением? — Бог, Который не по чему другому, а по многой благодати Своей, непостижимому милосердию и человеколюбию безмерному так возлюбил нас еще прежде жертвы Сыновней Крови, что Сам отдал за нас Сына Своего Единородного (Ин. 3, 16) — Не потому, что прежде Сам принял от нас, от Лица Человечества кровь Сына, чтобы, принявши ее, воздать нам всыновлением; напротив, Сам по благоизволению дал нам Сына в общение плоти и крови, чтобы таким образом быть послушным Ему даже до смерти, и смерти крестной (Флп. 3, 8), разрушил осуждение преступления нашего и затем нас, как начаток, усвоил и всыновил чрез веру в Него, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3, 16). В том состоит примирение наше между собою и всех с Богом, чтобы мы были одним телом и одним духом во Христе, спасаемые одною верою в Него и возводимые к Единому в Троице Богу, что являет и Христос, спрашивающий нас от Отца — “да будут едино, как Мы Едино” (Ин. 17, 22)» [36].

Из этих немногих цитат можно видеть, насколько значительно богословствование епископа Николая Мефонского. Один из западных исследователей назвал его «Ансельмом Восточной Церкви» [37] в том смысле, что его сочинения для истолкования искупления имеют здесь такое же значение, как статья Ансельма в Западной [38].

В сочинениях обоих авторов проявилось различие традиций и понимания искупления в Римской и Православной Церкви.

Русское школьное богословие, к сожалению, более примыкало к традиции латинства.

Уклонение от святоотеческой традиции здесь проявлялось до последних десятилетий в пренебрежительном отношении к особому ее источнику — богослужению Православной Церкви.

В дополнение к высказанному об этом можно привести следующее определение значения богословия «литургического», сделанное архиепископом Феодором (Поздеевским), ректором Московской Духовной Академии.

«Богословие “литургическое”, то есть богословствование целого сонма церковных песнописцев и писателей, в большинстве случаев прославленных Православной Церковью и причисленных к лику святых, выраженное ими в церковно-богослужбном творчестве и принятое в употребление всей Православной Церковью, поистине должно рассматриваться как непрестанное (в течение долгих веков) и живое исповедание веросознания всей Православной Церкви, на протяжении всей истории ее жизни; это есть богословствование в собственном смысле слова всей Церкви, а не одной эпохи, не одного какого-нибудь лица, не одной богословской школы. И что особенно важно: в нем, в литургическом богословии, выражено и всецерковное сознание о догмате, и понимание его, и переживание его в области нравственного миропорядка, выражена и метафизика его, и психология, сочетались и разум и чувство в цельности восприятия живой верующей души, души соборной, церковной. Этим

бы самым богословием нужно поверять все наши научные богословские системы и мнения, его бы нужно изложить в стройной системе и дать не только в руководство, но, может быть, в единственный учебник по православному богословию» [39].

К этим словам руководителя прежней высшей богословской школы в последний период ее существования едва ли можно что-либо прибавить, в них следует видеть своеобразное завещание новой богословской школе.

В православном «литургическом богословии» сочетаются единство метафизики и мистики (духовного опыта), живая традиция и «доктринальная самобытность» Православия.

Согласие догматического учения и духовного опыта, большей частью недостижимое в западном богословии [40], составляет величайшее достоинство Православия.

В отрыве или только «в отвлечении» от внутренней жизни церкви не может быть правильного разума догматических истин, которые признаются Православием не только «непререкаемыми и неизменными правилами спасительной веры» (митрополит Макарий (Булгаков)) но и «жизненным началом», «существеннейшими началами духовной жизни» (епископ Сильвестр (Малеванский)).

Это особенно относится к разумению истины спасения человека пришедшим в мир Сыном Божиим, истины искупления. В продолжение почти двух тысячелетий эта истина была «спасением действующим», раскрывающимся в жизни Церкви, в ее духовном опыте, а не в логических построениях и философских спекуляциях [41].

Посильное усвоение этого единого «жизненного начала» в таком же едином церковном опыте и богословии святоотеческом, во всем его содержании [42] и затем изложение его в формах и системах, отвечающих потребностям времени, составляет задачу современного русского богословия.

Это направление — связь с традицией не исключает ни личного опыта, ни углубления в переживание истин спасения, так как чем серьезнее оказываются эти исследования, чем подлиннее этот личный опыт, тем более они приближаются к церковному опыту и мысли святоотеческой.

В единстве с церковным преданием преодолеваются те неизбежные трудности понимания чуждых по языку и далеким по времени происхождения «памятников» и «свидетельств» откровения, из которых не может выйти богословская мысль Запада [43].

Стремление составить в богословии «начиная от Апостолов и от поставленных апостолами преемников их даже до настоящего времени одну неразрывную цепь и соединяясь рука в руку священную ограду, дверь которой — Христос, где пасется вся православная паства на плодородных нивах таинственного эдема» [44] не означает ни вражды, ни презрения к западному богословию. Но верность церковной традиции в богословии предполагает к инославному богословским системам отношение не учеников, а экзаменаторов, предполагает справедливую оценку как «юридической теории», так и «богословских упражнений» либерального протестантизма, строгое отвержение всего противоречащего истине Православия и радость, тем большую, чем больше элементов здравого учения еще сохраняется в инославии.

5. ВАЖНОСТЬ ПРАВИЛЬНОГО УЧЕНИЯ О БОГЕ ПРИ ИСТОЛКОВАНИИ ДОГМАТА ИСКУПЛЕНИЯ

Рассмотрение различных попыток истолкования догмата Искупления по отношению к православному учению о Боге составляет значительную часть настоящего исследования.

Правильное учение о Боге не представляет в православном богословии чего-либо еще только искомого и нигде, за исключением системы протоиерея Сергия Булгакова, не оспаривается [45]. Но все же неудовлетворительность многих рассмотренных истолкований заключается именно в том, что понятие о Боге, от которого исходят или к которому они приводят, оказывалось неправильным.

Не повторяя ранее изложенного, следует определить причины уклонения от правильного учения о Боге и почему эта ошибка допускается особенно часто.

Это уклонение более заметно в полных богословских системах, чем в отдельных изложениях учения об искуплении. В пределах одной системы в двух различных догматах — о Боге и об Искуплении — неодинаковое учение о Боге вносит противоречия во всю систему.

Как уже было отмечено, в изложениях учения об искуплении «приспособительные» (антропоморфические) выражения о Боге часто понимаются в буквальном смысле.

Если «люди грубые», по выражению святителя Иоанна Златоуста, имеют нужду в таком понимании, то они не углубляются в их содержание. Принимая в прямом смысле речения о гневе Божиим за грех, вражде Божией к грешнику и возмездии, уготованном за дела злые, они воспринимают начало Премудрости — страх и, «живя и спасаясь по-православному», как заметил Патриарх Сергий (Страгородский), могут пользоваться ими «не чувствуя неудобства».

Эти «неудобства» начинаются при попытках создания системы, или богословского истолкования, учения об искуплении на одинаковом, по существу, с «людьми грубыми» понимании отношения Бога к человеку.

Особенностью таких истолкований является употребление абстрактных терминов и понятий, нарочито изобретенных в более поздний период, но по содержанию не удаляющихся от буквального смысла «приспособительных» выражений Священного Писания о Боге.

В таких истолкованиях противоречиво проявляется сохранение антропоморфического понимания отношения Бога к человеку при желании избежать явного уклонения от учения святых отцов о Боге [46].

Весе признаки такого истолкования имеются в рассуждениях митрополита Макария (Булгакова) о необходимости удовлетворения Правде Божией, как «первого условия» искупления: «Надлежало удовлетворить за грешника бесконечной Правде Божией, оскорбленной его грехопадением, — не потому, чтобы Бог искал мщения. Но потому, что никакое свойство Божие не может быть лишено свойственного ему действия: без выполнения этого условия человек навсегда остался бы пред Правосудием Божиим чадом гнева (Еф. 2, 3), чадом проклятия (Гал. 3, 10), и примирение, воссоединение с Богом не могло бы даже начаться» [47].

В этом рассуждении понятие о «мщении» со стороны Бога, по-видимому, отвергается, но содержание его переносится в новое искусственно созданное понятие удовлетворения Правды Божией.

Центральное место в этом рассуждении занимает следующее положение: «Никакое свойство Божие не может быть лишено свойственного ему действия».

Истина этого положения представляется автору бесспорной. Оно служит основанием и для дальнейших рассуждений, не только утверждающих антропоморфическое понимание «мщения», «гнева», «проклятия», но и вносящих в свойства Божии и их действия двойственность: «В искуплении проявилась Его бесконечная Премудрость, которая обрела, таким образом, способ примирить в деле искупления вечную правду с вечной благодатью, удовлетворить той и другой и спасти погибшего» [48].

Не Бог, но каждое свойство представляется здесь имеющим свое особое действие [49].

Свое завершение такое понимание свойств и их действий находит у протоиерея Сергия Булгакова, где Правда Божия «ни перед чем не может остановиться, даже если суд ее упадет на Самого Бога». Оно ведет к признанию «необходимости» в Абсолютном Бытии, в Боге (профессор Скабалланович).

Но действие, требование любви Божией не менее абсолютно, и чтобы «примирить» эти свойства, «удовлетворить той и другой», Бог Сам становится «страдательным орудием» удовлетворения.

В понятие о Боге вносится необходимость и сложность.

Такие следствия заставляют проверить, насколько верно то положение, откуда они происходят: «Никакое свойство Божие не может быть лишено свойственного ему действия».

Положение это не является истиной Откровения, но есть результат ряда абстрактных рассуждений и заключений.

При непостижимости Существа Божия о свойствах Божиих можно заключать только по действиям Божиим. Причем существенным признаком человеческих рассуждений и заключений в отношении Бога всегда остается их известная неадекватность и условность. Тем более условным останется постулирование действий Божиих, в соответствии со свойствами, определенными на основании тех же действий. Все подобные выводы должны быть проверены положениями более обоснованными и бесспорными.

Таким бесспорным положением является святоотеческое учение о простоте естества Божия: «Божество просто и имеет одно простое действие» [50] — приписывание действий не Единому Богу, но Его отдельным свойствам противоречит умозрению святоотеческому.

Заключение к различию до противоположности Божиих свойств, в зависимости от неодинакового восприятия действий Божиих человеком, указывает на несовершенство этого восприятия: «Божеское просяние и действие, будучи едино, просто и нераздельно, пребывает простым и тогда, когда разнообразится по видам благ, сообщаемых отдельным существам, и когда разделяет всем им то, что составляет собственную каждой вещи природу; но, нераздельно размножаясь в отношении к отдельным существам, оно и самые отдельные существа возводит и обращает к собственной своей простоте» [51].

Вместо возведения к этой простоте, в Божество, признанием свойств, нуждающихся в «примирении», переносится несовершенство — множественность и сложность человеческого восприятия [52].

Святые отцы избежали этой ошибки. «Бог,— говорит святитель Иоанн Златоуст,— одинаково благ и когда оказывает милость и благодворит, и когда наказывает и карает» [53].

Такое же понимание благодати Божией имеется и в системе митрополита Макария (Булгакова), только излагается в другом трактате: «Святые Отцы и учителя Церкви также чаще всего и с особенною силою восхваляли благодать Божию... они считали это свойство самым существенным в Боге. Бог благ по природе, благ от Себя и чрез Себя, и благодать как бы составляет самую Его сущность: Он весь есть благодать, весь любовь» [54].

Со святоотеческим пониманием простоты и единства действия Божия и Божией благодати нельзя согласовать положение о различных свойствах, нуждающихся в примирении, они будут только «облачениями любви».

В святоотеческом богословии все «антропоморфические» выражения Священного Писания понимаются «богоприлично» и нет нужды в изобретении нарочитых понятий о сатисфакции — удовлетворении и других.

Несоответствие между отдельными трактатами объясняется тем, что в заимствованном западном истолковании искупления в основу принято схоластическое понятие о Боге, а не святоотеческое учение о простоте Существа Божия.

Такие же противоречия в учении о Боге обнаруживаются в другом заимствованном от западного богословия опыте истолкования догмата Искупления — у протоиерея П. Светлова.

Протоиерей П. Светлов начинает свой труд с отрицания русского школьного богословия, называя изложение учения об искуплении митрополита Макария (Булгакова) «нелестью», и в дальнейшем пытается избежать противопоставления свойств любви и правосудия в Боге, хотя, как это уже отмечалось, очень неудачно («любовь в оборонительном положении»).

Но зависимость от протестантской схемы приводит его к тем же утверждениям: «Удовлетворение было необходимо для возвращения Любви Бога к людям», «посредством изменения внутреннего отношения к людям в Существе Божием» [55].

Заимствовав основную схему от протестантов, желая вложить реальное содержание в понятие «объективной стороны искупления — примирения Бога с человеком»,

протоиерей П. Светлов не проверил этой схемы православным учением о Боге, «у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1, 17).

Протоиерею П. Светлову, вместе с протестантскими «теологами», представлялось, что если в Боге нет «антипатии», «гнева», «вражды» к грешнику, то Его отношение к человеку не будет живым и личным, но каким-то «безжизненным» [56].

Живое отношение Бога к миру заключается в Его Промысле, в действиях Его любви, сообразующихся с человеческой свободой, и наивысшего проявления достигает в том, что «Бог стал человеком» для спасения человеческого. Но из этого нельзя делать заключения об изменчивости в Боге.

«Строить по образу человека понятие о Боге для Церкви значило бы “не яко Бога прославлять Его” (Рим. 1, 20)... Называя Бога бесстрастным, мы, конечно, этим не выражаем истины о Боге исчерпывающе адекватно, однако подходим к ней ближе, чем при тварных уподоблениях, уподобление же заведомо ее искажает» [57].

Во всех аналогиях и заключениях от тварного мира к Богу нельзя забывать, что «одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость» [58].

Поэтому в истолковании догмата Искупления не может быть ни прямого, ни косвенного противоречия учению о непостижимости Божией, Его простоте, неизменяемости и благодати, как «самого существенного свойства» [59].

По отношению к учению об этих свойствах должен быть рассмотрен вопрос об употреблении в изложениях учения об искуплении термина — удовлетворение Правде Божией Крестными страданиями и Смертью Иисуса Христа.

Понимаемый «*vere et proprie*», термин этот, это понятие, как было показано в ряде рассмотренных исследований, безусловно противоречит правильному учению о Боге.

Здесь заключается попытка проникновения «внутрь Божества» — попытка выразить в понятиях «тварных» содержание того, что, по мнению употребляющих этот термин, должно происходить в Самом Боге. Таким образом, в Божество вносится изменчивость (во времени) и сложность, тем более, что время и условия происхождения этого термина показывают антропоморфическое содержание, которое вкладывалось в него его изобретателями.

Но, несмотря на отрицание этого термина русской богословской наукой, все же имели место попытки сохранения этого термина путем вкладывания в него иного содержания [60].

При суждениях об этом следует иметь в виду не только то, что этот термин изобретен на инославном Западе после разделения Церквей, понятия, им выражаемого, нет в богословии восточных отцов, и для самого термина не имеется соответствующего выражения на греческом языке [61], но что и понимать его предлагается в несобственном, переносном смысле.

Если в переносном смысле под термином «богоприличие» понимаются известные выражения Священного Писания, то богословские термины и понятия, созданные в святоотеческий период, отличаются особой точностью и наиболее точно выражают православное учение по спорным вопросам.

Но заимствовать искусственный термин и вкладывать в него другое содержание, взамен того, какое до настоящего времени предполагается в нем сторонниками юридического понимания, прежде всего бесцельно, а потом это значит внести в православное богословие понятие заведомо неточное и двусмысленное. Это было бы все равно, как если бы употреблять полуарианские символы под тем предлогом, что их можно истолковать в православном смысле [62].

Нет нужды вливать вино новое в мехи старые, и никто к ветхой одежде не приставляет заплатки из небеленой ткани.

Употребление этого термина еще и потому не должно иметь места в истолковании догмата Искупления, что в нем так или иначе правда противопоставляется милосердию.

Но «как песчинка не выдерживает равновесия с большим весом золота, так требования правосудия Божия не выдерживают равновесия в сравнении с милосердием Божиим» [63].

«Будь проповедником благодати Божией, — говорит тот же преподобный Исаак Сирский, — потому — что Бог окормляет тебя недостойного, и потому — что много ты должен Ему, а взыскания не видно на тебе, и за малые дела, тобою сделанные воздаст Он тебе великим. Не называй Бога правосудным, ибо правосудие Его не познается на твоих делах. Хотя Давид именует Его правосудным и справедливым, но Сын Его открыл нам, что паче Он благ и благоден. Ибо говорит благ есть к лукавым и нечестивым (Лк. 6, 35). И почему именуешь Бога правосудным, когда в главе о награде делателям читаешь: друже, не обижу тебе... хошу и сему последнему дати, якоже и тебе. Аще око твое лукаво, яко Аз благ есмь (Мф. 20, 13—15). Почему также человек именует Бога правосудным, когда в главе о блудном сыне, блудно расточившем свое богатство, читаешь, что при одном сокрушении, какое явил сын, — отец притек и пал на выю его, и дал ему власть над всем богатством своим? Ибо никто другой сказал сие о Боге, чтобы нам сомневаться о Нем, но Сам Сын Божий засвидетельствовал о Нем сие. Где же правосудие? В том, что мы грешники, а Христос за нас умер? А если так Он милостив, то будем верить, что не приемлет Он изменения» [64].

В искуплении «открывается человеку великое море Божия человеколюбия» [65], здесь «Любовь Христова объемлет нас» (2 Кор. 5, 14).

Уразуметь тайну искупления — значит «уразуметь превосходящую разумение любовь Христову» (Еф. 3, 19). И в этом заключается величайшее теологическое [66] значение искупления, через искупление — спасение мира Сыном Божиим «мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в Нем» (1 Ин. 4, 16).

Учение о любви Божией составляет откровение о Боге, доступное человеку, «ибо только ипостасная любовь есть нечто в Нем постижимое» [67].

«Если познал ты любовь, познал нечто такое, на чем утверждается и то, чего, может быть, ты не знал еще. В том, что разумеешь ты из Писания, открывается любовь, и в том, чего не разумеешь, скрывается любовь же» [68].

6. ВАЖНОСТЬ ПРАВИЛЬНОГО УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ ПРИ ИСТОЛКОВАНИИ ДОГМАТА ИСКУПЛЕНИЯ

«Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55, 9), — говорит Бог через пророка. И «всякий догмат потому и составляет предмет веры, а не знания, что не все в догмате доступно нашему человеческому пониманию. Когда же догмат становится слишком понятным, то есть все основания предполагать, что содержание догмата чем-то подменено, что он берется не во всей его Божественной глубине» [69].

Это основное положение православного богословия, непосредственно зависящее от непостижимости Божией в его Существо, следует всегда иметь в виду при изложении содержания учения об искуплении в «словах человеческой мудрости» (1 Кор. 2, 4).

Но при соблюдении этого условия попытки познания «отчасти» (1 Кор. 13, 12), приближения содержания догматического учения человеческому разуму или, вернее, попытки приближения непостоянного человеческого разума к вечным божественным истинам, могут быть чрезвычайно плодотворны. И святые отцы никогда не отказывались от таких попыток.

И разумение ни одной истины не имеет такого близкого, непосредственного отношения к душе человека, как истины искупления, истины спасения этой души «домостроительным» подвигом воплотившегося, умершего на кресте и воскресшего из мертвых Единородного Сына Божия.

К этому разумению постоянно обращалось благоговейное внимание христианской мысли, святоотеческого богословия.

Истина спасения человека Сыном Божиим для первых христиан и святых отцов была ощутима и очевидна, поэтому при истолковании ее святые отцы искали ответа на вопрос, почему Бог избрал это, а не другое средство для спасения человека.

Признавая неограниченную свободу и бесконечное всемогущество Божие, они всегда утверждали, что Бог имел много других способов спасения человека [70] и лишь «отчасти» проникали в пути Божия домостроительства о мире и человеке.

Как происхождение всякого зла и страдания в мире святоотеческое богословие объясняет и видит в свободе человека [71], а не в Боге, Который «благ по природе, благ от Себя и через Себя», так и ответ на приведенный вопрос они искали в учении о человеке.

В святоотеческом богословии истина искупления изъясняется из учения о Божией любви и человеческой свободе.

«По любви к твари Сына Своего предал Он на крестную смерть. “Тако бо возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть за него на смерть” (Ин. 3, 16) не потому, что не мог искупить нас иным образом, но Он научил нас тем преизобилующей любви Своей; и смертью Единородного Своего Сына приблизил нас к Себе. А если бы у Него было что более драгоценное, и то дал бы нам, чтобы сим приобрести Себе род наш. И по великой любви Своей не благоволил стеснить свободу нашу, хотя и силен Он сделать это, но благоволил, чтобы любовью собственного нашего сердца приблизились мы к Нему» [72].

Учение о свободе человека и о Боге, хранящем «черту образа Своего» (митрополит Филарет (Дроздов)) в самом спасении человека, составляет существенное отличие православного богословия от инославного:

«Свобода в человеке важнее сущности» [73]. Она есть «самое лучшее, что даровано ему от Бога» [74].

«Как Бог свободен и творит, что хочет, так свободен и ты» [75].

«У Бога нет насилия» [76]. «Бог, будучи беспределен в благости, желает нам всякого блага и дарует, не нарушая самого существенного преимущества — нашего свободного произволения» [77].

Подобных свидетельств можно привести значительно больше. Им полностью соответствуют и высказывания наиболее выдающихся русских богословов — митрополита Филарета (Дроздова) и Патриарха Сергия (Страгородского):

«Человек сотворен по образу Божию. Важная черта образа сего положена в его воле: и есть разумная свобода, отличающая человека от низших созданий Божиих, образа Божия не имеющих. Посему Бог хранит ненарушимую свободу воли, храня в ней черту образа Своего» [78].

«Благодать, хотя и действует, хотя и совершает все, но непременно внутри сознания и свободы. Это основное православное начало, и это не нужно забывать, чтобы понять учение Православной Церкви о самом способе спасения человека» [79].

Другим «православным началом», имеющим не менее важное значение для понимания истины искупления и о котором также не следует забывать, является учение о таинственном единстве человеческого рода в Адаме и о новом единстве во Христе — в Адаме Втором.

От посланий апостола Павла и до «Пространного Катехизиса» во всех православных истолкованиях догмата Искупления переход греха прародителей и спасение всех во Христе объясняется этим единством.

Но до тех пор пока эта истина излагается в юридических терминах вменения греха не согрешившим потомкам и усвоения искупительных заслуг верующими, до тех пор пока единство человеческого рода представляется только как единство физического происхождения, объяснения эти вызывают и будут вызывать множество недоуменных вопросов.

Не повторяя изложенного ранее, следует заметить, что святые отцы под единством всех в Адаме понимали нечто более реальное и более таинственное, чем единство происхождения.

Адам — «целый Адам» есть весь род человеческий и грех Адама — грех всех людей. «Поелику в состоянии невинности все люди были в Адаме, то как скоро он согрешил, согрешили в нем все, и стали в состоянии греховное» [80].

Поэтому грех Адама является грехом каждого человека, и церковь исповедует это от лица всех усопших в заупокойном богослужении [81].

Утрата этого единства, рассечение «целого человека», является следствием первородного греха, недостаточно отмечаемым в догматических руководствах.

В этой утрате заключается разрушение человеческой природы силой греха — тлением не в меньшей степени, чем в смертности отдельного человека, потере невинности и склонности ко греху.

Поэтому исцеление этого смертельного недуга, восстановление единства человечества есть действие спасительного домостроительства Христова на человека: «Главное в спасительном домостроительстве во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить первобытное единство, подобно тому как наилучший врач целительными средствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части» [82].

Это новое единство человека во Христе — Новом Адаме — есть Церковь, и все верующие составляют в Церкви... «одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28), «члены одного тела» (1 Кор. 12, 12). Это единство имеет свое выражение в Евхаристии. «Единородный определил некоторый изысканный, подобающей Ему премудростью и советом Отца, способ к тому, чтобы и мы сами сходились и смешивались в единстве с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, — именно: в одном теле, очевидно Своим Собственным, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия, делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, — и мы отдельные члены по пониманию Павла» [83].

При таком понимании единства человека в Адаме и во Христе — в Церкви, не может быть вопроса ни о вменении греха или наследовании греха — «не согрешившими» потомками, ни об «усвоении искупительных заслуг». В Адаме люди все согрешили и спасаются не «заслугами», а Самим Христом, объединяющим в Себе, в Церкви, новый род человеческий [84].

Учение о единстве человеческого рода никогда не отвергалось в православном богословии, но его также затемняло заимствование различных теорий и объяснений от инославия.

Поэтому такое влияние имели в русском богословии сочинения Владимира Соловьева и митрополита Антония (Храповицкого), содействующие сосредоточению внимания на этой истине Православия.

Но, как это было уже отмечено, сочинения обоих авторов не были свободны от ряда ошибок и неточных выражений [85], и учение о единстве человечества не получило еще в русском богословии соответствующего более точного выражения [86].

Искать правильную терминологию для выражения этой истины следует только в церковной традиции, в богословии святоотеческом, а не в отвлеченных построениях нецерковной философии и мистики (учение о Софии).

Если человек есть «образ вечного бытия Божия», то единство человечества и множественность отдельных индивидуальностей может быть выражена в тех же терминах единства природы при различии Лиц, что и в Первообразе.

Такое различие в человеке личности и природы имеется и у святых отцов, и в русском богословии [87].

Но чрезвычайно важно отметить значение здесь Ороса Халкидонского Собора, утверждающего это различие, где один и тот же термин — «единосушие» употреблен по отношению к Божеству и к человеку: «Последующие божественным отцем, все единогласно поучаем исповедывати Единого и Тогожде Сына Господа нашего Иисуса Христа, совершенна в Божестве и совершенна в человечестве, истинно Бога и истинно человека. Тогожде из души и тела единосущна Отцу по Божеству и единосущна нам по человечеству» [88].

Если Христос единосущен нам по человечеству, и мы Ему, то люди и между собой единосущны. И соотношение лиц и природы в человеке можно мыслить таким же, как и в Боге.

Между образом и Первообразом есть нечто общее и нечто отличное: общее в «неизглаголанном различии Лица от природы», а отличное в «тленности», разрушимости природы человека. «Обветшание» природы человека, разрушение единства человека есть следствие греха Адамова. Отсюда нечувствие общего единства отдельными людьми после падения.

Поэтому «обновление естества» Христос совершает в искуплении и устроит новое единство человечества — Церковь по Тому же вечному Образу: «Да будут едино, как Мы Едино» (Ин. 17, 22).

В учении о единстве человечества, в нахождении правильных понятий и богословской терминологии для выражения этого учения заключается не только уяснение истины искупления, но и разрешение других проблем современного богословия.

Исследование прошлого способствует уяснению настоящего.

Внимательное изучение развития русской богословской науки позволяет автору высказать твердую уверенность и не менее твердое убеждение, что развитие это не закончено и что оно должно направляться по пути, указанному церковной традицией и богословием святоотеческим.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа на псалом шестой. Творения, т. V. С. 49.
2. *Преподобный Марк Подвижник*. Нравственно-подвижнические слова. М., 1858. С. 190.
3. *Архимандрит Сергей (Страгородский)*. Православное учение о Спасении. 3-е изд. СПб., 1913. С. 144.
4. Например, у того же профессора Пономарева (*Профессор П. Пономарев*. Идея спасения как основной принцип христианского вероучения // Православный собеседник. 1912. № 1) искупление понимается как избавление «от греха, смерти и гнева Божия» и утверждается необходимость «примирения Бога и людей», как отдельного момента, последующего за очищением.
5. Из письма Патриарха Сергия (Страгородского) митрополиту Елевферию (Богоявленскому) от 31 октября 1935 г. В соответствии с этим значение юридической теории в богословии можно представить по аналогии со значением Птолемеевой системы в астрономии. Исходя из ошибочного положения — представления земли центром солнечной системы, астрономы прежних времен путем сложных вычислений большого количества дополнительных планетных эпициклов («посредствующих актов») «не чувствовали неудобства» при определении движения планет, времени затмений и так далее.
6. Там же.
7. Образец такого рода богословия был представлен не так давно в «Журнале Московской Патриархии»: «Искупление совершал Сам Бог. Он выкупил Израиля у Себя Самого и “ради Себя Самого”, так как только Израиль был у Него избранным и возлюбленным народом. В “выкуп” за Израиля Бог отдавал Себе другие народы, возлагая на них, вместо Израиля, наказание за грехи или преступления Израиля» (И. Айвазов. Догмат Искупления // ЖМП. 1951 № 1. С. 69). По поводу этого рассуждения следует только повторить слова Оригена, сказанные в защиту христианского учения против Цельса: «Цельс не понял этого учения, получив сведения “от простецов”, которые поняли слова Писания буквально» (Contra Celsum VII, 32. См.: «Die Griech Soterifist der erste drei Jahrhundert». Origenes B-d 2. 1pz. 1899. S. 182).
8. *Митрополит Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. Т. 1. Изд. 4, 1883. С. 101.
9. Эти возражения большей частью не выходили за пределы простой брани: обвинений в рационализме, толстовстве, либерализме и так далее.
10. Немецкий перевод ответа Константинопольского Патриарха Иеремии лютеранам (Jngolstadt 1583) назван «Приговор Восточной Церкви над Аугсбургским Исповеданием». На титульном листе имеется любопытный эпиграф: «Всем любящим истину и правую веру во Христа полезно и необходимо прочитать».
11. См. статью: *Профессор Н. Беляев*. Пелагианский принцип в римском католицизме // Православный собеседник. 1883. Т. I и другие подобные издания.
12. См.: *Патриарх Сергий (Страгородский)*. Учение о Спасении. С. 51 — «Не от Filioque католичество, а наоборот... не от папства произошло извращенное католическое жизнепонимание, а от этого последнего папство» (Там же. С. 4). Тенденциозность замечания профессора А. Вуковского о «чисто рационалистических воззрениях» Патриарха Сергия очевидна.
13. Отрицающее церковную традицию протестантское «богословие» может быть только либеральным. Понятие «ортодоксального протестантизма» вообще противоречиво. Тем более нет

оснований отдельно от католической рассматривать «ортодоксальную» протестантскую сотериологию, усвоившую в различных вариантах ту же юридическую теорию.

14. В дополнение и обоснование этих выводов автором составлен краткий очерк: Обзор истолкования догмата Искупления в католическом и протестантском богословии. См.: Приложение (вся работа «Догмат Искупления...» вместе с Приложением будет опубликована отдельной книгой в ближайшем будущем — Ред.).

15. См. указанное Приложение.

16. Рассматриваемые по этому принципу попытки изложения учения об искуплении протоиерея П. Светлова, профессора Несмелова, профессора Тареева и протоиерея С. Булгакова определяются как отклонение от основного направления русского богословия изучаемого периода. Причем отклонение от следования святоотеческому богословию проявилось как приближение их содержания к «богословию» протестантскому. У протоиерея П. Светлова — в заимствовании протестантских попыток смягчения юридической теории путем различения объективной и субъективной сторон в искуплении. У профессора В. Несмелова — в самом «методе философской спекуляции», применяемом для богословского истолкования догмата Искупления. У профессора М. Тареева — в усвоении «субъективно-морального», чисто психологического истолкования искупления от ричлианства. У протоиерея С. Булгакова — в усвоении протестантского понимания кенозиса и крайних юридических воззрений протестантской схоластики XVII в.

17. См.: Профессор Н. Н. Глубоковский. Православие по его существу. СПб., 1914. С. 11—12.

18. Митрополит Филарет (Дроздов). Слова и речи. Т. 1—5. М., 1873—1885. (По этому изданию приводятся все цитаты, страницы указаны в основной монографии).

19. Святой Иоанн Дамаскин. Точное Изложение Православной Веры. Кн. 3, гл. 27. См. Полное Собрание Творений. Т. I. СПб., 1913. С. 293.

20. Католические богословы могут доказывать, что этих положений не отрицает католическое богословие и что понятие о возрождении человека здесь также имеется. Не возражая против этого, следует заметить, что если не содержание католического вероучения, то схоластическая терминология, в которой это содержание находит свое неудовлетворительное выражение, безусловно противоречит православному учению о Боге и о Спасении.

21. См., например, в «Окружных Посланиях» Константинопольского и других Восточных Патриархов от 6 мая 1848 года и августа 1895 года по поводу папских энциклик о соединении церквей.

22. Такой анализ был произведен по отношению ко всем рассмотренным произведениям, хотя это и не везде было отмечено.

23. См.: Н. N. Oxenham. «Le Principe des Developpements Theologiunes». P. 1909. P. 57.

24. См.: Митрополит Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Изд. 4. Т. I. С. 37—65. Этому делению следуют протоиерей Малиновский и И. Николин. В системе архиепископа Филарета (Гумилевского) деления на периоды нет, у епископа Сильвестра (Малеванского) деление другое.

25. «Догматическое Всеоружие» Паноплия Евф. Зигабена, «Сокровище Православной Веры» Никиты Хониата и «Церковные Разговоры» святого Симеона Солунского.

26. В системах архиепископа Филарета (Гумилевского) и епископа Сильвестра (Малеванского) в большинстве разделов после изложения учения святых отцов приводятся мнения различных схоластов и даже протестантских «богословов», что было бы уместно только в курсах богословия сравнительного, но не при положительном изложении учения православного.

27. Разрыв культурных связей с Восточной Церковью начался задолго до разрыва общения. Самое «разделение церквей» объясняется, в известной степени, этим предшествующим разрывом. Не зная греческого языка, схоласты не знали и не могли использовать творений греческих отцов. Известно, например, что даже Фома Аквинат пользовался компендиумом, в котором находились выдержки из подложных произведений древних отцов и так далее.

28. «Tout Occidental» — по выражению католического богослова Ривьера. См.: Приложение к основной диссертации.

29. Большая самостоятельность в изучении святых отцов у профессора П. Пономарева по сравнению с исследованиями протоиерея П. Светлова и священника И. Орфанитского отразилась на его выводах.

30. Пример такого искажения можно указать в системе митрополита Макария (Булгакова). В подтверждение своего известного положения — «Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил Своею кровию долг и вполне удовлетворил Правде Божией за наши грехи, которого мы сами уплатить были не в состоянии...» — митрополит Макарий приводит большую цитату из Творений святителя Григория Богослова: «За каждый наш долг воздано особо Тем, кто превыше нас; и открылось новое таинство — человеколюбивое Божие смотрение о падшем чрез непослушание. Для сего рождение и Дева, для сего ясли и Вифлеем; рождение вместо создания, Дева вместо жены, Вифлеем вместо Эдема, ясли вместо рая, малое и видимое вместо великого и сокровенного... Для сего Иисус приемлет

крещение и свидетельство свыше, для сего постится, бывает искушаем и побеждает победившего. Для сего изгоняются демоны, исцеляются болезни и великое дело проповеди поручается малым и совершается ими... Для сего древо за древо и руки за руку; руки мужественно распростерты, за руку, невоздержно простертую; руки пригвожденные за руку своевольную; руки совокупляющие во едино концы мира, за руку извергнувший Адама. Для сего вознесение на крест за падение, желчь за вкушение, терновый венец за худое владычество, смерть за смерть» (Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 152). В таком виде значение имеют начальные положения: «за каждый наш долг» и последняя часть «древо за древо — смерть за смерть», и как будто подтверждается положение автора об уплате долга смертью и страданиями.

Но нужно обратить внимание, что Святитель говорит о врачевании падшего человека чрез «новое смещение — Бог и человек — единый из Божества и человечества и чрез то и другое. Для сего Бог и примесился к плоти. (Святитель начинает ряд повторений — “для сего”)... Для сего ветхое заменено новым; страданием возван страдавший», далее следует приведенная цитата, которую митрополит Макарий оборвал до окончания фразы: «смерть за смерть, тьма для света, погребение за возвращение в землю, воскресение для воскресения. Все сие было для нас Божиим некоторым детоводительством и врачеванием нашей немощи... и так далее. Снесение с контекстом показывает, что, по мысли Святителя, все исполнил Христос для врачевания человека, а не для уплаты долга Правосудию Божию. (Ср. Творения Святителя Григория. Ч. I. С. 31—32. Изд. М., 1843).

31. См.: Священник В. Рыбаков. Историческая справка о Константинопольском соборе 1156 г. Странник. 1914. № 3.

Архиепископ Арсений. Николай Мефонский, епископ XII века, и его сочинения. Христианское чтение. 1882. № 7—10, 1883. № 1—4.

Акты собора приведены Никитой Хониатом (Patr. Migne S. 9. T. 140), а также в Specilegium Romanum (O. 10. R. 1844).

О соборе упоминают профессора Лебедев и Успенский. Очерки Византийской образованности. См. также: Hefele. T. V и др.

32. Столкование искупления Николая Мефонского излагает священник И. Орфанитский (Историческое изложение. С. 140—193), но даже не упоминает о Соборе 1156 года и сочинениях, написанных по поводу указанных споров.

33. См.: Христианское чтение. 1883. № 3—4. С. 313.

34. Там же. С. 309.

35. «У Трех Лиц по единой сущности одно и действие, и хотение, а посему — одно овсяние и одно примирение Единого и Триипостасного Бога». Там же. С. 326.

В творениях древних отцов имеются выражения «Жертвы Отцу», но их следует понимать в смысле «домостроительного» принятия по святителю Григорию Богослову, потому, что под именем Отца, когда не было противопоставления другим Ипостасям, часто понимался Бог во Святой Троице.

36. Христианское чтение. 1883. № 3-4. С. 324-328.

37. Ульман. См.: Священник И. Орфанитский. Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М. 1904. С. 190—191.

38. В 1915 году в Санкт-Петербургской Духовной Академии было написано курсовое сочинение В. Смирновым «Николай Мефонский и его богословие», остается пожалеть о его утрате.

39. См.: Отзыв о сочинении священника Л. Архангельского на тему «Идея спасения в живом церковном сознании по богослужению двенадцатых праздников». Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1912. С. 187.

В 1951 году студентом Московской Духовной Академии Г. И. Шиманским было представлено курсовое сочинение на тему «Православное учение о спасении по богослужебным книгам». Дальнейшая разработка этой темы имеет чрезвычайно важное значение. Это сочинение должно восполнить досадный пробел в русской богословской науке.

40. «Мистика выступает у нашего автора, — говорит западный исследователь сочинений Николая Кавасилы, — не изолированно и не враждебно по отношению к церковному учению и культуре, но в мирном соединении с ними. Разрушительное воздействие мистики на догму и разрыв с нею наступают только на Западе» (W. Gass. «Die Mystik des Nik. Cabasilus». 1899 O. V. Leipzig).

41. «Ибо истина не поддается отвлеченным понятиям» (Святой Иринеи Лионский. Сохранившийся фрагмент (34). Сочинения. СПб., 1900. С. 542), и святые отцы «оставляли диалектику у входа в Церковь» (Святитель Григорий Богослов. Творения. Ч. IV. Изд. 1889. С. 32). Тем более невозможно заимствование разума этой истины из отвлеченных построений богословия инославного, отсюда, где самая действительность истины спасения представляется сомнительной.

42. Совершенно неуместно поэтому оставление без внимания в богословских исследованиях аскетических творений святых отцов-подвижников. Плодотворность их изучения можно видеть в исследованиях Патриарха Сергия (Страгородского), архиепископа Гурия (Степанова) и других.

43. Экзегезис в современной западной богословской науке, преимущественно протестантской, сводится в настоящее время к сложнейшему филологическому анализу, установлению правильного чтения и перевода, разумению одной буквы, но не духа Священного Писания.

44. См.: «Окружное Послание Восточных Патриархов» от 6 мая 1848 года. Пункт 21. СПб., 1859. С. 43.

45. Неправильное понятие о Боге проявляется в истолкованиях, сохраняющих юридическое понимание искупления. Что же касается истолкований «либерально-протестантских», то в них догматическое учение о Боге открыто отрицается. В богословии, хотя бы только претендующем на название православного, появление таких истолкований невозможно. Автор системы, наиболее приближающейся в русском богословии к либерально-протестантскому, профессор М. Тареев считал необходимым многократно оговариваться и подчеркивать, что его система не выходит из границ обязательного догматического учения.

46. Другой причиной указанного противоречия между отдельными трактатами может быть заимствование этих трактатов из разных систем и соответствующие «исправления», что часто имело место в русском «школьном» богословии.

47. Митрополит Макарий (Булгаков). Указ. соч. Т. 2. С. 11.

48. К этому рассуждению полностью применимо сравнение Штрауса с «параллелограммом сил» Ньютона, где Божественная Любовь сама по себе требовала помилования, Божественное Правосудие, также само по себе, беспощадного наказания виновных, а из взаимодействия обоих сил получается в результате диагональ сатисфакции.

49. Это разделение свойств и действий особенно проявилось у А. Беляева в его работе «Любовь Божественная».

50. Святой Иоанн Дамаскин. Точное Изложение Православной Веры. Кн. I. Ал. X (См.: Полное Собрание Творений. Т. I. СПб., 1914. С. 177).

51. Там же. Кн. I. Гл. XIV. С. 185—186.

52. В трактате о Боге митрополит Макарий избегает такой ошибки: «Кто не знает, — цитирует он святителя Григория Нисского, — что естество Божие, в чем бы ни состояла Его сущность, есть едино, просто, несложно и отнюдь не может быть представляемо в виде какого-либо многообразного сочетания? Но так как человеческая душа, вращающаяся долу и погруженная в земное тело, не в состоянии разом объять искомого (Бога), — то она и восходит к непостижимому естеству многообразно и многократно посредством многих умопредставлений, а не может одною какою-либо мыслию постигнуть сокровенное» (Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 149).

53. Творения издания Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1912. Т. 2. С. 100. Определение Правды Божией в школьных системах, как «такого свойства, по которому Он воздает всем нравственным существам каждому по заслугам, а именно: добрых награждает, а злых наказывает» (митрополит Макарий. Указ. соч. Т. I. С. 140 ; ср. архиепископ Филарет. Указ. соч. Ч. I. С. 59) нельзя считать бесспорным. В русской богословской литературе имеются и другие определения: «Нормы жизни» (архиепископ Гурий), «Неизменности Божией в отношении к человеку» (архиепископ Андрей), «Правда Божия — есть единственно возможная форма божественной любви к свободной твари, которая требует, чтобы сам человек участвовал в деле устроения своего блага», «Правда и Милость Божия» (священник М. Горский), (см. также у профессора Пономарева и так далее). Святоотеческое понимание Правды Божией не допускает противопоставления ее любви: «Правдою он (Давид) называет здесь человеколюбие; и во многих местах Писания Правда употребляется в этом значении, — и весьма справедливо» (Святой Иоанн Златоуст. Творения. Т. V. СПб., 1899. С. 501). Святой Исаак Сирский говорит: «Не называй Бога правосудным, ибо правосудие Его не познается на делах твоих» (Слова Подвижнические. 1911. С. 430).

54. См.: Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 137—138. К святоотеческим свидетельствам, приводимым митрополитом Макарием, см. еще: «Любовь есть не имя, но Божественная сущность, сообщаемая и непостижимая и совершенно Божеская» (Святой Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад. 1917. С. 220). «Бог есть любовь по существу и самое существо любви. Все Его свойства суть облачения любви, все действия выражение любви» (Митрополит Филарет. Указ. соч.).

55. См.: Крест Христов. С. I. Прим. 305 и 53. В дальнейшем автор «договаривается» (Ср. «Мы договорились». С. 432) до того, что «Христос, взявший на Свою ответственность человечество и воспротивившийся этим, по мысли апостола Павла, (?) Отцу» (С. 44). «Это непокорство Сына и есть то, что называется ходатайством» (С. 353). «Теперь Отец уже не мог предать суду тварь, Он осудил бы Своего Возлюбленного Сына. Напротив, теперь Его любовь Сына должна была перейти на тварь, принятую Сыном» (С. 35) — и так далее.

56. Возражая на такие попытки «исправить ошибку всей древней Церкви», протоиерей Светлов в конце концов глубокомысленно соглашается: «Это действительно так и есть: здесь мы опять наталкиваемся на тайну» (См.: Крест Христов. С. 43—45 и прим. 2 на С. 45).

57. См.: Послание Патриарха Сергия от 7.XII.1935, № 135.

58. *Святой Иоанн Дамаскин*. Точное Изложение Православной Веры. Кн. 1. Гл. 1. Цит. изд. С. 162 — мысль заимствована от святителя Григория Богослова и других отцов.

59. А. Горноднов так резюмирует понимание митрополитом Филаретом свойств Божиих: «В ряду свойств Божиих можно найти два основных свойства: это — беспредельность или беспредельное совершенство и любовь» (Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита Московского. С. 53).

Интересный и заслуживающий внимания опыт можно видеть в статье священника М. Горско-го «Правда и милость Божии в домостроительстве спасения человека» (Вера и Церковь. 1905. № 2 и 3).

60. «Одна и та же фраза: искупление есть удовлетворение Правде Божией имеет разный смысл в юридической и нравственной теориях искупления, — говорит профессор П. Пономарев. — В юридической она значит: искупление есть возвращение Богу чести, восполнение какого-то недостатка в Боге, — в нравственной теории она значит: искупление есть исполнение, осуществление Правды Божией, определившей, чтобы спасение совершилось через страдания». О первом значении автор говорит, что его «нельзя назвать точно передающим учение Священного Писания об искуплении», а второе далеко не отличается точностью (См.: О спасении. С. 168).

Архиепископ Феофан (Быстров) находит, что в изложении учения об искуплении возможно говорить об оскорблении Божиим, гневе Божиим и об удовлетворении, но «с упразднением всего дольнего в них и с преложением в высшее духовное значение».

Употребление этого термина архиепископом Гурием (Степановым) в соединении с понятием Правды Божией как «нормы жизни» вносит в него неопределенность.

Наконец, и у Патриарха Сергия имеется выражение: «Она (Правда Божия) удовлетворяется только тем, что грешник перестает быть грешником и делается праведником» (Письмо от 24/VI 1934 года), но здесь понимание «удовлетворения» в корне противоречит общепринятому — юридическому.

61. «Il n'arus de correspondant en grei». (Sabatier oreit. p. 94). Аналогичное мнение профессора К. Нолл'а см. в основном издании.

62. «Малейшая неправда в представлении объективной стороны нашего спасения должна роковым образом отразиться на всем строе нашей жизни» (см.: *Священник М. Горский*. Указ. статья в журнале «Вера и Церковь». 1905. № 2. С. 182).

63. *Святой Исаак Сирский*. Слова Подвижнические. Изд. 1911. С. 420.

64. Там же. С. 430—431.

65. *Святой Иоанн Дамаскин*. Точное Изложение Православной Веры. Кн. 3. Гл. 1. С. 241.

66. Теологическое — в прямом смысле учение о Боге, о богопознании, а не в смысле действия на Бога, как у профессора Пономарева.

67. *Святой Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны. 1917. С. 220. Ср. «По величию Божию нельзя познать Его, ибо невозможно измерить Отца, а по любви Его — ибо оно ведет нас чрез Слово Его к Богу — мы, когда Ему повинемся, всегда познаем, что есть столь великий Бог, и Он Сам по Себе устроил, избрал и украсил и содержит все, а во всем и нас и этот наш мир» (Сочинения святого Иринея епископа Лионского. Против ересей. Кн. 3. Гл. 20. СПб., 1900. С. 363).

68. Проповеди блаженного Августина. Пер. Д. Садковского. Сергиев Посад. 1913. Беседа «О любви». С. 67.

69. Письмо Патриарха Сергия к митрополиту Елевферию от 24/VI—1934 года. В том же письме Патриарх Сергий называет юридическую теорию такой попыткой полного истолкования догмата Искупления посредством ограниченных построений человеческого разума.

70. Святоотеческие свидетельства приведены митрополитом Макарием (Указ. соч. Т. 2. С. 17—19).

71. Изложение учения об искуплении занимает центральное положение во всех попытках христианской теодицеи, которая, в свою очередь, основывается на том положении, что причины зла и страданий в мире заключаются не в Божественном творчестве, а в свободной воле твари. «Вопрос о свободе этого другого (человека по отношению к Богу) не есть какая-либо частность в христианстве, — это вопрос об отношении к Богу мира в его целом» (Е. Трубецкой. Смысл жизни. С. 43; см. также С. 150 и другие).

Патриарх Сергий «вместе с Церковью понимает уничтожение Бога при творении (кеносис) в том смысле, что Всемогущий нисходит до самоограничения, полагая рядом со Своею творческой волей свободу самоопределения тварных духов... Он остается верен самоограничению, по которому Он благоволил как бы связать Себя при создании свободных тварей» (Указ Московской Патриархии от 7 сентября 1935 года № 1651 по поводу учения протоиерея С. Булгакова. См.: О Софии Премудрости Божией. Париж, 1935. С. 12 и 13).

72. *Святой Исаак Сирский*. Слова Подвижнические. С. 207.

73. *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Колоссянам. Т. XI. С. 421.

74. *Святой Мефодий Олимпиский*. Полное Собрание Творений. СПб., 1905. С. 189.

75. *Святой Макарий Египетский*. Духовные беседы послания и слова. Беседа 15. № 21 (Изд. 4. 1904. С. 121).

76. *Святой Ириней Лионский*. Против ересей. Кн. 3. Гл. 37. (Сочинения. СПб., 1900. С. 429).

77. *Н. Кавасила*. Семь слов о жизни во Христе. Слово 2.102 (М., 1874. С. 43—44).

78. *Митрополит Филарет (Дроздов)*. Слова и речи. Т. 5. С. 124. Даже для воплощения Слова, по мысли святителя, нужно было свободное согласие Пречистой Девы: «По малой мере человеческой несколько тысяч лет ожидало сие дело согласия Девы, чтобы могло совершиться» (Т. 4. С. 440, ср. Т. 5. С. 122).

79. *Патриарх Сергий (Страгородский)*. Учение о Спасении. С. 155. Предупреждение Патриарха Сергия не было излишним для русского школьного богословия при усвоении юридического понимания искупления. В его протестантском варианте и истолковании догмата Искупления из «соотношения свойств в Боге» учение о свободе человека хотя прямо и не отрицается но понимание его значения неприметно утрачивается.

«Человек, — по известному афоризму Лютера, — это колесница, на которой до падения ездил Бог, а после падения дьявол» (М. Горский. Цит. статья. С. 194). При таком понимании человека внимание «истолкователей» догмата Искупления переносится на примирение в Божестве противоречивых свойств милости и правосудия. Но искажение православной истины о человеке отражается и на учении о Боге. При отрицании свободы человека вносится необходимость и в Само Божество.

80. Православное исповедание. Ч. 1. Ответ 24. М., 1900. Пр. 25. Можно привести ряд изречений святых отцов, подтверждающих это положение:

Блаженный Августин: «Сам Адам — это есть весь род человеческий». «Все разорили завет Божий в том одном человеке, в котором все согрешили» (Творения. Ч. II. Киев. 1912. С. 252. Ч. 5. 1917. С. 190).

Святитель Григорий Богослов: «Бессмертный, став смертным, пришел чрез Матерь-Деву, чтобы целому спасти целого человека... Чрез преступное вкушение пал целый Адам. Все мы, участвовавшие в том же Адаме, и змием обольщены, и грехом умершвлены, и спасены Адамом небесным» (Творения. Изд. 3. Ч. IV. С. 203. Ч. VI. С. 142).

Святитель Амвросий Медиоланский: «Адам в каждом из нас: в нем согрешило человеческое естество» (Цит. по Догматическому богословию митрополита Макария. Т. 1. С. 502).

Святой Симеон Новый Богослов: «Адам тот и другой совмещают в себе весь человеческий род». (Слово 34. Параграф 3. Вып. I. М., 1892).

81. «Древле убо от несущих Создавый мя и образом Твоим Божественным почтый, преступлением же паки мя возвративый в землю, от нея же взят бы, на еже по подобию возведи древнюю доброту возобразится» (Тропарь по непорочных).

«Рая жителя и делателя в начале мя учинил еси: преступивша же Твою заповедь изринул еси» (Канон. Глас 6. Песнь 1. Слава).

82. Творения святителя Василия Великого. Изд 3. Ч. 5. С. 391. См. также вышеприведенные слова Н. Мефонского: «В том состоит примирение наше между собою и всех с Богом, чтобы мы были одним телом и одним духом во Христе» и так далее.

83. *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 15. СПб., 1912. С. 109—110.

84. Существенным действием таинства Крещения, Миропомазания, Покаяния и Евхаристии является преодоление растлевающей человека силы греха, соединение со Христом и сообщение Новой жизни человеку грешнику.

85. Глубокие и верные в своей основе мысли не находили у митрополита Антония правильного богословского выражения. Эти «особенности» его изложения не всеми замечаются и до настоящего времени.

Иеромонах Софроний в статье «Единство Церкви по образу единства Святой Троицы» (Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1950. № 2—3. С. 15, примечания) говорит: «Одним из лучших выражений учения Церкви о единстве естества человеческого по образу единства естества Святой Троицы являются ранние сочинения митрополита Антония (Храповицкого): «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» и «Нравственная идея догмата Церкви»».

Автор «рекомендует» непременно ознакомиться с этими чрезвычайно высокого достоинства произведениями русской богословской мысли.

Основная мысль этих статей митрополита Антония правильна, но выражена она так, что допускает серьезные возражения. От внимательного чтения первой статьи создается впечатление, что автор от постижения (человека) делает попытку познания непостижимого (Тайны Святой Троицы), тогда как следовало бы, сохраняя основную мысль от непостижимости тайны Святой Троицы, указать на таинственность образа Божия — естества человеческого.

Во второй статье (Собрание Сочинений. Т. 2. Изд. 2. 1911. С. 24) автор для определения единства человеческого естества употребляет термин «слияние всех воедино» и повторяет это выражение в ряде других своих статей (Там же. С. 53, 88, 106).

Если человечество «образ вечного бытия Божия», то единство его также неслиянно, как неслиянно единство Лиц Святой Троицы.

Понятие «неслиянного единения» всегда отличает православное богословие и православную мистику от всяких ложных догматических систем и подделок неправославной мистики.

86. Кроме указанных в настоящем исследовании сочинений митрополита Антония, В. Троицкого (архиепископа Иларiona) и Е. Трубецкого, следует отметить статью *П. Левитова* «Обоснования вменения первородного греха Адамова всему человечеству» (Вера и Церковь. 1905. № 10), главу из 2-й части исследования *В. Мышцына* «Учение Павла о законе дел и законе веры» и другие.

87. В названном труде профессора В. Мышцына и в трудах Владимира Лосского.

88. Текст по «Книге Правил».

АЛЕКСЕЙ ХОМЯКОВ: УЧЕНИЕ О СОБОРНОСТИ И ЦЕРКВИ¹

1

Мысль философа должна выражать его жизненный мир, *Lebenswelt*². Будь это условие единственным, что требуется от философии, — русские философы всегда были бы в ней в числе виднейших фигур, а А. С. Хомяков был бы меж ними из самых первых. Мы не раз уже отмечали прямое и тесное соответствие, цельное единство его мысли и его жизни. Однако одно это единство еще не обеспечивает, увы, зрелой философии. Больше того, кружково-салонная среда скорее мешала углублению мысли, уводя от строгих задач создания понятий и метода. Мысль Хомякова на славянофильском этапе — лишь «кружковая философия», где выдвигаются свежие, порой плодотворные идеи, однако их совокупность складывается разве что в идеологию, но отнюдь не в полноценное философское или богословское учение. Религиозно-богословский дискурс здесь, по сути, отсутствует, философский же пребывает на обрывочном и довольно дилетантском уровне.

Затем наступает, однако, новый, зрелый этап; и в его стимулах, истоках мы снова видим единство мысли и жизни. Для Хомякова высшие ценности, движущие начала существования — не в отвлеченном мышлении, а в «жизни», в живом «великом организме», которому принадлежит человек и которым для него самого была православная Русь. Поэтому его мысль побуждается к развитию не проблемами теории, а жизненными запросами, которые, по пресловутой воинственности его духа, виделись ему большей частью в полемической плоскости — в защите прав, отстаивании смысла и ценности «великого организма». И в ходе событий на первый план в этих полемических задачах все больше выходит религиозные и богословские вопросы, а обсуждение их приобретает глубину, весьма превосходящую уровень дилетантского и кружково-салонного дискурса. Центральную роль в этом переходе сыграл один биографический эпизод — переписка Хомякова с диаконом англиканской церкви Уильямом Пальмером (1811—1879).

Принадлежавший к известному «оксфордскому движению»³, стремившемуся внедрить в основания англиканства еклесиологию и Предание единой Церкви до разделения, Пальмер в вопросах догматики и богослужения был полным сторонником Православия. Особую симпатию его вызывали Русская Церковь и Россия, где он побывал в 1840—1843 гг., и с 1840 г. он начинает многолетние попытки перехода в Православие. По разным причинам, отчасти принципиальным, отчасти формально-бюрократическим, попытки остались безуспешны, и в 1855 г. Пальмер перешел в католичество. В 1844 г. Хомяков обращается к Пальмеру с письмом, где говорит о современном состоянии проблемы соединения церквей (поводом для письма было изъяснение благодарности за сделанный Пальмером перевод стихотворения Хомякова). Завязавшаяся богословская переписка (на английском языке) продолжалась

¹ Публикуемый текст — вторая (богословская) глава неопубликованной работы автора о А. С. Хомякове. Необходимые места из главы I, на которые опирается текст, приводятся в сносках. — *Ред.*

² Одно из понятий в феноменологии Э. Гуссерля. — *Ред.*

³ Об оксфордском движении см.: *Соловьева Т.* Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии // *Альфа и Омега.* № 3(25). 2000. С. 334—353. — *Ред.*

⁴ См. *Birkbeck W. J.* Russia and the English Church during the last fifty years. Vol. 1. London, 1895.

до 1854 г.; ее опубликованный состав¹ включает 12 писем Хомякова и 8 писем Пальмера. В этой переписке для Хомякова «открылся уровень дискуссии, к которому не могли подойти близко ни в западных, ни в славянофильских салонах»¹. Автор этих слов, комментатор последнего издания писем к Пальмеру, проницательно замечает также, что вначале Хомяков не был подготовлен к такому уровню. Переписка оказалась для него стимулом, толкавшим к углублению богословской мысли — прежде всего в темах экклезиологии и межконфессиональных отношений. То была своеобразная лаборатория его религиозной мысли; здесь можно проследить генезис тех идей и тем, которые затем разрабатываются в его богословских произведениях.

Корпус этих произведений отнюдь не велик. В их число входят: «Церковь одна» (1845?), краткий текст, часто называемый «катехизисом Хомякова» и тезисно излагающий учение о Церкви и таинствах; три полемические брошюры (1853, 1855, 1858), обращенные к западному читателю; пространное письмо к М. Бунзену, немецкому переводчику Библии (1860); кроме того, наряду с письмами Пальмеру, сюда примыкает и ряд не столь крупных писем религиозно-богословского содержания. Брошюры и письмо Бунзену написаны по-французски, так что единственный богословский труд Хомякова на родном языке — «Церковь одна», труд небольшой и начальный (по словам Ю. Самарина, «несомненно... первый труд автора по части богословия»), позиции которого позднее уточнялись, углублялись, даже кое-где менялись. Эта «ориентация на границу» богословия Хомякова в значительной мере вынуждена. Путь богословского творчества, адресованного русской аудитории, для него был практически закрыт в силу сразу двух факторов: во-первых, писания славянофилов всегда преследовались цензурой и особенно жестоко — в последние годы правления Николая I, именно в пору хомяковского поворота к богословию; во-вторых, в сфере богословия в России царили дух косности и запрета, застыло отсутствие творческой мысли и развития. Хотя имелись яркие исключения — как митрополит Филарет (Дроздов), патролог архиепископ Филарет (Гумилевский) и другие — но для фигуры богослова-мирянина с живым языком, с творческим подходом здесь не было места; и сам Хомяков отзывался о богословской ситуации с едкой горечью: «Стыдно, что богословие как наука так далеко отстала... Макарий провонял схоластикой... Я бы мог назвать его восхитительно-глупым... Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия»². «Церковь одна», вопреки стараниям автора, была опубликована лишь после его кончины, в 1864 г., и также после кончины, в 60-х и 70-х гг. XIX в., в России появляются переводы других богословских работ Хомякова.

Понятно, что описанный корпус текстов не мог содержать полной богословской системы. Сколько-нибудь развернуто, основательно в нем представлены всего два раздела, учение о Церкви и межконфессиональные различия; из всей области догматики присутствуют лишь отдельные темы, что причастны к этим разделам (как, скажем, вопрос об исхождении Святого Духа, значение Писания и Предания и т. п.). И тем не менее не подвергается никакому сомнению, что богословие Хомякова составило новый этап не толь-

¹ Лурье В. М. Примечания к письмам Пальмеру // Хомяков А. С. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1994. С. 416.

² Хомяков А. С. Письмо к А. Н. Попову от 23 окт. 1848 г. // Полное собрание сочинений Т. 8. М., 1900. С. 188—189. Упомянутый «Макарий» — появившийся в 1847 г. труд «Введение в православное богословие» будущего митрополита Макария (Булгакова, 1816—1882), затем расширенный до многоотомного «Догматического богословия» (тт. 1—5, 1849—1853) и в таком виде служивший базовым курсом догматики в русских богословских школах в течение многих поколений. Сейчас, в постсоветской России, этот курс, «устарелый уже при самом своем появлении в свет» (отзыв отца Георгия Флоровского), переиздан вновь со следующей оценкой ученого-публикатора: «классическое и эпохальное сочинение, прославившее русскую богословскую науку» (Д-р церковной истории А. И. Сидоров. Предисловие // Митрополит Московский и Коломенский Макарий. Православное догматическое богословие. М. 1999). Ни богословие Хомякова, ни его мнение в этом предисловии публикатора не упоминаются.

ко для русской, но и для общеправославной богословской мысли, с течением времени все более становясь предметом активного исследования и полем межконфессионального диалога. В новейшем католическом обзоре-исследовании русской мысли прочтем: «Хомяков открыл новую эпоху в истории богословской мысли». Столь же несомненно и то, чем именно обеспечивается такая роль: это — экклезиология Хомякова, в основе которой — его знаменитое учение о соборности.

Это учение Хомякова приходит как новое, более зрелое выражение тех же основ его опыта и менталитета, что прежде, на славянофильском этапе, выражалось на языке понятий «жизни», общины, самобытности и т. п. Становление нового этапа, нового языка шло органично, без катаклизмов. Переписка с Пальмером будила богословскую мысль, выводила религиозные темы на первый план; но она вовсе не была единственным фактором. Мысль Киреевского шла в целом по тем же путям, что мысль Хомякова, но она отличалась большей философской углубленностью и раньше, еще в тридцатые годы, прошла религиозный поворот; отчего тесное общение с ней также толкало к новому этапу. В 1852 г., как и в 1839 г., происходит обмен текстами: на появление программной статьи Киреевского Хомяков отвечает большой статьей, где мы видим, как мысль соратника сократически помогает развиваться новой ведущей идее — идее иноприродности Церкви в силу присутствия в ней Святого Духа, и государству, и обществу, и всякому мирскому, эмпирическому объединению людей. И, наконец, в том же направлении явственно шла и внутренняя жизнь Хомякова. В поздний период, после кончины друзей и жены (в 1852 г. — смерть жены, смерть Н. В. Гоголя, в 1856 — И. В. и П. В. Киреевских), стихия молитвенная и церковная занимает все большее место в его существовании.

Опытный жизненный исток хомяковской концепции соборности надо подчеркнуть сразу. Религиозность философа с детских лет была активной и церковной верой, в Церкви он был всегда, и всегда это пребывание им воспринималось как опыт со-жития, соучастия вместе с единоверцами — «братьями», по постоянному его слову, — в общей жизни духовного и сакраментального Тела. Явно и очевидно, за этим восприятием жизни Церкви стоит бытийная интуиция, выражавшаяся в понятии «жизни» и соединявшая в себе органицистские и персоналистские, личностные представления². Но на раннем

¹ Spidlik, T. S. J. L'idée Russe. Une autre vision de l'homme. Ed. Fates. 1994. P. 122.

² В главе I автор пишет: «Хомяков — сильная, своевольная натура, человек полемической и бойцовской складки <...> в любой теме, проблеме, сфере реальности философ стремится увидеть действие двух противоположных стихий <...>: сначала оппозиция видится им на поверхности вещей, в частных явлениях исторической и социальной жизни, но постепенно она начинает осмысливаться как фундаментальный философский и онтологический фактор. Исходная интуиция Хомякова — полярная противоположность всего естественно-го, органического, свободно растущего изнутри — и искусственного, механического, регулируемого и регламентируемого извне. Ясна ее связь, ее согласие с устоями его жизни и личности: вся его биография, вся стратегия жизненного поведения выражают тягу к органическому существованию в свободной гармонии с окружающим (что сегодня мы бы назвали экологическим идеалом) <...> Прежде всего, в картине реальности у Хомякова выделяется явственное верховное начало, жидительная стихия. Она обозначается обычно как “жизнь”; но это — жизнь не в биологическом, а в весьма обобщенном, идеализированном и отчасти туманном смысле: идеальное органическое бытие или сущее, полное в себе, всецело и всюду связанное, движимое изнутри; своего рода всеединство, видимое как живой организм <...>, жизнь трактуется им “в высшем значении умственного и духовном”, т. е. включает в себя сознание и самосознание, разум, дух <...> Тем самым, понятие или интуиция “жизни” у Хомякова сливает в себе уровни бытия органического и личностного, сближая их почти до неразличимости <...> В отличие от чисто органицистских концепций, он наделяет члены, образующие многоединство Жизни, свободой и характеризует их связь как взаимное общение. Вместе с тем, в отличие от чисто личностных, персоналистских концепций, он не наделяет эти члены автономией и самодостаточностью, твердо настаивая, что каждый из них сам по себе вовсе не несет жизненного начала, “жизненности”, но только получает его от Целого, через свою связь с ним. Жизнь как цельность и Целое —

этапе в выражении этой интуиции оставалось много несовершенного, недодуманного. Главным воплощением «жизни» были общество и община; но Церковь, согласно ее описанию в «Церковь одна», также явно наделялась чертами «жизни». Вставал принципиальный вопрос о взаимной природе, о различении Церкви и общества, но он в этом тексте не задавался; и подобным же образом оставались слиты, неразличаемы личность и организм.

На новом этапе слитые уровни и понятия начинают наконец разделяться. Именно тут оказывается в помощь Киреевский¹. Внимание Хомякова останавливают его слова: «Церковь всегда оставалась вне государства и его мирских отношений... как недостижимый светлый идеал, к которому они должны стремиться и который не сшивался с их земными пружинами». Подхватывая эту мысль, он развивает ее, и так возникает отчетливая идея о том, что предносившийся всегда ему идеальный принцип бытия в своем совершенстве несет сверх-эмпирические черты, имеет сверх-эм-

единственный исток и носитель жизненной силы. Это положение создает превосходство, первенство Целого над своими частями, а отсюда и перевес, преобладание органицизма над персонализмом в воззрениях Хомякова <...> Безжизненность, или «мертвенность», понимаемая как собрание или «скопление» никак не связанных внутренне элементов, как внешне-механически устрояемый и управляемый образ существования, — это и есть понятие, полярное Жизни <...> Как Жизнь наделяется всеми положительными, так Мертвенность — всеми отрицательными свойствами, причем главная часть этих отрицательных свойств есть своего рода испорченная форма, «овнешнение» положительных свойств Жизни: единство, свобода, взаимосвязанность могут делаться из внутренних, органичных — внешними, пустыми, формальными, и тогда это уже характеристики Мертвенности, а не Жизни <...> Диалектическое единство противоположностей не находит себе места ни в отношении Жизни к Мертвенности, ни во внутреннем устройении Жизни как органического единства; оно прямо отвергается Хомяковым: «Нам случалось слышать от невежественной критики... что внутреннее раздвоение есть необходимый момент в развитии каждого лица или каждого народа... Это произвольное положение совершенно ложно... Здоровое единство не нуждается в моменте раздвоения, которого действительное разрешение есть смерть (точно так же как двойственность гегелизма не разрешается ни во что кроме буддаистического нигилизма)»». — *Ред.*

¹ В главе I автор пишет: «После периода кружковых бесед, к концу тридцатых годов появляются наконец первые славянофильские тексты — статья Хомякова «О старом и новом» (1839) и отклик на нее «В ответ А. С. Хомякову» Ивана Киреевского <...> По традиции они признаются программными документами славянофильства — и этот взгляд справедлив, хотя никакой систематичной или полной программы тут вовсе нет. Тексты программны в ином смысле: говоря о русской истории и культуре, они не предлагают их научного анализа, но хотят дать оценку их сегодняшнего момента, найти должный вектор их развития, указать их насущную задачу. Чтобы достичь этих целей, они выдвигают определенные тезисы о сути, о движущих началах исторического и культурного процесса в России, набрасывают схемы и парадигмы этого процесса. При этом схемы двух авторов дополняют друг друга: мысль Хомякова движется в диахронии, выстраивая оппозицию *Старое — Новое* (противоположность древнего и современного общественного уклада), мысль же Киреевского — в синхронии, выстраивая оппозицию *Россия — Запад* (противоположность российского и западного типов культуры). Точно так же (что замечали уже не раз) дополняли друг друга и сами фигуры лидеров будущего движения. По всей натуре и поведению Хомяков и Киреевский были полной противоположностью: как экстраверт и интроверт, решительный практик и колеблющийся мечтатель, поборник живого опыта и философ спекулятивной складки <...>, у двух соратников различным был и характер их религиозности, духовный тип, причем это различие можно в точности сопоставить с изначальным различием двух направлений православной духовности — общежительного (киновийного) и уединенного (исихастского) монашества. Хомяков ярко, определенно представляет первый, общежительный тип, Киреевский столь же определенно — второй, исихастский. И для развития славянофильского движения — как пружине для развития православной аскезы — подобное апорийное сочетание было плодотворным». — *Ред.*

² *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Полное собрание сочинений в 2-х тт. / Под ред. М. О. Гершензона. Т. I. М., 1911. С. 205.

пирическую природу — и потому он не может быть относим к обществу, но может и должен быть отнесен к Церкви. Но для такого принципа прежний термин «жизнь» оказывается неадекватным — и на его место встает «соборность». Это тоже жизнь, однако уже — жизнь Церкви, Божественная, благодатная жизнь.

2

По традиции, заложенной самим Хомяковым, изложение учения о соборности всегда начинают с раскрытия этого понятия. Мы не станем изменять этого порядка, однако на первое место поставим один вопрос, часто не получающий должной ясности. Какова связь между «соборным», «соборностью» — и «собором»? Ответ, казалось бы, тривиален и лежит на поверхности: «соборный» есть попросту прилагательное от «собор», т. е. свойственный, присущий собору. Однако, по Хомякову, как мы увидим, церковный собор может и не обладать соборностью (понимаемой как свойство Церкви) — ergo, не быть «соборным»! А в языке Древней Церкви, греческом, третий атрибут Церкви, к которому относится учение Хомякова, («едина, святая, соборная и апостольская Церковь», согласно 9-му члену Символа), есть *καθολικός* — слово, вообще не имеющее связи с «собором» (*σύνωδος*). Аналогично два понятия не имеют терминологической связи и в латыни. Вопрос на поверку не тривиален, и с терминами следует разобраться.

Итак, понятие, которое Хомяков полагает в основу своего учения, есть третий атрибут Церкви в Символе веры, выражаемый в греческом тексте термином *καθολικός*, а в русском и церковно-славянском переводах — словом «соборный». Помимо Символа, этот же термин входит в название новозаветных апостольских посланий (кроме Павловых), где также переведен по-русски и церковно-славянски как «соборный». Современная текстология не подтвердила мнения Хомякова, считавшего, что указанный перевод идет от самих Мефодия и Кирилла, первоучителей славян (IX в.). В действительности, в ранний период термин передавали калькой, «кафолический», и такую же передачу часто используют и поныне в богословских текстах, стремящихся к строгой точности; отец Сергей Булгаков замечал однажды, что «русский перевод кафолический как соборный неточен»¹. В своей истории термин восходит к Аристотелю, у которого субстантивированное выражение *τὸ καθ' ὅλον* (где *καθ' ὅλον* значит буквально «согласно, сообразно целому, всему») означает то общее, что существует в частных, единичных явлениях, *τὸ καθ' ἕκαστον*; или, точнее, два этих выражения обозначают два способа существования — соответственно «по образу всеобщего» и «по образу единичного», причем первое присутствует во втором как его основа и истина. В дальнейшем, *καθολικός*, как и *τὸ καθόλον*, *τὰ καθόλου* и т. п., означали «общее, всеобщее, всеобъемлющее, универсальное...». Переход термина в христианский дискурс, как всегда, должен был нести переосмысление понятия, а с ним и трансформацию семантики термина. Однако на Западе семантико-смысловые перемены были очень невелики, сводясь в основном к точной регламентации значения. Здесь *καθολικός* трактуется как «повсеместный, всемирный, всеохватный...», и эта трактовка закреплена в так называемом «Каноне святого Викентия Лиринского» (V в.), устанавливающим тройкий критерий кафоличности Церкви: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (во что веруют всюду, всегда и все). На Востоке же кафоличность понимали всегда иначе. Уже в древнейшем появлении этого атрибута Церкви, у священномученика Игнатия Богоносца (II в.): «где Христос, там и кафолическая Церковь»², — термин явно имеет смысл не внешней распространенности, а некой внутренней подлинности, истинности; но этот иной смысл оставался подспуден, не раскрыт. Богословие Хомякова было едва ли не

¹ *Протоиерей Сергей Булгаков. Очерки учения о Церкви // Путь. Париж, 1925. №1. С. 57 (репринт: Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. I (I—VI). М., 1992. — Ред.).*

² *Св. Игнатий Антиохийский. Послание к Смирнякам, VIII, 2 // Раннехристианские церковные писатели. М., 1990. С. 102.*

первым опытом такого раскрытия, и оно сильно опиралось на специфическую черту русского дискурса: тесное сближение кафоличности (третьего атрибута Церкви) и собора Церкви.

Сближение оказалось удачным обстоятельством. Воспользовавшись им, Хомяков сумел проделать, по сути, классическую работу патристики: руководясь живым христианским опытом, достичь творческого переосмысления старых понятий, раскрыть их по-новому, как выражение христианской истины; и этот традиционный характер сделанного им, бесспорно, очень содействовал принятию его труда церковным сознанием. «Нечетный перевод», создавший связку «кафоличность — собор», был интуитивно верным: оба понятия были связаны с аспектом множественности в Церкви и церковной жизни, и оба, как улавливал христианский опыт, не сводились к одной лишь эмпирической множественности, но несли в себе нечто от сверх-эмпирической и христоцентрической природы Церкви, от присутствия в ней Святого Духа. Сближение понятий помогает передать это «нечто» в каждом из них — с помощью другого. «Собор», вбираясь в саму дефиницию Церкви, не может пониматься как простое «собрание представителей» или «совещание руководителей», но должен давать выражение и проявление самой природы Церкви — как не только земного общества, но и мистического Тела Христова. И точно так же обратно, «кафоличность» Церкви, будучи переведена как «соборность», не может трактоваться лишь внешне, через число верных и протяженность в пространстве-времени, но должна отсылать к неким внутренним качествам церковного бытия, что проявляются на соборе.

Но здесь требуется важное уточнение. В отличие от «соборности», сам «собор» — не общее понятие или качество, но реальное событие, созываемое и организуемое собрание. И, как твердо принято считать в Православии, нет и не может быть формальных правил или внешних условий, «наружных отличий» (Хомяков), которые гарантировали бы, что то или иное собрание есть истинное проявление жизни мистического Тела, т. е. запечатлено присутствием Святого Духа и приобщено к Христу — Истине, обладая тем самым харизмой истинности, непогрешимости своих решений и суждений. Известные примеры — в частности «Разбойничий» Эфесский собор 449 г. — подтверждают это отсутствие гарантий и, как мы упоминали, Хомяков вовсе не утверждает, что всякий собор как таковой — носитель соборности. Оба понятия в свои определяющие признаки, свою суть включают нечто «невидимое», но обеспечиваемое никакими внешними условиями. Об этих «невидимых», благодатных сторонах соборности мы еще будем говорить, а пока лишь заметим, что у собора «невидимая» сторона состоит, по Хомякову, в необходимости общецерковной рецепции, «признания за голос Церкви *всем церковным народом*» — в согласии со знаменитым положением из «Послания Восточных Патриархов» (1848): «Хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. весь церковный народ»¹. — Итак, «соборным», выражающим соборность церкви, является не любой, но истинный, признанный всеправославно собор; и эти соборы получают название «вселенских» (которое, таким образом, отнюдь не дается при созыве, а присваивается в итоге рецепции — возможно, и через долгое время!). В итоге соборность — атрибут истинного, или вселенского собора, и «Соборная Церковь» есть то же, что «Церковь Вселенских Соборов», имеющая последние свою формой самосвидетельства и суждения. Так в русле хомяковских идей раскрывается богословский смысл часто употребляемой формулы: Православная Церковь — Церковь Семи Соборов.

¹ Окружное Послание единой, святой, соборной и апостольской Церкви ко всем православным христианам // *Иванцов-Платонов А. М.* О римском католицизме и его отношении к Православию. М., 1869. С. 279 / (Догматические послания православных иерархов XVII—XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 233. — *Ред.*).

3

После этого разъяснения терминов представим наконец описание, конституцию понятия соборности. Это — ядро учения, и у Хомякова оно дано довольно систематично (редкий для него случай). Как мы говорили, соборность сменяет собою «жизнь» в качестве верховного принципа хомяковского учения; и конституция ее повторяет основные черты конституции «жизни». Те же две главные особенности встречаются нас: во-первых, мысли Хомякова остается присущ истинный культ единства, и, подобно «жизни», соборность также рисуется им как некоторый род единства, «единство соборное»; во-вторых, эта мысль сохраняет свой полемический, бойцовский характер, и соборное единство очерчивается, в известной мере, путем резкого противопоставления, критики единства иного рода. При этом, как всегда, в качестве оппонента служит Запад — из многих его обличий, на сей раз в религиозных чертах. Развитие учения о соборности осуществляется, на ливиную долю, в форме полемики с инославием.

Итак, построение понятия начинается с привычной для Хомякова схемы, на сей раз выраженной в религиозных терминах, применительно к типам христианской религиозности. Философ выделяет «троякого рода единства, решительно противоположные по своим началам»¹. Эта интуиция трех видов единства, из коих один есть совершенное, истинное единение, а два других — его взаимно противоположные редукции умаления, — исконна для Хомякова. Определяющий признак каждого вида — тип связи между элементами единства: в ушербных видах связь либо совсем отсутствует, номинальна, либо, напротив, жестко, недвижно сковывает элементы; истинный же вид сочетает взаимосвязанность элементов и их свободное, самостоятельное существование. На ранних этапах образами истинного единства служили жизнь, организм, община, народ; ушербного — гряда песчинок, общество, сложившееся в итоге войн и миграций (бессвязность) или стена из кирпичей, отряд рабов, солдат и т. п. (тотальная связанность). Теперь, на богословском этапе, три вида единства являются как Православие (истинная Церковь, Церковь как таковая, соборное единство...), протестанство и католичество. «Единство у протестантов состоит только в арифметическом итоге известного числа отдельных личностей, имеющих почти тождественные стремления и верования, а у римлян — только в стройности движений подданных полудуховного государства»². Этот тезис определяет общий характер трактовки инославия у Хомякова и главное направление его критики, пространной, а нередко и весьма резкой.

Чтобы правильно оценить подход Хомякова к инославию, надо увидеть место и функцию данной темы в общей логике его мысли. На новом этапе эта мысль вовсе не покидает своей базовой парадигмы — оппозиции двух принципов устройства сущего и бытия, «Жизни» и «Мертвенности» как положительного и отрицательного полюсов; но оба полюса получают новое воплощение. Положительный полюс раскрывается теперь как Соборность (Соборное Единство) и Церковь, причем последняя, в согласии с канонической позицией Православия, отождествляется с Православной Церковью: «Церковь называется Православною, или Восточною, или Греко-Российскою»³. Соответственно противный полюс воплощается в «ином православии» — в инославии, сохраняя при этом свой прежний смысл (начала Мертвенности, обратного Жизни) и прежнюю роль (методологического оппонента, через критику которого совершается раскрытие положительного начала). Отсюда понятны рез-

¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа (Далее цитируется как НС-2.) // Хомяков А. С. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1994. С. 88.

² Там же.

³ Он же. Церковь одна. Цит. изд. С. 23. Хомяков, впрочем, уточняет: «но все сии названия суть только названия временные», поскольку «не связывается Церковь с какою-нибудь местностью» (там же), и он имеет в виду перспективу преодоления разделенности христиан, которая рисуется как «исчезновение ложных учений».

кость критики Хомякова и то странное обстоятельство, что в этой критике он всего настойчивей утверждает именно мертвенность, отсутствие жизни в Западном христианстве — хотя на практике активная жизнь последнего и в католичестве, и в протестантстве, явно не уступала православию, а в полноте, развитости всех сторон, измерений церковной жизни заведомо превосходила его. Философ не может отрицать наглядной реальности, но он толкует ее нужным образом, объявляя наглядное «кажушимся» и находя, что в Восточном христианстве «жизнь действительная при кажущемся омертвлении», тогда как в Западном «смерть действительная при кажущейся жизненности»¹. И по законам риторики, сомнительность тезиса заставляет утверждать его еще настойчивее и резче².

Далее, в своем содержании тема инославия раздвоена на темы о католичестве и протестантстве; и то, как рассматриваются оба исповедания, также делается понятным из общей логики. Для Хомякова они вместе, в совокупности, воплощают Мертвенность, являя собою два ее взаимно противоположных вида. Такая раздвоенность заложена уже в самой природе этого принципа как антитезы Жизни. Жизнь как органическое единство может разрушаться, утрачиваться двумя противоположными путями: в распаде внутренних органических связей и в их застывании, замене их внешними оковами. Поэтому бинарная оппозиция Жизнь — Мертвенность вполне равносильна описанной схеме «тroyакого рода единства»; и если прежде раздвоенность негативного полюса оппозиции не играла особой роли, на богословском этапе она оказывается удобно приложима к реальности. Именно так предстают у Хомякова западные исповедания: как два противоположных пути разрушения живого единства и отпадения от Церкви — Жизни; и будучи в одинаковом отношении к положительному полюсу, они выступают как явления одного порядка, имеющие общие определяющие черты. Укажем две основные. Во-первых, разделение Восточной и Западной Церквей, по Хомякову, есть следствие вероучительных изменений, таких как Filioque, односторонне и самочинно, без общецерковного согласия и решения, введшихся Западом; и точно так же самочинно потом проводили Реформу протестанты. Поэтому католичество, отделенное от Православия, есть также проявление «реформатства» и «протестантства». «Католики — сами протестанты с первой минуты своего отпадения»³, и обычная формула Хомякова есть «протестантство романское и германское» (ср. ²); другим общим их именем служит «раскол». Во-вторых, оба пути отхода от органического единства Жизни суть редукции этого единства, его умаления, меняющие его сверхрациональную природу на упрощенный и обедненный, рационально определимый тип организации. Поэтому «две части западного раскола [католичество и протестантство]... не что иное, как несомненный рационализм... их общее основание есть рационализм»⁴.

Возвращаясь же к положительному полюсу, соборному единству Церкви, мы замечаем, что противопоставление инославия все же играет в его раскрытии лишь подсобную роль. Главное содержание понятия, его наиболее существенные свойства выясняются не из противопоставлений и отличений, а из свидетельств опыта. Соборность — опытный концепт, и то, что мы называем «учением Хомякова о соборности», есть, главной и важнейшей частью, не построенная теория, а изложенный опыт. Как мы подчеркивали, мысль Хомякова всегда носит не отвлеченно-спекулятивный, а конкретно-опытный характер; однако сам опыт человека меняется, созревая и углуб-

¹ Хомяков А. С. НС-2. С. 124.

² Ср. хотя бы: «В протестантстве... вместо жизни мы находим ничтожество или смерть... В романизме... ничтожество или признаки духовной смерти... Оба протестантства (римское и германское)... напрасно опасаются, как бы их не убило неверие. Чтобы быть убитым, нужно быть существом живым; они же... носят уже смерть в себе самих. Неверию остается только убрать трупы и подмести арену». — Он же. НС-2. С. 122—125.

³ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. [Далее как НС-1.] // Хомяков А. С. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. С. 50.

⁴ Он же. НС-2. С. 124.

ляясь. И если прежде для философа стоял в центре опыт родовой и социальный, то на позднем, богословском этапе достигают выражения и получают первенство иные, самые глубинные опытные пласты: личный опыт православной церковности.

Выше, в самом начале, мы уже говорили о религиозности Хомякова, ее общем типе. Свидетельства на этот счет отнюдь не обширны: хотя религиозный опыт был всегда стержнем его жизни и личности, философ оставлял его сокровенным, не выносимым на поверхность (напомним приводившуюся уже выше характерную черту религиозности Хомякова: «Молился он много и усердно, но старался этого не показывать и даже это скрывать»). Однако некоторое известное выразительно. Оно прежде всего говорит о высокой и постоянной напряженности религиозной жизни. Так рассказывает Самарин, который, ночуя по случаю в одной комнате с Хомяковым и под утро проснувшись, стал невольным свидетелем его молитвы: «Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула. Голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания... от человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь¹». Другой подобный рассказ дошел... от разбойников, желавших ограбить его усадьбу. Будучи пойманными позднее, они сообщили, что наметивши ограбление, они не исполнили, однако, своего плана: им помешало, что в одной из комнат усадьбы не гас свет и, как могли они видеть, до утра неусыпно молился барин. Но стоит отметить, что эта горячая молитвенность не принимает специфически мистических или аскетических форм, и философ не вступает на путь духовной практики исихастского типа; в его текстах даже можно найти свидетельства скептического и неодобрительного отношения к ней. Насколько известно, он не включился в завязанную Киреевскими активную, тесную связь с Оптиною пустыней, знаменитым центром исихастской традиции. Это многозначительно, ибо исихазм — школа не совместной, общежительной, а уединенной духовной жизни. У Хомякова же лейтмотивом, определяющей чертой его религиозности служило не столько личное, индивидуальное устремление к Богу и общение с Ним, сколько именно — единение в вере, общая, сверхиндивидуальная жизнь, обретаемая в разделяемой общности к Богу; или, говоря коротко, — *Церковь*. Именно Церковь, а не перипетии собственного индивидуального духовного пути — средо-

¹ В главе I автор пишет: «Алексей Хомяков родился 1 мая 1804 г. в Москве. Его ранние годы, его молодость вполне следовали классической модели *Erziehung-Romane* его эпохи: как у Вильгельма Майстера, шли *Schuljahre*, за ними — *Wanderjahre* <...>, едва ли не важнее наук были другие плоды *Schuljahre*: прочные религиозные и нравственные основы, заложенные тогда же и с тех пор неизменные. “Я знал Хомякова 37 лет, и основные его убеждения 1823 г. остались те же и в 1860 г.” — пишет один из его ближайших друзей, славянофил А. И. Кошелев. Здесь жизнь философа уже не следует образцам эпохи: в отличие от романтического канона, мы не найдем в ней никакого резкого кризиса или переворота, “обращения”, “сжигания старых богов”... Из первых свойств его личности всегда называют цельность. Стержнем же этой цельности была нерушимая православная вера. Немаловажны и качества этой веры. Это никак не была обычная в образованной среде “просвещенная вера, пренебрегающая условностями и обрядами”. Вера Хомякова была всегда, всю жизнь — строгой, молитвенной и церковной. Даже в пору своих *Wanderjahre*, живя один в Петербурге и Париже, служа в гвардии, сражаясь на войне, он не отступал от церковных обрядов и постов. И в этой особенности — прямая связь с учением, что он разовьет позднее, с его идеей соборности. Христианская вера для Хомякова — отнюдь не индивидуальный акт, но проявление Церкви, акт соборный. Она не может измышлять себе какие-то формы по индивидуальному произволу, ибо жизнь по вере — не что иное, как выражение принадлежности к Церкви. Так говорит Кошелев: “Для Хомякова вера Христова была не доктриной и не каким-либо установлением: для него она была жизнью, всецело охватывавшею все его существо... Он говорил, что содержит посты потому, что Церковь их установила, что не считает себя вправе становиться выше ее и что дорожит этой связью с народом. В Церковь он ходил очень прилежно... Молился он много и усердно, но старался этого не показывать и даже это скрывать”. Еще яркая черта хомяковской религиозности — ревность о вере, постоянная бдительная готовность к ее отстаиванию и защите». — *Ред.*

² Самарин Ю. Ф. Записки. Цит. по: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 272. (Более доступный репринт: Вильнюс, 1991. — *Ред.*)

точие религиозного опыта Хомякова, и его экклезиология соборности — прямое выражение этого опыта. Все исследователи согласно видят в этой особенности ключ к его богословию. «Хомяков жил в Церкви»: к такой формуле приходит Юрий Самарин, подыскивая, как передать жизненный нерв его творчества и личности. «Хомяков подошел к существу Церкви изнутри, а не извне... в его богословии выразился живой опыт Православного Востока»¹, — не мог не заметить и Бердяев, хоть сам был далек от этого живого опыта. Но всего глубже и точнее сказал о богословском способе Хомякова другой православный экклезиолог, отец Георгий Флоровский: «Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви... Он сознательно не доказывает и не определяет, — он свидетельствует и описывает. В этом и сила его. Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, чрез опыт жизни в ней. Богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства»².

Итак, что ж описывает очевидец-участник жизни Церкви? Прежде всего — многие общие черты с той жизнью, что им описывалась раньше, жизнью рода и народа, общины, а также и жизнью как общим принципом. Главная из таких черт — органичность: жизнь — это живой организм. Черта эта утверждается настойчиво, выдвигаясь на первый план: «Церковь в ее истории... живой и неразрушимый организм»; Церковь — «органическое единство во Иисусе Христе», это — «Церковь, признающая себя единством органическим», и т. д. и т. п. Квалификация Церкви как организма, органического образования, органического единства — важное терминологическое новшество Хомякова, активно подхваченное всей экклезиологией славянофилов³ и в целом принятое и закрепившееся в православном богословии. Нет сомнения, что у него есть прочные корни и основания в Писании, в экклезиологии апостола Павла, утверждающей Церковь как Мистическое Тело Христа и, разумеется, тоже возникающей не как сочиненная теория, а как свидетельство опыта. Но стоит указать и одну разделяющую грань: речь богослова, в отличие от речи апостола, — не откровение, а только артикуляция, подыскание понятий; и понятие организма, в отличие от Мистического Тела, вводит нас в научный дискурс. Здесь термины имеют четкую дефиницию и сферу употребления, и заведомо нельзя сказать, что «организм» может служить подлинной дефиницией Церкви в ее сути и полноте (он неотделим от сети биологических коннотаций, снижающих и редуцирующих, свойства его не охватывают многих ключевых свойств Церкви и т. д.). Это справедливо отмечал, критикуя Хомякова, отец Павел Флоренский⁴; но в защиту нашего автора надо сказать, что внимательный анализ показывает мудрую осторожность его письма: в отличие от многих последователей (ср. ⁴), он очень редко называет напрямик Церковь — организмом; по сути, он утверждает лишь, что Церкви присущ ряд важных свойств организма и в неких существенных чертах своего бытия Церковь органична.

Как подобает свидетельству, это утверждение органичности Церкви не декларативно, а предметно-конкретно. Все главные свойства живого организма — свойства его внутренней жизни, невидимые и непонятные для внешнего наблюдателя. Жизнь как таковая неформализуема, сверхрациональна, ее познание требует взгляда изнутри, извне же сущность ее неуловима и непостижима. Именно это свидетельствует Хомяков о Церкви. Она неопределима и непознаваема со стороны, не имеет формальных, заранее известных признаков, по которым ее можно было бы опознать и удостоверить. Ее определяющие свойства невидимы, неразличимы не только для чувственного восприя-

¹ Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М., 1912. С. 84, 82.

² Флоровский Г. В. Цит. соч. С. 274, 275 (курсив автора).

³ Хомяков А. С. НС-2. С. 121.

⁴ Ср., напр., у Самарина: «Церковь есть живой организм, организм истины и любви или, говоря точнее: истина и любовь как организм». Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. Прага, 1867. С. XXVIII.

⁵ См., напр.: П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // П. А. Флоренский: Pro et Contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 1996. С. 195—196.

тия, но и для рассудочного, рационального познания. Эти свойства нельзя вывести логически, и больше того, нельзя достоверно заключить даже о простом наличии ее. «Церковь видима только верующему... Знание о ее существовании есть также дар благодати»¹. Как явствует отсюда, и видение Церкви, и знание о ней тем не менее возможны и существуют; однако отличие их в том, что они не берутся, а даются: как жизнь видится и познается через «признаки жизни» — знаки, подаваемые ею самой, так видение и знание Церкви даются лишь ее собственным изъяснением, самосвидетельством. Так говорит Хомяков: «Церковь не доказывает себя, а свидетельствуется собою»². Таково первое из разряда органических свойств.

Далее, как мы видели, органическим признается тип единства, присущий Церкви. Выше мы описали два иных типа, которые Хомяков приписывает протестантству и католицизму и трактует как рационалистические редукции, умаления истинного единства Церкви; само же это сверхрациональное единство он неизменно характеризует как «органическое». Ключевая черта, которою философ определяет этот особый тип единства, — связь его с началом *свободы*. В рационалистическом понимании, как и в обычных эмпирических проявлениях, эти начала полярны, несоместимы, и в инославии, по Хомякову, это понимание победило: католицизм избирает жесткое подчинение внешнему авторитету, или единство без свободы, протестантство — свободу одинокого разума, «личных мнений без общей связи», без единства. В Церкви же — таинственное соединение, синтез этих начал, в котором они оба изменяют свою природу, становясь не только совместимы, но и взаимно необходимы, сближаясь до тождества друг другу. Многократно, без конца варьируя формулы, Хомяков стремится передать этот синтез: «Церковь — свобода в единстве»³, «свободное единство живой веры», «единство... плод и проявление христианской свободы»⁴, «единство Церкви есть не иное что, как согласие личных свобод»⁵, «свобода и единство — таковы две силы, которым достойно вручена тайна свободы человеческой во Христе»⁶ и т. д.

Вглядимся, что за концепция свободы возникает из этих формул. Она крайне отлична от привычных категорий свободы воли или свободы выбора в западной философии и теологии, которые заведомо не могут служить созидательными началами единства, будь то церковного или иного. Элемент выбора не входит вообще в ее конституцию; свобода христианина в Церкви — это свобода его самореализации, самоосуществления, которые для верующего, в «состоянии веры», отнюдь не связаны с выбором, а заключаются в Богоустремлении и Богообщении. И хотя Хомяков не указывает (и возможно, даже не знает) этого — его понятие свободы как самоосуществления в Богообщении, соединении с Богом, имеет явные патристические корни, совпадая, по сути, с понятием «свободы (или воли) природной», *θέλψα φυσικόν*, преподобного Максима Исповедника. Это понятие преподобного Максима противоположно обычной эмпирической свободе выбора, или «гномической», *θέλψα γνωμικόν*: «свобода природная» определяется не теми или иными эмпирическими актами, но отношением к собственной природе, как *бытийная стратегия* человека, состоящая в реализации определенного бытийного назначения, онтологического телеса, — т. е. именно в «самоосуществлении в Богообщении».

Понятно, что такая свобода, в самом деле, тождественна единству входящих в Церковь; но столь же понятно, что принятие свободой данной формы требует некой фундаментальной предпосылки. Эта предпосылка выражается Хомяковым по-разному, в разных терминах: как обладание верой (см. выше), пребывание в Церкви, «нрав-

¹ Хомяков А. С. Церковь одна. С. 12.

² Там же. С. 9.

³ Он же. НС-2. С. 66.

⁴ Он же. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры [Далее как ЕНС.] // Хомяков А. С. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. С. 208.

⁵ Там же. С. 209.

⁶ Там же. С. 217.

ственный закон взаимной любви и молитвы», «Божественная благодать взаимной любви». Но все формулы, по существу, равносильны: они означают, что в Церкви неотъемлемо присутствует особое начало, действием которого свобода человека трансформируется, преобразуется в свободу бытийного самоосуществления. Патристическая концепция свободы, «свобода природная» преподобного Максима, выступает здесь как экклезиологический принцип: это свобода, которую человек обретает в Церкви. Преображающим же началом служит Божественная благодать, обитающая в Церкви как наделенной святостью; и таким образом свобода в Церкви имеет благодатную и харизматическую природу. «Просвещенная благодатью свобода» — так часто называет ее Хомяков. Но стоит заметить, что, четко различая, подобно преподобному Максиму, два вида свободы, или «свободу в смысле политическом и в смысле христианском», философ вовсе не утверждал, что эмпирическая свобода человека в мире противоречит свободе онтологической, христианской или для нее безразлична. Напротив, он был безусловным поборником личных свобод, и духовной, и политической, и хотя в Николаевской России отнюдь не мог печатно заявлять о подобном, но все же во французских брошюрах он ратует за свободу мнения и исследования, а в переписке с Пальмером мы можем прочесть, что «расширение умственной свободы много бы способствовало к уничтожению бесчисленных расколов»¹.

4

Харизматический синтез единства и свободы в Церкви вплотную подводит нас к раскрытию природы соборности. В особой заметке, посвященной терминам «кафолический» и «соборный», Хомяков разъясняет свою трактовку понятия. Усиленно подчеркнув важность перевода греческого *καθολικός* как «соборный» (см. выше), он говорит, что переводчики Символа веры «остановились на “слове соборный”», поскольку «“Собор” выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве»². Смысл этого лаконичного суждения раскрывается в свете сказанного выше. Ясно, что то «единство во множестве», какое становится атрибутом и самим определением Церкви, единство множества, существующее всегда и без внешнего соединения, — такое единство есть не что иное, как «единство истинное, внутреннее», которое составляет «плод и проявление свободы», таинственно сочетаясь и отождествляясь с нею. Поэтому в атрибуте соборности выражается и закрепляется тождество единства и свободы в Церкви; и поскольку это тождество устанавливается, как говорит Хомяков, «по благодати Божией, а не человеческому установлению», — соборность также имеет благодатную и сверхэмпирическую природу. «Соборность в понимании Хомякова — это не человеческая, а Божественная характеристика»³. Но тождество свободы и единства есть самая сердцевина, конститутивный принцип церковного устройства; и потому выражающая его соборность есть для Хомякова центральный, ключевой атрибут, сама квинтэссенция церковности. «Одно это слово содержит в себе целое исповедание веры»⁴.

Так хомяковское учение о Церкви оформляется в экклезиологию соборности. Жизненный нерв такой экклезиологии, ее специфика — того же рода, что в прежней хомяковской трактовке «жизни»: это — своеобразный холизм, пафос Целого, Всеединства, которое одно является исключительным держателем и истоком всякой сути и ценности. Этим определяются позиции учения в целом ряде проблем. Одна из них — проблема «голоса Церкви»: как должно выражаться самосвидетельство Церкви? как изъясняется цер-

¹ Хомяков А. М. Письмо V к Пальмеру. Цит. изд. С. 280.

² Он же. Письмо к редактору «L'Union Chrétienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи отца Гагарина, иезуита. Цит. изд. Т. 2. С. 242.

³ Флоровский Г. В. Цит. соч. С. 277.

⁴ Хомяков А. С. Письмо к редактору «L'Union Chrétienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи отца Гагарина, иезуита. С. 242.

ковное решение и суждение? Понятно, что общецерковное суждение — некоторая форма консенсуса, согласия членов Церкви; но принцип соборности диктует весьма особую форму этого согласия. Соборность — *онтологическое* единство множества членов, и потому то согласие их, каким свидетельствуется Церковь, — отнюдь не простое совпадение мнений. Внутри Церкви согласие людей трансформируется так же, как их свобода: выражая бытийное их единство, оно перестает быть обычным «согласием в мнениях или целях» и становится совершенным единством мысли, как и единством чувства, единомыслием и единодушием. Это различие согласия обычного и «соборного» удачно выразил отец Сергей Булгаков: «Существа соборности ищут на основе единения в объекте, в любви к одному и тому же (т. е. согласия мнений — С. Х.)... Однако всего этого мало... соборность состоит, в первооснове своей, в единении в *субъекте*, в ипостасности»¹. Не мы определяем истину, соглашаясь во мнениях о ней, но Истина, нас преображая, делает нас едиными в ипостасности (по Булгакову), или осуществляющими свободу природную (по преподобному Максиму), или наделенными свободным единодушием (по Хомякову). Все эти формулы православных мыслителей трех разных эпох выражают в точности то же.

Здесь близко примыкает и проблема авторитета, к которой не раз возвращается Хомяков, находя здесь один из коренных пунктов в расхождениях с католичеством. Как заявляет он в одном из самых цитируемых мест своих сочинений, понятие авторитета вообще чуждо домостроительству Церкви: «Церковь — авторитет», — сказал Гизо... Нет! Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его»². Как внешний принцип, авторитет принадлежит мирскому и государственному порядку, он уничтожает свободу, и с его внедрением в Церкви «государство заняло место Церкви... Церковь обратила человека себе в раба»³. Полемика Хомякова здесь прямо направлена на статус папы в католичестве, и особенно острое его неприятие вызывает подготавливавшийся тогда догмат о папской непогрешимости. Вполне понятно: этот догмат прямым и вопиющим образом противоречит соборному пониманию церковной истины. Соборный характер истины означает, по Хомякову, что «истина дана единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе»⁴; или, равносильно этому, «непогрешимость в догмате, т. е. познание истины имеет основанием в Церкви святость взаимной любви во Христе»⁵. Как легко заключить отсюда, «Церковь видит лишь верх нелепости в притязании какого-либо епископа на непогрешимость в вере. Что для всех есть нравственный долг, то не может быть ничьею привилегией в особенности»⁶.

Парадокс, однако, состоял в том, что в пору деятельности Хомякова учение о соборности несколько не было соборным — то есть разделяемым Церковью — учением. Оно не имело ни известности, ни поддержки, и как не без горечи писал Хомяков (Пальмеру), его позиции «были прямым отрицанием многих определений Церкви и

¹ Булгаков С. И. Трагедия философии. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М., 1993. С. 411 (курсив автора).

² Хомяков А. С. НС-1. С. 43-44.

³ Там же. С. 43.

⁴ Он же. НС-2. С. 78.

⁵ Там же. С. 81.

⁶ Там же. С. 107. Заметим, что В. Соловьев пытался проводить совсем иной взгляд на отношение соборности к католическим принципам церковной организации. По его утверждению, «принцип папского единовластия... не мешал и не мешает папам действовать соборно... Соборное начало проявлялось на Западе даже гораздо сильнее, чем на Востоке», и даже Ватиканским догматом лишь «ограничивается, но не исключается значение соборного начала в Церкви». — Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. // Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 5. СПб., б. г. С. 64. Но все эти тезисы основаны на его собственной трактовке соборности, по которой «Соборное начало само по себе есть начало человеческое и как все человеческое может быть обращено и в хорошую, и в худую сторону» (Там же. С. 63.). Ввиду кричащего расхождения этой трактовки с хомяковской и общеправославной, намеченная здесь теория «папской соборности» не получила развития.

ее сущности, данных теми богословами нашими, которые, к несчастью, воспитались под влиянием западной науки»¹. Проповедь соборности была делом одиночки, и такая ситуация, хотя и не подрывала прямо само учение, но значила, по меньшей мере, что в современной автору церковной реальности защищаемые им начала выражены ничтожным образом. В свете этого мы непременно должны упомянуть здесь событие, ставшее для Хомякова радостным исключением: появление в 1848 г. так называемого «Послания Восточных Патриархов». То было обширное определение по межконфессиональным вопросам, составленное в ответ на прозелитическую активность Пия IX и подписанное четырьмя патриархами и 29-ю епископами православных церквей Востока (Константинопольской, Антиохийской, Александрийской, Иерусалимской). Экклесиологические позиции Послания (их главный тезис мы привели выше), хотя и бегло представленные, были в явном согласии с учением Хомякова; и это поистине стало для него «нечаянной радостью», неожиданной и важной поддержкой. Он обращается к Посланию много раз, приводит парафразы его в таком виде, что они в точности звучат как собственные его тезисы о соборности, — и называет факт его появления «самым значительным событием в церковной истории за много веков».

Коль скоро соборность заключает в себе, по Хомякову, «целое исповедание веры», она оказывается центром и фокусом всего домостроительства Церкви; к ней стягиваются и ею проникаются все части этого домостроительства. Если следовать Символу, то в качестве таковых частей, наряду с икономией соборности, должны служить: *икономия единства — икономия святости — икономия апостоличности*. Из них первая, как мы видели, выступая у Хомякова как икономия нераздельных единства и свободы, прямо сливается с икономией соборности и вбирается в нее. Последняя же не получает в его богословии большого внимания. Из относящихся к ней тем, он касается сколько-нибудь подробно всего лишь двух: это тема миссии и тема Предания. О миссии говорит он (в Письмах II и III к Пальмеру) в сугубо оправдательном ключе, в ответ на упреки Пальмера, который порицал Православие за нерадивость в деле распространения веры. Находя лишь кой-какие побочные, но не принципиальные возражения, он принимает упреки со смирением — и в том, по справедливому замечанию комментатора (В. М. Лурье в изд. 1994 г.), оказывается поверхностен: ибо возразить было что. В действительности, православная миссионерская проповедь велась в первой половине XIX в. на широких пространствах Сибири, Алтая, даже Аляски; но стиль ее был отличен от католического активизма: сами глубинные черты православной духовности диктуют чуткий, нефорсированный подход к проповеди веры, особо требовательный к духовным качествам самих проповедующих. Что же касается Предания Церкви, то о нем Хомяков говорит не раз, но особенно не заходит вглубь: в своем «катехизисе» он сжато резюмирует каноническую православную позицию неразделимости и равной богодухновенности Писания и Предания; в полемических текстах, повторяя эту позицию, он также критикует протестантское «упражнение Предания» и католическое смешение предания местного с «догматическим вселенским Преданием».

Напротив, святость Церкви никак не может остаться в кругу незначительных тем. Будет правильным сказать: центр и фокус экклесиологии Хомякова — не просто соборность, но соборность, составляющая одно со святостью, сущая с нею в срастворенности, обоюдной связи — так что святость оказывается соборна, а соборность — свята (напомним, что это — «Божественная характеристика»). Эта обоюдная связь двух начал церковности ярко выступает в трактовке молитвы у Хомякова. Служа и средством, и самой средой богоустремления и богообщения, стихия молитвы входит неотъемлемым элементом в домостроительство святости, и само обожение человека мистико-аскетическая традиция Православия ставит в теснейшую связь с молитвой. Хомяков же всюду последовательно утверждает церковную и соборную природу молитвы. Молитва у него — отнюдь не индивидуальный акт, но акт Церкви (характерная печать холиз-

¹ Хомяков А.С.. Письмо V к Пальмеру. С. 279.

ма), и на первый план в молитве им выдвигается не вертикальное, а горизонтальное ее измерение, не устремленность молящегося к Богу, но созидаемая молитвой связь членов Церкви: «Каждый из нас требует молитвы от всех и всем должен своими молитвами, живым и усопшим»¹. Эта молитвенная связь играет критически важную роль в Церкви, составляя особый церковный способ общения, своего рода систему коммуникаций, пронизывающую всю ткань, все тело Церкви; и понятно, что в органической парадигме для этой системы напрашивается метафора кровообращения. «Молитва всех о каждом и каждого о всех... есть как бы кровь, обращающаяся в теле Церкви, она ее жизнь и выражение ее жизни, она глагол ее любви, вечное дыхание Духа Божия»². В своем «катехизисе» Хомяков выражает этот образ со сжатой силой: «Кровь же Церкви — взаимная молитва»³.

Этот подход к молитве, оставляющий на втором плане ее вертикальное измерение и уделяющий взаимности и соборности молитвы больше внимания, чем самой цели богообщения, заведомо не охватывает всех сторон молитвенной жизни Православия. Русское исихастское возрождение XIX—XX вв., а также и развитие православного богословия сформировали прочный взгляд, по которому суть православной духовности, ее подлинное выражение — это исихастский строй внутренней жизни и путь молитвенного делания. Но этот путь, этот строй заметно отличны от хомяковских. В отличие от его соратника Киреевского, установки уединения и молчания, сама идея индивидуальной «практики себя», методической дисциплины духовного восхождения, не близки его духовному миру и складу личности. Напомним, что он — снова в отличие от Киреевского — не проходил обращения, и весь духовный путь его — не движение, а стояние в вере, держание изначальных устоев. Но соборность неотрывна от святости, и соборность молитвы у Хомякова не исключает, а предполагает ее харизматическую, благодатную природу: ибо связь в молитве — связь благодатной любви, что есть «Божественный дар». Равно как и обратно, аскетическое видение молитвы не исключает, а предполагает ее соборную сущность. Установки православного подвига всегда включали в себя своеобразную диалектику «отшельнической соборности», антиномическое сочетание отъединенности и совместности. Уже в древнейшем исихастском трактате о молитве прочтем: «Монах тот, кто от всех отделяясь, со всеми состоит в единении»⁴, и самый образ молитвы — кровеносной системы также возникает в аскетических текстах: «Молитва... животворит духовный организм так же, как кислород, принятый в дыхании, через кровь расходится по всему телу и оживляет его»⁵. Так говорит святитель Феофан Затворник, крупнейший учитель Исихастского возрождения в России, и речь Хомякова о соборной молитве — не в расхождении, а в согласии с ним.

5

Эти новые возникающие черты — нераздельная диада церковных святости и соборности, образ особой «кровеносной системы» тела Церкви — начинают приоткрывать нам видение Церкви у Хомякова в его цельности; мы лучше понимаем теперь, что стоит за его органическим дискурсом. В отличие от позднейшей русской «органической мысли», акцент здесь отнюдь не на сближении и слиянии Церкви с земными структурами и стихиями, но на утверждении *своего особого бытия*, полноценного и самостоятельного, каким обладает Церковь. Но это бытие — не абстрактное, оно полно энергии и движения, оно есть жизнь — и потому сам термин «бытие» для него недостаточен, слишком пуст. В поисках более конкретного имени, Хомяков избирает «организм»: но,

¹ Хомяков А.С. Церковь одна. С. 19.

² Он же. НС-2. С. 94.

³ Он же. Церковь одна. С. 21.

⁴ Еварий Понтийский. Слово о молитве // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 222.

⁵ Епископ Феофан (Говоров). Начертание христианского нравоучения. М., 1892. С. 163. (Более доступное издание: Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. В 2-х тт. <М.>, 1994.).

сознавая риск редукации, снижающих коннотаций (см. выше), он пишет обычно так, что сам стиль его говорит и напоминает: если Церковь и организм, то это — *особый организм*, быть может, *сверх-организм*... Мы знаем сегодня, что подобное бытие, или «организм высшего рода», которому присущи духовная жизнь и общение любви, надо описывать не в категориях организма, а в категориях личности; но мысль Хомякова еще не могла сделать этого шага (лишь однажды мы встретим у него: «Церковь как личность живая»). Однако, когда мы проникли в способ мышления автора, выбор категорий теряет свою остроту. Мы поняли главное, что стремится донести автор: *Церковь — особый мир и особый порядок бытия*. Так можно выразить «чувство Церкви» у Хомякова; и в свете этого, фраза Самарина о том, что Хомяков «жил в Церкви», получает насыщенный и глубокий смысл.

Данный тезис — фундаментальная предпосылка экклезиологии Хомякова; им объясняются позиции его богословия во множестве крупных и мелких тем. Становится прежде всего понятна хомяковская трактовка *веры*: ясно, что это понятие должно иметь у него сущностный и бытийный смысл, не сводящийся ни к психологии, ни к гносеологии. Мир Церкви, бытие Церкви проявляются, обнаруживают себя человеку не чисто внешне (физически-вещественно), но и не чисто внутренне (субъективно-психологически). Коль скоро это особый мир и порядок бытия, человек должен обрести принадлежность, причастность к ним или способность воспринимать их: это одно и то же, ибо воспринимать их возможно лишь изнутри, к ним принадлежа. Эта способность и есть «вера... по благодати Господней не веренье и не аналитическое познание, а внутреннее совершенство и созерцание Божественного»¹. Как видим, она понимается у Хомякова как своеобразное «духовное зрение» (ср. приводившееся: «Церковь видима только верующему»), подобно «умным чувствам» в аскетике, особым способностям восприятия, открывающимся в духовном восхождении². Общность еще и в том, что в обоих случаях условием, предпосылкой видения служат благодать и любовь. «Вера смыслящая есть дар благодати»³.

Прямым развитием этой логики является и трактовка *церковных таинств*. Церковь — особый мир и порядок бытия, «мир веры»: все сакраментальное богословие Хомякова строится в рамках этой позиции, и только из нее может быть верно понято. Вот его исходный и ключевой тезис в данной теме: «Первейший элемент каждого таинства есть Церковь и... собственно для нее одной и совершается таинство, без всякого отношения к законам земного вещества»⁴. Ясно, что этот тезис вполне вытекает из указанной позиции; и далее на его основе Хомяков производит разбор каждого из таинств, останавливаясь особо на Евхаристии и критикуя как католический, так и протестантский подход. Однако в отрыве от своих экклезиологических корней его толкование легко возможно принять за протестантский уклон, превращающий таинства в феномены чистого субъективизма. Подобный взгляд высказан был Флоренским, который в 1916 г. выступил с резкой критикой хомяковского истолкования Евхаристии⁵. Примечательно, что Н. А. Бердяев, много критиковавший Флоренского и всегда расходившийся с ним, в данном вопросе присоединился к нему: «В учении о таинствах у Хомякова был уклон к протестантизму, преобладание момента субъективно-духовного и морального над объективно-космическим... Тут, может быть, сказалась недостаточная чуткость Хомякова к мистической стороне христианства... Отец П. Флоренский в вопросе о таинствах более прав, чем Хомяков»⁶. Этот пассаж Бердяева любопытен и показателен. Упрекая Хомякова в невнимании к некой «космической мистерии» (которая действительно не

¹ Хомяков А. С. ЕНС. С. 191.

² О концепте отверзания чувств в православной аскезе см.: Хоружий С. С. Трилогия Границы: три текста о Духовной практике // Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 402—420. — *Ред.*

³ Он же. НС-1. С. 49.

⁴ Он же. НС-2. С. 101.

⁵ Флоренский П. А. Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916. Научное издание с комментариями: П. А. Флоренский. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1998. С. 278.

⁶ Бердяев Н. А. Хомяков и свящ. Флоренский // Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. 3. Париж, 1989. С. 577—578.

стоит в центре хомяковского понимания христианства, ибо никак не стоит в центре самого христианства), Бердяев приписывает ему субъективистский взгляд, поскольку не замечает в его понимании христианства другой мистерии — *мистерии Церкви*. Истовая вера в мистическую реальность Церкви, живой опыт этой реальности проводят резкую грань между взглядами Хомякова и протестантством. По мемуарным свидетельствам, истинный характер хомяковской позиции верно увидели и оценили в христианском кружке М. А. Новоселова, став на сторону Хомякова против Флоренского; и сам Флоренский после дискуссии с Новоселовым признал неправоту своей критики¹. Но при всем том, как Флоренский, так и Бердяев правильно уловили, что Хомяков сильнее всего опасается уклонений к «языческой магии» в трактовке таинств — уклонений, всегда присущих народной религиозности и в изобилии процветавших в России; и его пафос резкого неприятия этих уклонений² оказывался отчасти созвучен протестантской мысли.

Далее, в кругу тем, решение которых у Хомякова целиком зиждется на опыте премирной реальности Церкви, можно упомянуть и его герменевтику, подход к пониманию Писания. Суть подхода ясна заранее: как Писание, так и толкование его — явления жизни Церкви, подчиняющиеся особым законам «мира веры». «Св. Писание есть откровение Божие, свободно понятое разумом Церкви... Все тайны веры были открыты Церкви Христовой от самого ее основания... и все эти тайны выражены были первыми Христовыми учениками, но были выражены только для Церкви и только ею могут быть поняты»³. Отсюда следует, что герменевтика Писания может быть исключительно церковною и соборною герменевтикой: «Слова, которыми выражаются понятия о мире Божественном, могут быть поняты только для того, чья собственная жизнь находится в согласии с реальностью этого мира... Слова [Писания]... представляются в своем реальном смысле только тому, чья жизнь составляет живую принадлежность организма Церкви»⁴.

Все эти обсуждавшиеся черты — разнообразные проявления и следствия самостоятельной и премирной реальности Церкви. Восходя от следствий к причинам, нам время перейти к тем началам, коими создается и держится эта особая реальность. Здесь мы на почве общих устоев христианской и православной экклезиологии; но важно, с какою истовой глубиной, не формально, а действительно и предметно, эти устои утверждаются в учении Хомякова. Премирная природа Церкви — не что иное, как действие в Церкви Святого Духа, нетварной благодати Его; первый же дар Божественной благодати — любовь. Начало любви известно и в метафизике, и в теологии во многих формах; и наряду с формами, что ограничены горизонтом здешнего бытия, принадлежа психологии и морали, существует любовь как бытийный принцип: любовь совершенная и Божественная, «движущая Солнце и светила», выражающая норму иного порядка бытия. Именно она даруется благодатью Св. Духа, и все, кто ею свяжутся, — это и есть Церковь. *Даруемая Духом любовь — взаимная благодатная любовь всех сущих в Церкви — есть подлинное основание Церкви*. Истина эта краеугольна для Хомякова, он повторяет, варьирует ее множество раз: «Церковь, тело Христово, органическое основание которого есть любовь»⁵; «Церковь, признающая себя единством органическим, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви»⁶; «учение о взаимной любви, на которой единственно зиждется вся жизнь Церкви»⁷; и т. д.; и, наконец, в литургии он также находит свидетельство того, что любовь — основание единства Церкви «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы

¹ Уделов Ф. И. [С. И. Фудель]. Об отце Павле Флоренском. Париж, 1972. С. 84.

² См., напр., Письмо к К. С. Аксакову о молитве и чудесах // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. М., 1900.

³ Хомяков А. С. ЕНС. С. 184.

⁴ Там же. С. 185.

⁵ Он же. НС-2. С. 87.

⁶ Там же. С. 88.

⁷ Он же. ЕНС. С. 192.

Отца и Сына и Св. Духа»... слова древней литургии, слова высокой догматической важности»¹. Необходимый вывод отсюда тот, что богословие Хомякова — не только богословие соборности, но и богословие любви; однако здесь нет двух разных первоначал. Богословие Хомякова есть богословие соборности, *потому что* оно — богословие любви: ибо сама соборность — не что иное, как осуществление взаимной благодатной любви. Благодать и любовь — полагающие силы, конституирующие принципы Церкви как особого порядка бытия, «мира веры», мира соборности.

Устройство этого мира и его образ жизни сейчас представились нам ясней. Конечно, он не является во всем и абсолютно иным по отношению к эмпирическому миру и обществу, он также представляет собой сообщество пребывающих в общении членов, лиц, он характеризуется теми же аспектами, атрибутами, что эмпирические людские сообщества. Но все эти аспекты и атрибуты — уже отнюдь не такие, какими они бывают у обычных обществ и институтов. «Церковь живет даже на земле не земною, человеческой жизнью, но жизнью Божественной и благодатной»². Обозревая содержание этой главы, мы видим, что его можно почти целиком свести к цепочке одинаковых, однотипных выводов: выводов о том, что та или иная черта реальности, делаясь атрибутом Церкви, обретает связь с благодатью и эту связь преобразует, изменяет свою природу. Все стороны, свойства, элементы строения и жизни Церкви проходят это «соборное преображение Духом»: «любовь есть Божественный дар», «вера смыслящая есть дар благодати», единство Церкви — «единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению», свобода — «просвещенная благодатью свобода», «мысль Церкви... просвещенный благодатью разум ее членов»... — и так далее, без конца. И в этой цепочке выводов богословие Хомякова действительно предстает нам как конкретное описание благодатной жизни Церкви, данное изнутри очевидцем. Став фактом живого опыта, реальность этой мистической жизни делается убедительной и наглядной. «В изображении Хомякова *самодостаточность Церкви* показана с покоряющей очевидностью»³. В этом — особый дар Хомякова, одно из ценнейших качеств его богословской мысли.

Живая наглядность реальности Церкви у Хомякова позволяет глубже понять природу этой реальности. Прежде всего можно окончательно уяснить и смысл, и границы органической парадигмы, или метафоры, в его еkkлезиологии. В конечном счете Церковь сближает с организмом один ключевой принцип: *принцип холистического приращения*, согласно которому каждая часть, член, входя в Целое, испытывает претворение (расширение, усиление...) «делается больше себя самого»; так что Целое тут больше, чем простая сумма частей. Сравнительно с любой частью оно обладает новым качеством, новой природой, которая выражается в связанной совместной вовлеченности всех частей в общую жизнь, внутренне-внешнюю «глобальную динамику». — Но стоит углубить, провести дальше сопоставление. Необходимо должен быть источник этой особой силы или способности Целого; и чтобы обладать силой претворяющего воздействия, чтобы сообщить собранию частей новую природу, он сам должен обладать иной, чем они, природой, должен лежать в ином уровне или горизонте реальности. *Ключ к жизни Целого — в этом Внеположном Источнике*. Для организма это, очевидно, генетический код, для Церкви же — Дух Святой, Ипостась Бога, Которого в этой логике — и в свете православной идеи обожения — мы бы могли назвать нашим «небесным кодом»⁴. Но далее идут важные расхождения. Законы генетики действуют с необходимостью и наталкиваются на случайности, и ткань органического существования — сплетение факторов случайности и необходимости. Зако-

¹ Хомяков А.С. Письмо к Монсенюру Лоосу, епископу Утрехтскому. Цит. изд. Т. 2. С. 234.

² Он же. Церковь одна. С. 16.

³ Флоровский Г. В. Цит. соч. С. 273.

⁴ Здесь нет и намека на пресловутое «кодирование» и «программирование», говоримое относится к человеку, сотворенному по образу Бога, человеку, вместе с другими единичными ему людьми составляющим Церковь Бога Живаго. Многоликое же единство Церкви подобится триединству Божества. «Небесный код» соответствует учению об образе Божиим. — *Ред.*

ны Духа действуют в свободе, ткань жизни церковной — синергия Божией благодати и человеческой свободы, «святое единение любви и молитвы» (Хомяков), и это уже совсем иное существование, сверхорганическая и личностная динамика молитвенного общения. Образ Церкви у Хомякова ярко доносит и органические, и сверхорганические ее черты; и мы видим, что этот образ не укладывается в рамки схоластических схем: его нельзя отождествить ни с «Церковью эмпирической», ни с «Церковью мистической». Хомяков всегда подчеркивал условность разделения видимой и невидимой Церкви, и его описание соединяет в себе особенности и той, и другой. Предмет живого опыта верующего, «святое единение любви и молитвы» — не Церковь Мистическая (чисто духовная) и не Церковь эмпирическая (чисто земная), но — Церковь Растущая, создаваемая в Духе новая Богочеловеческая реальность.

В христианской мысли экклезиология неотрывна от христологии и всецело основывается на ней. Однако у Хомякова, как и у других славянофилов, эта конститутивная связь-зависимость выражена не столь отчетливо и учение о Церкви развито несравненно более, чем учение о Христе. Этот пункт не раз служил основанием для критики — особенно в западном богословии, где разделы вероучения гораздо более обособлены, нежели в Православии. В недавней книге отца Франсуа Руло, в особом параграфе, названном «Отсутствие христологии у славянофилов», говорится: «Происходит переворот перспективы: в традиционной христианской мысли христология предшествует экклезиологии, но в мысли славянофилов предшествующей является экклезиология... особенно у Хомякова экклезиология развита гораздо более отчетливо... У Киреевского и его друзей христология остается весьма смутной или даже отсутствующей... Отсюда лучше понятны слабости славянофильской мысли: она слишком идет по линии теологизации *Volkgeist*»¹. В этом замечании много верного. Как мы подчеркивали, экклезиология Хомякова возникает вслед за его славянофильской органической философией, которую обычно — и справедливо — сближают с теориями немецких романтиков, где в центре понятие народного духа, *Volkgeist*. Вырастая из такой философии, она действительно в известном аспекте (именно генетическом) может рассматриваться как «теологизация *Volkgeist*». Однако, помимо «народного духа», мысль Хомякова имеет и другие движущие истоки и интуиции. Его живой опыт церковности, его пафос свободы, толкающий к личностному, а отсюда и христоцентричному видению приводят к тому, что его богословие перерастает свои генетические рамки — чтобы стать полноценным образцом православного учения о Церкви.

Напомним: исходные задачи богословия Хомякова заключались в полемическом разборе межконфессиональных различий; и изначальная глубинная интуиция его была в том, что все эти различия имеют один общий корень — различное понимание самой стихии церковности, различное видение Церкви. Этим уже предопределялось центральное место экклезиологии. Однако, по мере развития его экклезиологической мысли, в ней все ясней обозначается и мотив необходимой связи экклезиологии с христологией, необходимой опоры и укорененности первой во второй; и при всей несистематичности его богословских текстов в последней из трех его полемических брошюр мы находим-таки целый раздел, более 10 страниц, посвященный христологии и сжато, сильно выражающий ее основные положения. Здесь, на этих страницах, богословие Хомякова раскрывается как последовательно христоцентрическая мысль, ибо все его ведущие принципы — благодать, любовь, свобода в единстве — возводятся ко Христу: «Дух Божий (благодатью — С. Х.)... дал нам разуметь, что правда Отца проявилась в свободном совершенстве Его возлюбленного Сына... что бесконечная любовь Отца проявилась в свободной любви Агнца Божия, принявшего заклятие за Своих братьев. Все есть дело свободы: правда Христова, нас осуждающая, и любовь Христова, спасающая»². Здесь же, в этом разделе, находится единственная во всех текстах Хомякова цитата из знаменитого Мелера, с учением которого по праву сближают хомяков-

¹ *Rouleau F.*, S. J. Ivan Kireievski et la naissance du slavophilisme. Namur, 1990. P. 245—246.

² Хомяков А. С. ЕНС. С. 170—171.

скую экклезиологию¹; и эта цитата — именно утверждение христоцентризма: «Придет время, когда человечество поймет, что одинаково немислим мир без Бога и Бог без Христа». Можно с уверенностью сказать: не будь в учении Хомякова этого христоцентрического корректива к органической и романтической мысли, оно никогда бы не получило того признания, каким пользуется сегодня.

6

Нам остается кратко сказать о судьбах богословия Хомякова в позднейшем развитии православной мысли. Прежде всего приходится здесь отметить существенные лакуны в XIX в. русская богословская мысль еще была плохо подготовлена к восприятию идей Хомякова; крупнейший же следующий этап этой мысли, знаменитый Русский религиозно-философский ренессанс, оставался в целом далек от церковной жизни — а с тем и от серьезного осмысления хомяковской экклезиологии. В итоге важнейшие этапы обдумывания, оценки, рецепции хомяковского учения можно выделить следующим образом: Вл. Соловьев — богословие русской диаспоры 20-х — 50-х гг. (отец Сергей Булгаков, отец Георгий Флоровский, В. Н. Лосский и др.) — формирование современной итоговой общеправославной концепции. И на всех этапах почти у всех авторов можно найти один мотив, один существенный общий знаменатель: все признают подлинность и глубину церковного опыта Хомякова, выражают доверие к его жизни в Церкви и его видению Церкви. Есть, впрочем, и неизбежное «исключение, подтверждающее правило»: им служит Вл. Соловьев. Но крайне редки и безусловные апологеты Хомякова; почти все авторы не обходятся без несогласия с ним, без критики тех или иных его воззрений.

В церковной среде XIX в. не было достигнуто сколько-нибудь глубокого анализа богословия Хомякова, и тем более не могло сложиться никакой его общепринятой оценки; налицо были лишь два ряда мнений: одни сдержанно-положительные (митрополит Филарет (Дроздов), А. М. Иванцов-Платонов и др.), другие — в разной степени отрицательные (отец А. В. Горский, Ф. К. Певницкий и др.). Что же до Вл. Соловьева, то его отношение к творчеству Хомякова не было лишено предвзято-негативного элемента сразу по нескольким причинам. Во-первых, по логике развития русской мысли: в деле создания русской религиозно-философской традиции Соловьев был прямым преемником славянофилов и по известному закону отталкивался от них, находя их мысль философски незрелой, размытой и пустоватой. Уже в ранний период, в пору «Чтений о Богочеловечестве», он отзывается о славянофилах с прене-

¹ В главе I автор пишет: «В контексте европейской культуры XIX столетия давно стало общепринятым (особенно среди западных авторов) утверждать коренную зависимость славянофильства от немецкого романтизма и шеллингианства, а также проводить параллель между воззрениями славянофилов и французских традиционалистов. Эти западные явления также принадлежат широкому руслу органического мировоззрения, и названные связи, несомненно, имеют место (хотя зависимость от романтизма часто весьма преувеличивается и, во всяком случае, у Хомякова она гораздо слабее, чем у Киреевского). Однако, наряду с ними, мы бы считали нужным указать и еще одну параллель — с течением либерального католицизма, представителем которого были убеждены в ценности древней традиции <...> с этих позиций противостояли ультрамонтанству и усилению папской власти, а позднее составили ядро Старокатолического движения. Как славянофилы, так и либеральные католики были защитниками духовной свободы, представляя лояльную, умеренную и традиционалистскую оппозицию господствующим силам неограниченной власти — власти папы на Западе, царской бюрократии — в России. Оба течения тяготели к древнему, идущему от апостола Павла и первохристиан учению, согласно которому единство Церкви основано не на формальном авторитете, а на Духе Святом, являющем Свое присутствие в единой любви, и выразили эту свою позицию в богословских учениях, развитых И. А. Мелером (1796—1838) на Западе и Хомяковым в России. Как хорошо известно, оба эти учения имеют глубокую близость между собой и, как писал отец Георгий Флоровский, столь примечательное родство экклезиологического видения означает “подлинную духовную встречу между Мелером и Хомяковым”. Другой мыслитель из либерально-католических кругов, Франц фон Баадер (1765—1841), был известен и почитаем в славянофильской среде еще более, чем Мелер». — *Ред.*

брежением: «Общий тон и стремления очень симпатичны, но положительного содержания никакого»¹. Затем имелись «семейные обстоятельства»: Хомяков резко полемизировал с исторической концепцией С. М. Соловьева, тот, в свою очередь, оставил в своих «Записках» желчную, даже очернительскую характеристику Хомякова и, как замечает Л. П. Карсавин, «отрицательное и несправедливое отношение к Хомякову в семье Соловьева... видимо, наследственно»². И, наконец, тяготевший к католицизму Соловьев не мог, конечно, относиться к антиримской полемике Хомякова иначе, как с полным неприятием. Последний пункт — самый существенный и определяющий. Соловьев пишет о богословии Хомякова не раз, подробнее всего — в одной из статей «Национального вопроса в России», и главный предмет всех его обсуждений — «деконструкция» хомяковской критики католицизма. Упомянем лишь два пункта ее. Во-первых, Соловьев указывает, что, по Хомякову, два главных порока католицизма — рационализм и слепое подчинение истины внешнему авторитету; но эти пороки несовместимы между собой, отчего критика несостоятельна. Во-вторых, в своем сравнении христианских исповеданий Хомяков противопоставляет реальным католицизму и протестантству, с их историческими слабостями и грехами, идеальный образ Православия, отнюдь не соответствующий ни Византийской, ни Русской Церкви в их реальности. Последний аргумент лежит в основе всей соловьевской критики экклесиологии Хомякова. Логика этой критики проста: Соловьев вполне принимает концепцию Церкви у Хомякова как «синтеза единства и свободы в любви», однако согласен считать ее лишь отвлеченным идеалом, отвергая отнесение ее к Православной Церкви. «Наши новые православные [славянофилы], смешав... божественную и земную стороны Церкви, не задумались отождествить смутный идеал с современной Восточной Церковью в ее настоящем виде»³. Хомяков предпочел проповедовать свой отвлеченный идеал так, как будто бы этот идеал уже был у нас осуществлен»⁴. Ясно, что такая позиция есть полное отрицание основного свойства учения Хомякова о Церкви — его опытной природы, в силу которой его содержание несколько не идеал, но прямая передача реальной и личной жизни в Церкви.

Как мы сказали, Религиозно-философский ренессанс не дал глубокого понимания хомяковской мысли. Но он, конечно, не мог и оставить без внимания эту мысль. Почти все лидеры его так или иначе высказывались, писали о Хомякове, затрагивая разные грани его творчества; и эти писания составили набор пестрых, как сам Серебряный век. В 1904 г. прошел столетний юбилей Хомякова, и В. В. Розанов отметил его блестящим очерком, где... обвинил юбиляра в массе грехов и дурных качеств, рисуя крайне непривлекательный образ: «“Любови”, им проповедуемой, не так много было у него самого... В “мирское”, “хоровое начало” он не вошел... от недостаточной в нем любви к другим, простоты и скромности... Это до того противоречит всей программе его проповеди, что стоит задуматься... “Только любовь... открывает нам истину...” Это — исходная точка его воззрений... Но была ли она им применена к лютеранству и католицизму? <...> Он начинает критиковать, в мотивировке — слащавый, а в цели — беспощадный... до чего в этом месте гнусно-ханжеский тон!.. Здесь... разверзается такая сухость сердца, придиричивость ума, такое жестокое отношение к ближнему...»⁵. Бердяев, в отличие от Розанова, находил Хомякова очень привлекательной личностью и писал немало о нем, однако всегда поверхностно (один пример см. выше, в разделе 5; книга его о Хомякове заслужила отзыв С. Булгакова: «это не столько Хомяков, сколько Бердяев о Хомякове»). По сути, его внимание и симпатия

¹ Соловьев В. С. Письмо к С. А. Толстой от 24 апреля 1877 г. // Соловьев Вл. С. Письма. Т. 2. СПб., 1909. С. 200.

² Карсавин Л. П. А. С. Хомяков // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 372.

³ Соловьев Вл. С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 119.

⁴ Он же. Национальный вопрос в России. Вып. 2. // Соловьев Вл. С. Собрание сочинений. Т. 5. СПб., б. г. С. 171.

⁵ Розанов В. В. Памяти А. С. Хомякова // Розанов В. В. Около церковных стен. Т. 2. СПб., 1906. С. 345—360.

к Хомякову держатся на единственной черте — на вольнолюбии Хомякова, с которым ассоциируются еще две-три импонирующие Бердяеву особенности: утверждение необходимости движения, творческого динамизма в жизни Церкви (впрочем, эту черту он в Хомякове преувеличивал), критика наличного состояния Русской Церкви и России... В отличие от Бердяева, Вяч. Иванов не проявлял заметного интереса к Хомякову и его мысли в целом; но он прошел в своем творчестве «славянофильский» этап, когда соборность выступала для него как важный и даже центральный понятие — причем он стремился, без достаточных оснований, возводить ее корни к античной мистериальной религии. В 1910-е годы, как пишет его жизнеописательница Ольга Шор (Дешарт), «на башне В. И. много говорил о соборности. Он тогда полагал, что она могла возникнуть из “дифирамбического хора” мистерии”¹. Далее, у отца Павла Флоренского отношение к Хомякову амбивалентно: с одной стороны, он был лидером московских «неославянофильских» кругов, и в этом качестве, защитником тех же ценностей и во многом тех же позиций, что Хомяков; но, с другой стороны, в упоминавшейся брошюре 1916 г. он, помимо полемики о таинствах, подверг острому сомнению подлинную приверженность самого Хомякова этим ценностям и позициям. Сомнения его, впрочем, никто из позднейших авторов не признал оправданными. Затем еще стоит упомянуть Л. П. Карсавина, который, напротив, был горячим сторонником Хомякова — в том числе и в его критике инославия. Хотя небольшой текст Карсавина о Хомякове скорей незначителен, но в самой системе Карсавина, в его философских и богословских построениях можно не раз уловить влияние Хомякова, именно его экклезиологии; печать ее, в частности, видна на главных карсавинских концепциях всеединства, церкви, «симфонической личности».

Здесь мы уже затронули тему философских влияний Хомякова. В период Серебряного века они значительней богословских, и мы кратко скажем о них, хотя в целом учение Хомякова — отнюдь не в философском дискурсе и мы не прослеживаем его философских отражений. Воздействия и связи учения о соборности в метафизике Серебряного века наличествуют, по меньшей мере, в трех направлениях: 1) в онтологии — в концепциях всеединства, строившихся в философии Вл. Соловьева и его продолжателей — Е. Трубецкого, Флоренского, Булгакова, Карсавина и др.; 2) в гносеологии — в построениях так называемой «онтологической гносеологии»; 3) в социальной философии. Родство принципа соборности с философским принципом всеединства очевидно: оба принципа несут ту же исходную интуицию единства и связности бытия, выражая способ организации или же принцип внутренней формы совершенного единства множества — такого единства, которое, по одной формуле Хомякова, есть «единство всех и единство по всему». Но тем не менее близость их ограничена: всеединство — сугубо философский концепт, принадлежащий традиции христианского платонизма и восходящий к античному платонизму и неоплатонизму²; соборность же, как мы видели, имеет опытную и экклезиологическую природу, восходя к новозаветному видению Церкви у апостола Павла. Помимо того, в учении Хомякова соборность не является в полной мере реализацией структуры всеединства, которая требует совершенного тождества частей целому: холизм Хомякова сохраняет за целым известный приоритет, примат, и его статус, природа, свойства не полностью делегируются частям. Тем самым это своего рода «гипер-холизм», за счет которого индивидуально-личное богообщение и богопричастие, в том числе обретаемые в аскезе, в духовном восхождении, не достигают полноты: «Небесный свет Фавора... открывается не иначе, как сквозь тень вещества»³. Как все православное богословие той эпохи, мысль Хомякова не знает положения восточных отцов и подвижников о полноте прямого богообщения

¹ Дешарт О. А. Комментарий к ст. «Религиозное дело Владимира Соловьева» // Иванов Вяч. Собрание сочинений Т. 3. Брюссель, 1979. С. 771.

² См. главу «Идея всеединства от Гераклита до Бахтина» в кн. Хоружий С. С. После перерыва // Пути русской философии. СПб., 1994. С. 32–66. — *Ред.*

³ Хомяков А. С. ЕНС. С. 186.

(играющего столь важную роль в учении об обожении) — и иногда она расходится с этим положением.

В гносеологии русская мысль, критикуя западные системы, и в первую очередь неокантианство, выдвинула ряд положений о зависимости акта познания от тех или иных онтологических предпосылок, тем самым превращая гносеологию в «онтологическую гносеологию». Два главных положения этого рода прямо связаны с идеями Хомякова:

Сознание имеет соборную природу. Оно не принадлежит индивидууму как таковому, но только реализуется, осуществляет свою работу через индивидуума и в индивидууме. Само же по себе оно с необходимостью включает в себя трансиндивидуальные, интересубъективные, коллективные аспекты и предпосылки, является родовым и все-ленским сознанием.

Познание базируется на нравственных предпосылках. Оно невозможно как чисто рас-судочная деятельность, но представляет собой некую синтетическую, целостную актив-ность, в которую вовлекаются и мысль, и воля, и чувство; и из всех этих внерассудоч-ных слагаемых процесса познания решающим и важнейшим служит любовь.

Эти положения изучались многими русскими философами — Сергеем и Евгением Трубецкими, Николаем Лосским и Франком, Флоренским, Шпетом, Аскольдовым... Лучшее, наиболее яркое обоснование первого из них дано, вероятно, у С. Н. Трубец-кого в работе «О природе сознания», обоснование второго же — у Флоренского в зна-менитой книге «Столп и утверждение Истины», где оно выставлено уже в эпиграфе: «Познание совершается любовью». Но еще задолго до этих трудов и то и другое поло-жения были отчетливо выдвинуты Хомяковым. Из многих его формулировок, отно-сящихся к ним, достаточно привести одну: «Ясность разума поставляется в зави-симость от закона нравственного. Общение любви не только полезно, но вполне не-обходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только сово-купности мышлений, связанных любовью»¹. И можно с полным правом сказать, что русская религиозная философия Серебряного века унаследовала свои основные гно-сеологические установки от Хомякова.

Что же касается социальной философии, то здесь значительные и зримые влия-ния идеи соборности сочетались с небезопасным смещением понятий. Принцип со-борности в русской мысли весьма часто пытались применять к устройству общест-ва, построению социальных теорий и моделей, но при этом обычно игнорировали специфически церковную суть понятия, его благодатную природу. Почти всегда со-борность здесь понималась как некий идеализированный коллективизм, принцип социальной гармонии, основанной на нравственных началах взаимной любви, вза-имного принятия и ответственности. Тем самым под видом соборности у Хомякова на поверку заимствовалося и эксплуатировалося иное понятие, общинность или «общинное единство», принцип устройства русской сельской общины, либо идеали-зированного народного, национального бытия в духе упоминавшегося романтичес-

¹ Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Хомяков А. С. Пол-ное собрание сочинений. Т. 1. М., 1900. С. 283.

² В главе I автор пишет: «Наследие славянофилов не было позабытым никогда; на любом своем дальнейшем этапе русская мысль так или иначе обдумывала и оценивала его. Но эту вечную актуальность ему обеспечили не столько его идеи, сколько его вхождение в некоторую новую проблематику — такую, которую никогда не свести к законченным концепциям и теориям. Проблематика русского самосознания остается всегда открытой, представляя собою пребыва-ющей *топос* русской мысли. В строгом смысле, славянофилов нельзя считать ее первооткры-вателями — в какой-то форме темы самоопределения и самосознания всегда присутствуют в культуре нации. Однако именно славянофилам, и в особенности Хомякову, принадлежит заслуга ее выдвижения в центр, ее фронтальной и настойчивой постановки, тематизации. Далекая от научной основательности, эта тематизация все же включала в себя все нужные эле-менты: набор тем и проблем — набор рабочих понятий — набор идей и решений. Ядро всего этого комплекса — загадочный концепт “самобытности”, куда сгущенно вобрано все, что касается специфических отличий “русского пути”: парадигмы русской истории, социального

кого понятия *Volkgeist*? Такая подмена совершалась уже у поздних славянофилов, затем во многих социальных теориях эпохи Серебряного века, еще позднее — в евразийстве, идеи которого широко распространены и сегодня, в посткоммунистической России.

Адекватное изучение и развитие учения о соборности фактически начинается лишь в богословии русской эмиграции. Первым шагом в этом направлении, вероятно, можно считать «Очерки учения о Церкви» (1925—1929) отца Сергия Булгакова. Эти очерки во всех своих главных темах: власть и авторитет в Церкви, понятия собора и Вселенского собора, отношение к инославиям, проблема догматической непогрешимости... — целиком следуют в русле Хомякова, в фарватере его идей; по сути, автор развертывает не столько собственные, сколько хомяковские позиции. Большой самостоятельностью отличается известная книга «Православие» (1932). Будучи также окрашена явным влиянием Хомякова, она решительно ставит принцип соборности в центр всего православного учения о Церкви: «Душа Православия есть соборность... [она] выражает собой самую силу и дух православной церковности»¹. Здесь дан обстоятельный анализ понятия, выделяются многообразные функции начала соборности в жизни Церкви и развивается концепция «соборования» — постоянно происходящего в Церкви удостоверения и поддержания соборности. При этом как в «Очерках», так и в «Православии» освещение экклезиологических проблем еще не несет печати собственной богословской системы о. Сергия, его софиологии. Напротив, в поздней «Невесте Агнца» (1945) учение о Церкви строится всецело в рамках этой системы и хотя общие принципы богословия соборности сохраняются, они подчинены софианским положениям, как и сама Церковь здесь есть «София в обоих аспектах, Божественная и тварная, в их взаимоотношении».

Дальнейший шаг в раскрытии учения о соборности представляют труды В. Н. Лосского (1903—1958). В ряде аспектов, концептуальный анализ соборности достигает здесь большей отчетливости и глубины; в частности, Лосский обсуждает (ср. выше) смысловые преимущества, рождаемые переводом греческого *καθολικός* как «соборный»: «Славянский текст Символа веры очень удачно передает прилагательное греческого оригинала “кафолический” словом “соборный”. Хомяков произвел от него неологизм “соборность”, совершенно совпадающий с идеей кафоличности, которую он развил в своем труде о Церкви... Производные “соборный”, “соборность” для русского уха приобрели новый нюанс, что отнюдь не значит, что они утратили от этого свое прямое значение “кафолический”, “кафоличность”»². Важнее, однако, то, что Лосский начинает изучение некоторых существенных сторон богословия соборности, ранее почти не затрагивавшихся. В первую очередь это — догматические вопросы.

устройства, менталитета... Лишь очень отчасти он совпадает с пресловутым понятием *Volkgeist*, “народного духа”, в романтическом дискурсе. С трудом поддающаяся артикуляции, вызывающая по сей день не только критику, но и враждебные насмешки, карикатуру, сакраментальная “самобытность” несет тем не менее реальное содержание, тесно связанное с понятиями самоопределения, этнокультурной идентичности и т. п. — и прочно закрепилась уже в числе ключевых слов-символов русского сознания. Ее защита у славянофилов никак не может приравниваться к националистической или шовинистической позиции (хотя история концепта красноречиво показывает и то, как легко его утверждение может соскользнуть в шовинизм и национализм). Вестернизация — как замечалось в истории многих культур, вовсе не только русской — несет реальную угрозу нивелировки, утверждения монологической культурной модели. И когда Хомяков в “Письме об Англии” утверждает и превозносит самобытность отнюдь не русской, а английской культуры, исторического уклада, менталитета, он утверждает не националистическую, но *полифоническую* концепцию культуры. Поэтому современная философия может видеть в славянофильской защите самобытности — защиту экологического принципа ценности и необходимости разнообразия культур». — *Ред.*

¹ Булгаков С. Н. Православие. Париж, 1962. С. 145. (Более доступное издание: Булгаков С. Н. Православие // Очерки учения Православной Церкви. Киев, 1991. — *Ред.*)

² Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // Лосский В. Н. По образу и подобию Божию. М., 1997. С. 152.

Лосский стремится показать, что в природе соборности заложена внутренняя связь с догматом Троичности. «Источник соборности... изначальная тайна христианского Откровения, догмат о Пресвятой Троице¹... Чудо кафоличности открывает в самой жизни Церкви строй жизни, присущий Пресвятой Троице²». Как показало дальнейшее развитие, именно в сфере догматики и домостроительства Ипостасей, в христологии, сотериологии, пневматологии позиции Хомякова требуют пристального критического разбора.

Но подлинную базу для современного понимания и оценки богословия соборности доставили труды отца Георгия Флоровского. Эти труды продвинули изучение идейного наследия Хомякова сразу в нескольких направлениях: во-первых, и это главное, глубокие экклезиологические разработки отца Георгия вывели на новый этап само учение о соборности в его основах; во-вторых, Флоровский представил в «Путиях русского богословия» пронизательный обзор и анализ хомяковской мысли; и, в-третьих, созданные им концепции «христианского эллинизма» и «неопатристического синтеза» выстроили общую перспективу и единый контекст всего пути развития православной мысли, доставив возможность интеграции учения Хомякова в этот единый контекст.

В экклезиологии Флоровского предпринята заново опытная дескрипция соборного устройства Церкви; и эта дескрипция во многом разъясняет, дополняет, а порою и корректирует речь Хомякова о соборности. В отличие от Хомякова, у Флоровского органический дискурс, хотя и продолжает отчасти использоваться, однако отчетливо подчинен личностному; Церковь — «сверхорганизм личностей». В связи с этим здесь полностью исчезают, корректируются присущие хомяковской трактовке соборности элементы «гипер-хелизма», — примата, доминирования церковного целого над слагающими его членами, или частями. Соборность утверждается как подлинное «всеединство личностей», совершенное равновесие и тождество личного и общецерковного начал: «Церковь соборна в каждом из своих членов... в полноте церковного общения исполняется *соборное преобразование личности*»³. Последнее означает, что личное сознание «возводится в план соборности» и «личность получает силу и способность выражать жизнь и сознание целого в творческом действии... Соборность есть “телос” личного сознания, который осуществляется в творческом развитии»⁴. Как уже сказано, общая оценка богословия Хомякова проводится Флоровским с позиций его теории неопатристического синтеза и в согласии с ее принципами особую важность приобретают вопросы связей, соотношения этого богословия с патристическим преданием. В «Путиях русского богословия» отец Георгий приходит к выводу, что мысль Хомякова вполне удовлетворяет критериям соответствия с патристикой: «Хомяков остается вполне верен началам отеческого богословия... В своем учении о Церкви Хомяков остается верен именно основной и древнейшей отеческой традиции»⁵.

Сегодня, по заключениям исследователей, «церковная рецепция хомяковских идей уже в основном завершена»⁶. В последние десятилетия богословие Хомякова выступает как достаточно освоенная часть богословского наследия Православия, прочно вошедшая в традицию православной мысли. Было бы преувеличением сказать, что оно стало стержнем, основой современного этапа этой традиции: как известно, такой основой стал «неопаламитский синтез» классической патристики, византийского богословия энергий и аскетической антропологии. Это — опытное учение о синергии и обожении, о христоцентрической стихии диалогического Бого-

¹ Лосский В. Н. С. 159.

² Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Т. 8. М., 1972. С. 93.

³ Florovsky G. Catholicity of the Church // Florovsky G. Collected Works. Vol. 1. Belmont, MA., 1972. P. 43 (курсив автора). (Русский перевод см. в: Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М., 2000. — Ред.).

⁴ *Иб.* P. 43—44.

⁵ Флоровский Г. В. Цит. соч. С. 283, 278.

⁶ Лурье В. М. Прембула Комментария. Цит. изд. С. 341.

общения, в котором весь человек, в целостности своего существа, возводится к преображающему воипостазированию, вхождению в горизонт личного бытия-общения: в Божественную жизнь. Но эта христоцентрическая и энергийная стихия обладает неотъемлемым качеством, измерением церковности: и в этом своем измерении она верно и глубоко передается учением о соборности. Соборность выступает здесь как имманентный интересубъективный аспект обожения: интересубъективность, прошедшая благодатное «преображение Духом», интегрированная в мета-антропологическую перспективу обожения. В таком освещении учение Хомякова — живая и актуальная часть наследия, которая, получив уже определенную оценку и статус, тем не менее активно продолжает исследоваться и не менее активно привлекается к решению насущных богословских проблем.

В православном богословии наших дней найдется много примеров этого современного отношения к хомяковскому наследию. На смену исследованию самого принципа соборности в центр выдвигается раскрытие его места и значения в православном вероучении, его связей с другими богословскими разделами, а также и практическое внедрение соборности в церковную жизнь, «практика соборности», по выражению отца Александра Шмемана. В богословии Шмемана соборность последовательно выступает как «само существо православного понятия Церкви», как принцип, определяющий православное понимание

храма:

«Храм — это прежде всего место собрания Церкви... храм переживается и ощущается как собор, как собрание воедино — во Христе — неба и земли и всей твари»¹,

литургии и Евхаристии:

«Собрание в Церкви есть основание всей литургии... Евхаристия определяется и рассматривается как “таинство собрания”... Собрание всегда считалось первым и основным актом Евхаристии»²,

и самой Церкви:

«Вся жизнь Церкви соборна. Каждый акт созидания ею самой себя — богословие, молитва, учительство, проповедь, слушание — имеет соборный характер»³. — Все эти явления соборности, по Шмеману, имеют один общий исток в соборности самой христианской онтологии, соборности Пресвятой Троицы: «Пресвятая Троица, Бог и Божественная жизнь... сущностно-совершенный собор... Троица есть совершенный Собор»⁴. Шмеман также стремится показать, что видение всей икономии Церкви, всей новой жизни во Христе как стихии соборности было присуще церковному сознанию раннего христианства, и потому принятие учения о соборности является восстановлением, возвратом первохристианского видения.

Что касается «практики соборности», то обращение к Хомякову стало почти неизменным при обсуждении проблем авторитета и непогрешимости суждения в Церкви, значения соборов и Вселенских Соборов. У Шмемана мы найдем трактовку смысла и роли церковной иерархии на основе принципа соборности: по этой трактовке иерархия в Церкви реализует не отношения власти и подчинения, но необходимое свойство соборного образа бытия как бытия личного — все лица, входящие в соборное единство, различны и уникальны, а значит, и наделены каждое своим личным призванием, личной харизмой на занятие своего уникального места в Церкви. Поэтому иерархия в Церкви — осуществление «соборной иерархичности», которая означает признание всеми личной харизмы каждого на его уникальное место и служение. Осмысление в свете соборности разных сфер жизни церкви содействует реальному обновлению этой жизни. Все чаще принцип соборности выступает как практический ориентир, помогающий определить позицию в широком спектре про-

¹ Протопресвитер Александр Шмеман. Евхаристия. Таинство Царства. Париж, 1988. С. 23. (Есть переиздание: М., 1992. — Ред.).

² Там же. С. 27, 14, 18.

³ Он же. Церковь, мир, миссия. М., 1996. С. 193.

⁴ Там же. С. 192, 194.

блем. Так формулирует отец Иоанн Мейендорф свой основной тезис при обсуждении вопроса о соединении церквей: «Единство Церкви — не дело рук человека, но есть дар Божий, который может быть лишь *принят* или (если он утрачен) обретен вновь»¹. Влияние Хомякова здесь ясно без доказательств. В экклезиологических дискуссиях в связи с получением автокефалии Русскою Церковью в Америке (1970 г.) в статьях отца Александра Шмемана и др. идеи Хомякова играли роль практических аргументов. Но одновременно эти идеи продолжают подвергаться изучению и критическому анализу. Неизбежным образом выявился ряд спорных и слабых пунктов богословских воззрений Хомякова. Самый простой и очевидный из них — всегда отмечавшиеся «полемические заострения» (Мейендорф) в оценках западного христианства; но некоторые связаны и с тонкими богословскими проблемами. Главные возражения рождает уже не раз упомянутый хомяковский «гипер-холизм», уничтожающий «синергичную полноценность» частей Целого. Эта особенность означает умаление, недооценку благодатной стихии в жизни личности, а также и Поместной Церкви, что, в свою очередь, влечет целый спектр спорных или неверных позиций в проблемах святости и обожения, молитвы, конституции Поместной Церкви, отсюда — в христологии и сотериологии. Здесь возникают глубокие вопросы, которые явно требуют еще внимательной богословской работы.

Первая посмертная публикация богословских сочинений Хомякова в России, в журнале «Православное обозрение» в 1863 г., предварялась заметкой от редакции, где говорилось, что труды Хомякова «возбуждают богословскую мысль к самостоятельной работе». Сегодня, как и при первом появлении этих трудов, такое суждение продолжает быть верным.

¹ *Протоиерей Иоанн Мейендорф. Что такое Вселенский Собор? // Протоиерей Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 87 (курсив автора). (Есть переиздание: М., 1997. — Ред.).*

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

М. С. ИВАНОВ

О ВРЕМЕНИ ОСНОВАНИЯ ЦЕРКВИ

Вопрос о начале Церкви рассматривается почти во всех трудах, посвященных проблемам экклезиологии. При этом главное внимание в них уделяется словам Иисуса Христа: «Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18), что, казалось бы, позволяет нам сразу же сделать безошибочный вывод: все авторы этих трудов в рассматриваемом вопросе должны сходиться, по крайней мере, в одном: Церковь основана в новозаветные времена. Однако последующее знакомство с этими трудами подвергает наш вывод сомнению.

Чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо познакомиться прежде всего с самими высказываниями о начале Церкви.

В одной из своих проповедей святитель Климент Римский говорит: «Исполняя волю Отца нашего Бога, мы будем, братие, членами Церкви первой, духовной, созданной прежде солнца и луны» [1, 102] (здесь и далее подчеркнуто мной. — М. И.). В другом месте он пишет: «Не думаю, чтобы вы не знали, что Церковь живая есть Тело Христово, ибо Писание говорит: сотворил Бог человека — мужа и жену; муж — Христос, жена — Церковь. И еще книги пророков и апостолы говорят, что Церковь не ныне существует, но издревле; была же духовная, как и Иисус наш, открылась же в последние дни, чтобы нас спасти» [1, 102]. Комментируя известные слова пророка Исаии: «Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, немучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа» (Ис. 5, 4), святитель Климент указывает: «Слова: “возвеселись, неплодная, нерождающая” относятся к нам (то есть к язычникам, как замечает переводчик Посланий святителя Климента Римского протоиерей П. Преображенский, добавляя при этом: «Из слов автора этого Послания о своих читателях и о самом себе видно, что он был христианин из язычников»), ибо Церковь наша, — продолжает св. Климент, — была неплодна, прежде нежели были дарованы ей дети» [2, 86].

Аналогичная мысль содержится и в одном из церковных песнопений: «Процветала есть пустыня, яко крин, Господи, языческая неплодющая церковь пришествием Твоим...» (3-й ирмос канона 2-го гласа).

В одном из видений Ерма, описываемом в его «Пастыре», наряду с утверждением о доисторическом (как и у св. Климента) существовании Церкви, определяется отношение между ней и остальным тварным миром. «И он (юноша. — М. И.) сказал мне (Ерму. — М. И.): “Она есть Церковь Божия”. Я спросил его, почему же она стара. “Так как, — сказал он, — сотворена она прежде всего, то и стара; и для нее сотворен мир”» [2, 171]. Объясняя эти слова, Владимир Троицкий (впоследствии архиепископ Иларион) делает важное замечание: «Церковь, хотя и именуется здесь первым творением, но не ставится в связь со Христом, как и в Гомилии Климента» [1, 103].

В Слове святителя Афанасия Великого «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан» читаем: «И когда (Сын Божий. — М. И.) говорит: “прежде всех холмов рождат Мя” (Притч. 8, 25), говорит это от лица Церкви, которая первоначально создана, а потом рождается от Бога. Почему в притче сперва сказано: “Господь созда Мя” (8, 22), а впоследствии: “родил” (8, 25)» [3, 263].

Ориген в толковании на книгу Песнь Песней пишет: Церковь «от создания человеческого рода и от сложения мира основана не только на апостолах, но и на пророках» [4, 431].

Замечание «о соборной и апостольской Церкви, существующей от века и во исполнение времен “открывшейся” в плотском явлении Христа» находим у святителя Епифания Кипрского [4, 431].

Весьма своеобразное рассуждение о начале Церкви предлагает святитель Филарет, митрополит Московский. Пользуясь аллегорическим методом толкования Священного Писания, в «Записках на книгу Бытия» он пишет об устройении Церкви применительно к истории шестидневного творения мира: «В начале Церковь была небо и земля вкупе, или небо на земле. Падение человека соделало ее землею необразованною и пустою. Тьма покрыла ее (то есть церковь. — М. И.) так, как бы она совсем соединилась с бездною отпадших духов. Но Дух Божий носился над водами, т. е. над племенами человеческими, которые в слове Божиим изображаются водами (Ис. 8, 6—7; Апок. 17, 15), погибавшими в Адаме, и благодать осенила его. Бог послал ему свет откровения об Искупителе и разлучил царство света от царства тьмы, верующего человека от нераскаянного диавола, семя жены от семени змия... Дабы явить свет откровения в большей ясности, Бог восхотел устроить твердь, то есть такое общество, в котором бы непоколебимо утверждены были обетования Его, и которое бы всем прочим народам поведало славу Его и возвещало благодатное творение рук Его (Пс. 18, 1—5; Рим. 10, 18). Для сего смятенные воды земных племен при столпотворении вавилонском разделены, и народы отверженные, яко воды под твердью, покрыли землю, мудрствуя токмо дольная; Авраам и патриархи, яко воды над твердью, вознеслись до высочайших обетований и ближайшего с Богом соединения, а происшедший от них избранный народ очищен и утвержден законом. Потом Церковь, погруженная прежде в водах народов явилась на твердой, собственной земле обетования и украсилась земными благословениями от Бога. Ея земля отверзлась, дабы родились плоды спасения и правда произросла вкупе (Ис. 45, 8). Среди ея, подобно древу жизни, насажден был корень Иисеев (Ис. 11, 1), коего жезл должен был утвердить, новая отрасль — обновить, плод — напитать бессмертием вселенную. С воплощением Сына Божия явилось духовное Солнце мира и новая Церковь, подобно луне, осиянная светом Его. Апостолы и учителя христианства со всею Церковью, подобно луне и звездам, препослали свет в самую ночь язычества. С продолжением животворного действия духовного солнца воды отверженных прежде народов изводят из себя души, живущие духовною жизнью и выспренность умы над видимым и временным возлетают к чистому созерцанию невидимого и вечного. Наконец, и процветавшая некогда, но потом на время оставленная воссозидающею рукою Израилева покажет в себе миру жизнь из мертвых (Рим. 11, 15). Когда же таинственное тело последнего Адама (1 Кор. 15, 45), которое ныне, Им самим будучи слагаемо и составляемо чрез взаимное сцепление членов, соответственным действием каждого из них, возрастает в своем составе (Еф. 4, 16), созиждется совершенно и окончательно, тогда, воздвигнутое своею Главою, проникнутое Духом Святым, торжественно явит оно во всех своих членах единый образ Божий, и наступит великая Суббота Бога и человека» [5, 30—31].

Наряду с этим иносказательным повествованием о Церкви у святителя Филарета мы неоднократно встречаем высказывания и о том, что церковь, основанная Христом, берет свое начало с сошествия Святого Духа на апостолов [6, 36—38].

Мысль о зарождении Церкви одновременно с творением мира высказывается целым рядом русских богословов и церковных писателей. Так, Московский митрополит Платон пишет: Церковь «при самом начале мира основана, хотя она под различными была состояниями» [7, 129]. «С сотворения мира пребывала Церковь земная непрерывно на земле и пребудет до совершения всех дел Божиих по обещанию, данному ей Самим Богом», — пишет А. С. Хомяков в своей работе «О Церкви» и продолжает: «Признаки же ея суть: внутренняя святость, не позволяющая никакой примеси лжи, ибо в ней живет Дух истины, и внешняя неизменность, ибо неизменен Хранитель и Глава ея Христос» [8, 22]. «Церковь, — пишет Московский митрополит Макарий, — явилась в мире с тех пор, как только сотворен мир духовный» [7, 128]. Подобное высказывание встречается и у Иннокентия, архиепископа Херсонского [7, 129].

Однако это мнение расходится с утверждением, содержащимся в чинопоследовании в неделю Православия, где сказано: «Сей Бог наш, промысля и утверждая воз-

любленное Свое достояние, святую Церковь, праотцев преступлением отпадших утешая неложным Своим словом, еще в раи основание ей положи» [9, 21]. Эта же мысль высказывается и в Православном Катехизисе митрополита Филарета (Дроздова): «В раю, насажденном на востоке, создана была и первая Церковь безгрешных прародителей; и там же после грехопадения положено новое основание Церкви спасаемых в обетовании о Спасителе» [10, 49].

Во многих работах, посвященных вопросам экклезиологии, признается ветхозаветное существование Церкви. «Ветхозаветная (Церковь. — М. И.), — пишет ректор Киевской Духовной Академии архимандрит Антоний, — существовавшая на земле до Иисуса Христа и утверждающаяся на вере в Него грядущего. Она, в свою очередь, разделяется на Церковь патриархальную, бывшую до Моисея, которая руководствовалась откровением веры, переходившим из рода в род через устное предание, и Церковь подзаконную, от Моисея до Иисуса Христа, которая управлялась законом» [11, 194].

Пытаясь обосновать мнение о существовании ветхозаветной Церкви, профессор протоиерей Е. Аквилонов пишет: «Святой царепророк Давид призывает верующих славословить Бога не в отдельности друг от друга, но вместе и притом именно в святой Церкви: “Исповемся Тебе в Церкви мнозе” (Пс. 34, 18); “да вознесут Его в Церкви людстей” (Пс. 106, 32); “в церквах благословите Бога Господа от источник Израилевых” (Пс. 67, 27)» [7, 125]. К этим трем стихам из славянской Псалтири мы еще вернемся. Сейчас лишь предлагаем сравнить славянский перевод этих стихов с русским: «Я прославляю Тебя в собрании великом (Пс. 34, 18); да превозносят Его в собрании народном (Пс. 106, 32); в собраниях благословите Бога, Господа, вы — от семени Израилева» (Пс. 67, 27).

О начале Церкви, основанной Иисусом Христом, также нет единого мнения. Архиепископ (впоследствии митрополит) Макарий (Булгаков) считает, что Христос «положил начало и основание для Церкви Своей, когда избрал Себе первых двенадцать учеников, которые, веруя в Него, находясь под Его властью, составляли единое общество под единою главою и образовали первую Его Церковь, когда, с другой стороны, Сам установил все, что нужно для образования из последователей Его определенного общества. Именно: а) учредил чин учителей... б) установил таинство Крещения..., в) таинство Евхаристии..., г) таинство Покаяния... Посему-то еще во дни общественного служения Своего Господь говорил о Церкви Своей, как уже существовавшей (Мф. 18, 17)» [12, 229].

По мнению протоиерея Н. Малиновского, Церковь основана на горе Блаженств «Как общество верующих во Иисуса Христа — Основателя новой религии — или просто как христианское религиозное общество Церковь имеет естественную основу своего происхождения... В этом смысле началом христианской Церкви явилась, можно сказать, еще проповедь Иисуса Христа на горе, собравшая вокруг Него учеников и слушателей в одно общество последователей, связанных во едино верою в Него и учением Его» [13, 52].

В другом месте, вопреки своему прежнему утверждению, митрополит Макарий (Булгаков) пишет: «Христос основал, или водрузил Церковь Свою только на кресте, где Он стяжал ее, по выражению Апостола, кровию Своею (Деян. 20, 28). Ибо только на кресте Господь собственно искупил нас и воссоединил с Богом, только после крестных страданий Он вошел в славу Свою (Лк. 24, 26) и мог ниспослать ученикам Своим Духа Святаго» [12, 229—230].

Профессор протоиерей Е. Аквилонов, комментируя евангельский текст: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф. 16, 18), считает, что Христос говорит здесь не о создании, а о воссоздании Церкви. Свое мнение он пытается обосновать другим библейским текстом: «В тот день Я восстановлю скинию Давидову падшую, заделаю трещины в ней и разрушенное восстановлю, и устрою ее как в дни древние» (Амос. 9, 11) [7, 186].

И, наконец, последнее, самое распространенное утверждение о времени возникновения Церкви признает, что Церковь основана в день сошествия Святого Духа на Апостолов.

Итак, согласно перечисленным высказываниям, Церковь основана:

- 1) «прежде всего» (т. е. прежде, чем сотворен духовный мир);
- 2) «как только сотворен мир духовный»;
- 3) «прежде солнца и луны» (т. е. прежде, чем сотворен материальный мир);
- 4) «при самом начале мира» (т. е. одновременно с творением мира);
- 5) в раю;
- 6) в ветхозаветные времена («бывшая до Моисея», т. е. «патриархальная» Церковь, и «от Моисея до Иисуса Христа», т. е. «подзаконная» Церковь);
- 7) при избрании Иисусом Христом первых учеников;
- 8) на горе Блаженств;
- 9) на кресте;
- 10) в день Пятидесятницы.

Невольно возникает вопрос: чем можно объяснить наличие стольких мнений относительно начала Церкви?

С нашей точки зрения, существует несколько объяснений такого многообразия.

Следует прежде всего учитывать тот факт, что древнегреческое слово *ἐκκλησία* и русское (а также славянское) «церковь» имеют разные объемы понятий. Первое «происходит от глагола *ἐκ-καλέω* — “вызываю”, “выбираю”, “вызываю на собрание”, “созываю собрание” и означает, следовательно, — как справедливо отмечает священник Павел Флоренский, — в буквальном переводе “собрание”, “сходка”, “созванное множество народа”, “созванное общество” и проч. В классическом греческом языке *ἐκκλησία* означает созванное глашатаем народное собрание свободных граждан (*ἔκκλητοι*), правящее народное собрание греческой республики. Никакое другое собрание не носило этого названия... В послеклассическое время это (наименование. — *М. И.*) переносится на всякое народное собрание, также и на собравшуюся ради праздника или даже мятежа народную толпу... В переводе 70-ти *ἐκκλησία* означает празднично собравшийся пред Бога народ Израиля («кагал»), безразлично, мыслится ли при этом действительное собрание или же идеальное единство Израиля (пред Богом). *Ἐκκλησία* эллинистически-иудейского словоупотребления — это народ Израиля, поскольку он — народ Божий, избранный народ, в котором и чрез которого проявляется действительно сила Божия. «Община Израиля» называется в Ветхом Завете (в переводе 70-ти) попеременно *συναγωγή* (синагога) и *ἐκκλησία*. Но уже позднейшее иудейство, по-видимому, сделало различие в употреблении обоих понятий и притом так, что *συναγωγή* стало обозначать общину больше со стороны ее эмпирической действительности, а *ἐκκλησία* — больше со стороны ее идеального значения; *συναγωγή* — это учрежденное в каком-нибудь месте общинное сообщество, *ἐκκλησία* же, наоборот, община призванных Богом ко спасению, подобно тому как “кагал” — идеальная совокупная община Израиля...» [14, 479—480].

В новозаветные времена слово *ἐκκλησία*, кроме своего основного значения «Тело Христово», приобретает и другие: «поместная община» (1 Кор. 1, 2; Рим. 16, 1 и др.), «домашняя община» («домашняя церковь») или просто «дом», «здание», «место», куда собираются христиане для молитвы (Рим. 16, 4; 1 Кор. 16, 19; Фил. 1, 2; Кол. 4, 15; 1 Кор. 14, 33—35 и др.).

За этим словом в новозаветном словоупотреблении остаются и его постклассические значения: «народное собрание», «праздничное собрание», «толпа», «сборище» и т. п., о чем свидетельствует, например, описанный в книге Деяний мятеж ефесян под руководством «серебряника» Димитрия, где толпа мятежников названа словом *ἐκκλησία*.

Благодаря многочисленным значениям слова *ἐκκλησία*, оно встречается в Священном Писании очень часто: около 150 раз в ветхозаветных книгах и более 100 раз в книгах Нового Завета.

Русское же, а также славянское слово «церковь» имеет гораздо меньший объем понятий. В него входят: «Тело Христово», «местная община» (Поместная Церковь), «домашняя церковь» и «храм» (т. е. здание, где совершается церковное богослужение). Эти сведения, относящиеся к слову «церковь», мы находим: 1) в «Материалах, для словаря древ-

нерусского языка» И. И. Срезневского (СПб., 1903) и 2) в «Словаре церковно-славянского и русского языка», составленном вторым отделением Императорской Академии наук (Изд. 2, СПб., 1867). Однако с этими словарями при определении значений слова «церковь» расходится «Полный церковно-славянский словарь» священника Г. Дьяченко, в котором объем значений данного слова фактически приравнивается к объему значений слова ἐκκλησία. Мы отдаем предпочтение двум первым словарям, выполненным на высоком академическом уровне. Словарь же священника Г. Дьяченко, рассчитанный на широкого читателя, не всегда сохраняет при передаче значений тех или иных слов научную строгость. В случае со словом «церковь» автор словаря не учитывает некоторых особенностей славянского перевода Священного Писания. Поэтому у него среди значений слова «церковь» встречается даже такое: «общество нечестивых людей» [15, 802]. Это значение священник Г. Дьяченко вписывает в свой словарь, имея в виду изречение 25-го псалма: «возненавидех церковь лукавующих» (ст. 5). Однако ни в словаре И. И. Срезневского, ни в академическом словаре этого значения слово «церковь» не имеет.

Отмеченное расхождение побуждает нас рассмотреть некоторые особенности употребления слова «церковь» в славянском и русском библейском переводах. Имея в виду значения этого слова, отмеченные в двух вышеупомянутых словарях, казалось бы, можно безошибочно предположить, что слово «церковь» и в славянском, и в русском переводах Священного Писания Ветхого Завета отсутствует. Однако наше предположение оказывается верным наполовину: слова «церковь» нет только в русском переводе. В славянском же оно встречается, хотя и не часто (не более 10 раз). В остальных случаях ἐκκλησία, встречающееся в Священном Писании Ветхого Завета на древнегреческом языке, как было отмечено, около 150 раз, переводится другими словами: «собрание», «сонм», «народ» (или «народы»), «множество» (или «много»), «собор». Не следует думать, что 10 случаев перевода ἐκκλησία словом «церковь» вызваны какими-либо смысловыми особенностями текста или контекста, где это слово встречается. Об этом свидетельствует уже упомянутое выражение: «возненавидех церковь лукавующих» (Пс. 25, 5), где ἐκκλησία — не только не «церковь», но даже и не «общество» (как у священника Г. Дьяченко), а всего лишь «сборище злонамеренных» (как в русском Синодальном переводе). В трех ранее процитированных стихах из славянской Псалтири, на которые ссылается протоиерей Е. Аквилон, пытающийся доказать существование в ветхозаветное время «святой Церкви», в которой пророк Давид якобы «призывает верующих славословить Бога» [7, 125], слово «церковь» для перевода греческого ἐκκλησία было выбрано также неудачно, ибо ἐκκλησία этих трех стихов ничем не отличается от ἐκκλησία, встречающегося во многих других ветхозаветных текстах и переведенного иными словами, указанными выше. Объяснять причину перевода ἐκκλησία словом «церковь» индивидуальными (прежде всего профессиональными) особенностями переводчиков у нас также нет оснований, тем более что в отдельных случаях, по-видимому, один и тот же переводчик для наименования одной и той же религиозной общины Израиля использует разные значения слова ἐκκλησία. В этом отношении показательны несколько библейских стихов из славянского перевода 2-ой книги Паралипоменон, в которых описывается возобновление богослужения в Иерусалимском храме при царе Езекии. Стихи находятся в 29-й и 30-й главах этой книги, что и позволяет нам сделать предположение об одном переводчике рассматриваемого текста.

Прочитаем интересующие нас стихи в славянском и русском переводах, подчеркивая при этом слова, использованные для перевода ἐκκλησία:

«И приведоша козлов, иже за грех, пред царя и церковь, и возложиша руки своя на них» — «И привели козлов за грех пред лице царя и собрания, и они возложили руки свои на них» (2 Пар. 29, 23).

«И вся церковь поклоняшеса, и певцы пояху, и трубы трубяху, дондеже совершися всесожжение» — «И все собрание молилось, и певцы пели и трубили трубы, доколе не окончилось всесожжение» (2 Пар. 29, 28).

«...И принесе (все) собрание жертвы и хвалы в дом Господень...» — «И понесло все собрание жертвы, и благодарственные приношения...» (2 Пар. 29, 31).

«И бысть число всесожжения, еже принесе собрание, тельцев семьдесят, овнов сто, агнцев двести...» — «И было число всесожжений, которые принесли собравшиеся: семьдесят волов, сто овнов, двести агнцев...» (2 Пар. 29, 32).

«И усове́това царь и князи, и все множество во Иерусалиме, сотворити пасху во второй месяц...» — «И положили на совете царь и князья его и все собрание в Иерусалиме — совершить пасху во второй месяц» (2 Пар. 30, 2).

«И усове́това весь собор купно сотворити ины семь дней (праздника)...» — «И решило все собрание праздновать другие семь дней...» (2 Пар. 30, 23).

«И возрадовася вся церковь, священницы и левиты, и все множество иудино, и обретшиися из Иерусалима, и пришельцы пришедшии от земли Израилевы, и обитающии во Иудеи» — «И веселились все собравшиеся из Иудеи, и священники, и левиты, и все собрание, пришедшее от Израиля, и пришельцы, пришедшие от земли Израильской и обитавшие в Иудее» (2 Пар. 30, 25).

Как видим, в 7-ми отмеченных стихах, где речь идет о подготовке к богослужению в Иерусалимском храме и о самом богослужении, в котором участвует религиозная община Израиля, переводчик стихов на славянский язык использует для названия общины сразу 4 значения слова ἐκκλησία: «церковь», «собрание», «множество», «собор». Как и в предыдущих случаях, употребление здесь слова «церковь» ничем не оправдано, о чем свидетельствует параллельно помещенный русский перевод этих стихов.

Все остальные случаи перевода ἐκκλησία словом «церковь», рассмотренные нами, но не включенные в настоящую статью, лишь подтверждают наш вывод: переводчики не имели никакой необходимости пользоваться словом «церковь» при переводе Священного Писания Ветхого Завета на славянский язык.

Обо всем этом можно было бы не писать, если бы наличие в славянском ветхозаветном библейском тексте слова «церковь» не оказало влияния как на понимание самого этого слова, так и на существующие в церковной литературе взгляды относительно времени появления Церкви. Однако ранее цитированное нами высказывание протоиерея Е. Аквилонова о «святой Церкви» Ветхого Завета и утверждение священника Г. Дьяченко о том, что словом «церковь» можно назвать даже «общество нечестивых людей», показывают, что такое влияние существует. Так, в «Полном Православном Богословском энциклопедическом словаре» мы читаем: «Церковь... иногда означает общество или всякое собрание людей всякого рода. В этом смысле так называется иногда даже и беспорядочное собрание, и общество людей нечестивых и злонамеренных. Иногда (церковь означает. — *М. И.*) собрание священное, религиозное — для отправления общественного Богослужения, для наставления в Законе Божием, для молитвы, для жертвоприношений и пр. В этом смысле и собрание Израильтян при Синае, где Бог изрекал им закон Свой, называется Церковью» (Деян. 7, 38) [16, 23—28].

Наличие в славянском переводе Священного Писания Ветхого Завета слова «церковь» для авторов этого и других аналогичных высказываний является исходным моментом, с которого они начинают свои рассуждения, независимо от того, касаются ли они значения этого слова или же учения о Церкви. Ни в одном из таких высказываний не ставятся вопросы, попытка ответить на которые предпринимается в данной статье: Почему слово «церковь» появилось в славянском переводе? Почему это слово используется для наименования столь странного образования, каким является «сборище нечестивых»? Почему, наконец, этим же словом называется ветхозаветный Израиль?

Без ответа на эти вопросы многие еkkлезиологи, пытавшиеся определить время возникновения Церкви, оказывались в двойственной ситуации. С одной стороны, на основании слов Христа: «Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18) они признавали новозаветное начало Церкви. С другой, — имея в виду наименование «церковью» ветхозаветной религиозной общины, — они вынуждены были искать начало Церкви в Ветхом Завете. Преодолеть эту двойственность им так и не удалось. Поэтому в целом ряде работ при освящении вопроса о начале Церкви у одного и того же автора мы можем встретить утверждение о том, что Церковь основана и в Ветхом, и в Новом Завете (см., например, архимандрит Антоний. Догматическое богословие. СПб., 1862, с. 194).

Так, на наш взгляд, появилось мнение о ветхозаветном происхождении Церкви.

Поиски более раннего начала Церкви, что наблюдается в цитированных в начале статьи отрывках из творений святителя Климента Римского и Ерма, порождены, как полагает архиепископ Иларион (Троицкий), двумя причинами: аллегорическим толкованием Священного Писания и влиянием на древних церковных писателей гностических идей. «При господстве в древней Церкви аллегорического толкования Священного Писания, — пишет архиепископ Иларион, — историю сотворения мира нередко истолковывали в приложении ко Христу и Церкви (святитель Климент именно так и делает. — *М. И.*). Об этом есть положительные, хотя и позднейшие свидетельства. Анастасий Синаит в рассуждении о шестидневном творении свидетельствует, что древнейшие экзегеты: Папий Иерапольский, Климент, Пантен, Аммоний все шестидневное творение толковали в приложении ко Христу и Церкви. А Сократ Схоластик сообщает об Оригене: “В девятом томе своих толкований на книгу Бытия (он) обширно доказывает, что Адам есть Христос, а Ева — Церковь. Достоверные свидетели сего учения суть святой Памфил и прозванный его именем Евсейий. Оба они, излагая жизнь Оригена и опровергая предубеждение врагов касательно сего мужа, в знаменитых своих книгах, написанных в защиту его, говорят, что Ориген не первый вошел в рассуждение об этом предмете, а только изъяснял таинственное предание Церкви”. Но подобное аллегорическое истолкование истории творения не связано неразрывно с мнением о предсуществовании Церкви, а потому и было бы неосновательным приписывать это мнение всем вышеназванным древнецерковным писателям, и нет достаточных данных говорить о его широком распространении в древней Церкви.

В истории догмата о Церкви, — продолжает архиепископ Иларион, — мысль о предсуществовании Церкви — явление случайное. Она коренилась в реалистическом образе мышления людей того времени и представляет из себя некоторый отголосок идей гностических; параллели к ней указывают в учении элказитов. Учение апостола Павла (Еф. 5) обшего почти ничего с этим мнением не имеет. Неразрывно связанное с аллегорическим методом толкования Священного Писания учение о предсуществовании Церкви естественно должно было лишиться всякой опоры, когда этот метод толкования потерял свое безграничное господство. Борьба с гносисом научила церковных писателей пользоваться аналогиями и аллегориями с большим разбором и для сопоставления Христа с Церковью, столь напоминающего гностическую сизигию, в церковном богословии не оставалось законного места. А потому отмеченная нами мысль о предсуществовании Церкви и не могла оставить никакого заметного следа в истории догмата о Церкви» [1, 104—105].

Это высказывание возвращает нас к «Запискам на книгу Бытия» святителя Филарета, митрополита Московского, в которых он, размышляя о шестидневном творении мира, использует, как уже было отмечено, аллегорический метод толкования священного текста. Он прибегает к этой древней традиции, уже не опасаясь какого бы то ни было влияния идей гностицизма, окончательно преодоленного древними церковными писателями. Делает он это, как нам представляется, прежде всего для того, чтобы засвидетельствовать о единстве экзегетического церковного предания и о своем глубоком преклонении перед духовным наследием авторитетных отцов и учителей древней Церкви. Митрополитом Филаретом шестидневное творение толкуется также «в приложении ко Христу и Церкви» [1, 104], причем делается это довольно оригинальным способом, что опять-таки напоминает нам об аллегорических приемах толкования. Такие выражения, как Церковь — это «небо и земля вкупе», грехопадение «соделало ее (Церковь. — *М. И.*) землю необразованною и пустою», «тьма покрыла ее», т. е. Церковь, «Церковь, погруженная в водах народов» и другие, являются всего лишь иносказаниями и как таковые не могут быть использованы в догматическом учении о Церкви. И хотя в них прослеживается тесная связь между началом (творением) мира и началом Церкви, само слово «церковь», имеющееся в этих выражениях, в аллегорическом контексте приобретает совершенно иной смысл.

Иносказательный элемент присутствует и в выражениях «неплодная церковь» (как у святителя Климента) и «языческая неплодющая церковь» (как в ирмосе канона). По-

этому всякие попытки использовать эти и другие подобные им выражения для определения времени возникновения Церкви оказываются безуспешными.

Теперь обратимся к расхождениям во взглядах относительно новозаветного происхождения Церкви. Наличие таких расхождений, на наш взгляд, не может не вызвать некоторого недоумения. В самом деле, если признаются два главных положения: Церковь основана в Новом Завете и ее Основателем является Иисус Христос, казалось бы, уже не может быть причин для разномыслий по этому вопросу. И тем не менее они существуют.

Митрополит Макарий (Булгаков) утверждает, что Иисус Христос основал Церковь при избрании двенадцати учеников. Сама Церковь при этом называется «первой», что позволяет сделать предположение об основании в будущем еще одной Церкви. Что привело митрополита Макария к такому заключению? Частичный ответ на этот вопрос дает сам митрополит. Он пишет: «...еще во дни общественного служения Своего Господь говорил о Церкви своей, как уже существовавшей» [12, 229]. При этом автор ссылается на евангельский текст: «Если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф. 18, 17). Относительно этого текста следует прежде всего заметить, что далеко не все толковники склонны усматривать в нем указание на Церковь Христову. Однако и в том случае, если мы признаем, что такое указание в нем действительно имеется, у нас нет оснований делать вывод, что в рассматриваемом евангельском стихе говорится о Церкви «как уже существовавшей». Слова этого стиха с полным правом могут быть отнесены к Церкви, о создании которой в Евангелии имеется лишь обетование. Таким образом, аргументация митрополита Макария, а вместе с ней и его мнение о времени возникновения Церкви оказываются довольно спорными.

Протоиерей Н. Малиновский, как уже было отмечено, склонен считать, что «началом христианской Церкви явилась... проповедь Иисуса Христа на горе» (имеется в виду гора Блаженств) [13, 52]. «Но этим — замечает он, — было положено только основание Церкви в смысле естественно образовавшегося общества верующих в Него» (т. е. в Христа) [13, 52]. В другом месте он пишет: «Церковь имеет естественную основу своего происхождения» [13, 52]. И хотя в своих дальнейших рассуждениях о Церкви протоиерей Н. Малиновский признает, что «до сошествия Святого Духа Церковь не могла бы усвоить роду человеческому благ искупления, ибо не имела бы божественных сил, яже к животу и благочестию» [13, 53], его выводы о «естественной основе» Церкви, о Церкви, «естественно» образовавшейся, о Церкви, не имеющей божественных сил, носят спекулятивный характер и не только не способствуют поиску истинного начала Церкви, но и мешают пониманию Церкви как живого Тела Христова. Кроме того, если руководствоваться доводами протоиерея Н. Малиновского, то начало Церкви можно усматривать не только на горе, но и в других местах, где проповедовал Иисус Христос и где его окружало, по выражению цитируемого автора, «естественно образовавшееся общество».

Еще одно утверждение о новозаветном происхождении Церкви заключается в том, что «Христос основал, или водрузил Церковь Свою только на кресте» [12, 229]. Оно принадлежит не только митрополиту Макарию (Булгакову). Обычно его пытаются обосновать словами апостола Павла: «Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею» (Деян. 20, 28). Однако такое обоснование, на наш взгляд, является, как и в предыдущем случае, неудачным. Во-первых, под кровью, о которой говорит апостол Павел, не следует разуметь только кровь, пролитую на кресте, ибо при таком буквальном понимании придется утверждать, что Христос основал Церковь и в Гефсиманском саду, ибо и там излилась Его кровь (Лк. 22, 44). Под кровью Апостол имеет в виду весь жизненный путь страданий Иисуса Христа, через которые как раз и открылась возможность основать на земле святую Церковь. А во-вторых, в апостольском тексте употреблен глагол «приобрел», а не «основал», что подтверждает только что высказанную мысль: Христос «не восхищением непщева быти равен Бо-

гу, но Себе умалил зрак раба прием... Темже и Бог Его превознесе и дарова Ему имя паче всякаго имене...» (Фил. 2, 6—9). То есть Христос не «хищением», а искупительным подвигом «приобрел» право основать Свою Церковь, к пастырям которой обращается в данном случае апостол Павел.

С нашей точки зрения, не является догматически точной и последующая аргументация митрополита Макария, используемая для того, чтобы обосновать начало Церкви на кресте. «Ибо только на кресте, — пишет он, — Господь собственно искупил нас, воссоединил с Богом, только после крестных страданий Он вошел в славу Свою и мог ниспослать ученикам своим Духа Святаго» [12, 229—230]. Утверждением, что Христос «только на кресте... искупил нас» митрополит Макарий, сам того не замечая, оставляет без внимания искупительное значение всей жизни Иисуса Христа, начиная с Боговоплощения и кончая победой над смертью — Его Воскресением — исключительное значение которого определил апостол Павел: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша» (1 Кор. 15, 14).

Мнение протоиерея Е. Аквилонова о воссоздании Церкви Иисусом Христом (а не о ее создании, как повествует Евангелие, приводя обетование об этом Самого Христа (Мф. 16, 18)), нам представляется также догматически небезупречным. В самом деле, признание того, что Церковь может существовать не будучи Телом Христовым, неизбежно приводит к умалению значения не только самой Церкви, основанной Иисусом Христом, но и самого дела Искупления.

Теперь коснемся последнего утверждения о том, что Церковь основана в день сошествия Святого Духа. Оно, как уже было отмечено, пользуется наибольшим признанием, так как высказывается с учетом двух основополагающих экклезиологических истин: Христос, обещавший послать Святого Духа для усвоения совершенного Им дела спасения, есть Глава Церкви, а посланный Им Святой Дух — это Тот, Кто наполняет в Церкви «все во всем» (Еф. 1, 22—23). Церковь основана, по справедливому замечанию В. Лосского, «на двойном домостроительстве: на деле Христа и на деле Духа Святого, на двух Лицах Пресвятой Троицы, посланных в мир. Оба дела лежат в основании Церкви, оба они необходимы для того, чтобы мы смогли достичь соединения с Богом» [17, 83]. «Богословие Восточной Церкви никогда не мыслит себе Церкви вне Христа и Святого Духа» [17, 92]. «Следовательно, — пишет В. Лосский, как бы укоряя тех, кто принимает за Церковь «естественно образовавшееся общество» [13, 52], — нельзя просто сводить Церковь к одному ее «земному аспекту» и к ее «приложимости к людям», не лишая ее тем самым той истинной природы, которая отличает ее от всякого другого человеческого общества» [17, 92].

Наличие перечисленных высказываний о начале Церкви породило трудности не только в определении самого этого начала, но и в понимании самой Церкви. Для выхода из сложившейся ситуации в экклезиологическую терминологию стали вводить такие выражения, как: «Церковь в самом обширном значении слова» [7, 5], Церковь «по менее обширному, но более употребительному смыслу» [12, 227], Церковь «в особенном смысле» [11, 194], «первая Церковь» [12, 229], «Церковь вообще» [16, 23—27], Церковь «в смысле... более тесном, но самом общеупотребительном» [12, 228] и другие. Однако все эти уточнения мало способствовали уяснению истинной природы Церкви, потому что ими не исключалась возможность «сводить Церковь, — по выражению В. Лосского, — к одному ее “земному аспекту”» [17, 92].

Сведение Церкви к «земному аспекту» иногда начинается с самого определения Церкви, особенно если последнее вырабатывается не на основе православной экклезиологии, а, как отмечает протоиерей Е. Аквилонов, путем «увлечения богословия филологией» [7, 15]. Ход рассуждений в таких случаях предельно прост: слово ἐκκλησία происходит от глагола ἐκ-καλέω, следовательно, Церковь есть «общество лиц, услышавших божественный призыв» [7, 18]. Определение Церкви как «общества» — это нередкое исключение среди прочих определений. Оно встречается в большинстве работ, посвященных вопросам экклезиологии, что, однако, не делает Церковь как общество и Церковь как Тело Христово тождественными друг другу. К тому

же наименование Церкви «обществом», хотя и «лиц, услышавших Божественный призыв», — это еще одна причина поиска начала Церкви в различные исторические времена, что, кстати, неравнозначно поиску ἐκκλησία в те же времена, так как слово ἐκκλησία, в отличие от слова «церковь», как уже неоднократно отмечалось, может означать любое общество, в том числе и религиозное. Религиозное же общество (не Тело Христово!) действительно можно искать везде, где есть народ Божий (и в раю, и в Ветхом Завете, и при избрании апостолов, и на горе Блаженств, и т. п.). Но в таких случаях его не следует называть «церковью», чтобы не вносить путаницы в понятие о Церкви. Экклесией же его называть можно, ибо не всякая экклесия есть тело Христово. Когда же это слово используется для наименования Тела Христово, то оно должно иметь при себе, по замечанию святителя Кирилла Иерусалимского, соответствующие пояснения. «Поелику именем “экклесия”, — пишет святитель Кирилл, — называются различные предметы; так, например, о народе, находившемся на зрелище в Ефесе, написано: “и сия рек: распусти собравшийся народ” (ἐκκλησία) (Деян. 19, 40); поелику далее, быть может, кто-либо скажет, что... есть “Церковь и лукавующих” (Пс. 25, 5), соборища еретиков, — разумее маркионитов, манихеев и прочих, — то посему тебе теперь непоколебимо и предала вера следующее: (верую. — М. И.) “во едину, святую, соборную и апостольскую” (Церковь — М. И.)» [7, 17—18].

Итак, единая, святая, соборная и апостольская Церковь основана в день Пятидесятницы. До этого она, как и Агнец Божий, закланный «от создания мира» (Апок. 13, 8) была сокрыта как тайна в Предвечном Совете Божиим о спасении человека. Эта тайна в истории человечества раскрывалась постепенно, в «теньях» и «гаданиях», в прообразах и пророчествах. До Боговоплощения она не могла быть полностью открыта даже ветхозаветному Израилю, хотя «земной аспект Церкви» (выражение В. Лосского) был представлен в нем наиболее полно: народ Божий, храм, иерархия, богослужение. И лишь тогда, «когда пришла полнота времени» (Гал. 4, 4) и Христом было совершено дело искупления, открылась тайна Церкви, в которой происходит обожение человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. В. Троицкий. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912.
2. Раннехристианские отцы Церкви // Антология. Брюссель, 1978.
3. Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. III. М., 1994.
4. G. W. H. Lampe. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1987.
5. Архимандрит Филарет (Дроздов). Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия. Ч. 1. М., 1867.
6. Проф. И. Корсунский. Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, Митрополита Московского. СПб., 1895.
7. Проф. прот. Е. Аквионов. Новозаветное учение о Церкви. Изд. 2-е. СПб., 1904.
8. А. С. Хомяков. О Церкви. Берлин, 1926.
9. Последование в Неделю Православия. СПб., 1904.
10. Пространный христианский катехизис. М., 1909.
11. Архимандрит Антоний. Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви. СПб., 1862.
12. Макарий, архиепископ Литовский. Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия. М., 1885.
13. Протоиерей Н. Малиновский. Очерк православного догматического богословия. Изд. 2-е. Сергиев Посад.
14. Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1994.
15. Священник Г. Дьяченко. Полный церковнославянский словарь. М., 1899.
16. Полный Православный Богословский энциклопедический словарь. Т. 2. Изд. П. П. Сойкина.
17. Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские Труды». № 8, М., 1972.

АФОН И РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ (ОБЗОР ЦЕРКОВНО-ЛИТЕРАТУРНЫХ СВЯЗЕЙ)

ЧАСТЬ II

Карая

Карая является монашеской столицей Святой Горы, лежащей почти в самом центре Афона. Здесь находится кинот — высший административный орган, состоящий из представителей всех афонских обителей, по одному от каждого монастыря. В киноте обсуждаются и решаются общие дела Афона, составляются акты и заключаются договоры между обителями. Сегодня, как и в прошлом, паломники, прибывающие на Афон, должны, согласно уставу Святой Горы, явиться в Карая за получением «диамонитириона» — разрешения на посещение монастырей.

Между Афоном и Россией издавна существовали тесные литературные связи, о чем можно судить по содержанию многочисленных рукописей, находящихся в отечественных книгохранилищах. В одной из них, озаглавленной «Об Афонской Горе и тамошних монастырях» [1], приводится географическое описание Святой Горы и перечисляются все ее обители. По мнению покойного профессора Ленинградской Духовной Академии А. И. Иванова (1890—1976) [2], это сочинение можно отнести к ранним произведением Максима Грека (1480—1556), который некоторое время подвизался на Афоне в Ватопедском монастыре, а в 1515 году был приглашен в Россию, куда отправился в качестве переводчика. Далее из этой рукописи можно почерпнуть сведения о Карее и о том, как в этот центр Афона «съезжаются все игумены, призвани от него, егда нужда котора служитя всей Святей Горе: или монастырю которому, и думают единомыслием, как избудут случившыяся нужы и беды от злых человеков» [3].

Но для исследователей Карая интересна не как административный центр Афона, но в первую очередь как одно из древних книгохранилищ Святой Горы. Самая древняя рукопись, сохранившаяся в библиотеке Карей, — это грамота, данная ее Протату византийским императором Иоанном I Цимисхием (969—976) в 971/972 гг. [4]. В русской литературе об этой рукописи стало известно со слов паломника Василия Григоровича-Барского, который впервые посетил Афон в 1726 г., а в записях о своем втором посещении Святой Горы в 1744 году упомянул об этом манускрипте. «В библиотеке Протата, — писал В. Г.-Барский, — есть хризовул Мануила, царя греческого, тамо хранимого в скевофилакии, от великой древней синодальной грамоты нарицаемой Трагос, си есть козел, понеже есть пергамент соделан от кожи козла превелик, на нем же написаны суть все древние уставы, чины и обыкновения горы Афонской» [5].

В Карее была написана большая часть произведений основоположника сербской литературы святителя Саввы (1169—1237). Бывая часто по делам Хиландарского монастыря в Карее, святитель Савва Сербский построил там келлию, или «молчальницу» (исихастерий), с небольшой церковью во имя своего покровителя — преподобного Саввы Освященного. Устроив это «место безмолвия» сначала лично для своих аскетических подвигов и размышлений, а позднее «в жилище двум или трем искусным подвижникам», святитель Савва написал там одно из самых своих ранних произведений — «Карейский Типик» (1199). Его подлинник хранился раньше в самой «молчальнице», но теперь он составляет одно из самых лучших украшений библиотеки Хиландарского монастыря.

Русские паломники, посещавшие Карая, в своих записях постоянно упоминали о «Карейском Типике», поскольку он вызывал у них особый интерес своей древностью: «В Карее — типикарница — келья, устроенная еще святым Саввой Сербским и снабженная от него особенным уставом — Типиком, — писал один из паломников. — Он

здесь хранится и показывается желающим видеть его. Он написан по-славянски на довольно длинном свитке из кожи и подписан собственноручно святителем Саввой» [6].

Дальнейшее развитие литературных традиций в Карее связано с именем знаменитого Доментиана — ученика и последователя святителя Саввы. После кончины святителя Саввы он поселился в Карейской келлии и здесь, руководствуясь собственными воспоминаниями, а также свидетельствами других монахов, написал «Житие Саввы». Двадцать лет спустя, когда он стал духовником Хиландарского монастыря, по его просьбе грамматик Феодор переписал по-сербски в 1262—1363 гг. болгарскую рукопись «Шестоднева». В то же время и сам Доментиан работал над «Житием святого Симеона», которое закончил в 1264 году.

В XVI столетии для юго-восточных славян наступили тяжкие времена, поскольку к этому времени турки полностью подчинили себе Балканский полуостров. Но, преследуя здесь Православную Церковь и носителей славянской культуры, турки все же не решились захватить Святую Гору и предоставили ее насельникам сравнительно сносные условия существования. В связи с этим еще более возросло значение Афона как места, где по-прежнему сохранялись древние православные традиции и рукописные богатства. Такие монастыри, как Хиландар, Зограф, Пантелеимоновский (Русик) и обитель святого Павла собирали в своих стенах памятники славянской письменности, повсеместно искореняемой турецкими завоевателями. Поэтому неудивительно, что большинство сербских и отчасти болгарских рукописей XV—XVII вв. принадлежат перу афонских переписчиков.

Православная Россия гостеприимно принимала посланцев Святой Горы, которые, наряду со щедрыми материальными пожертвованиями, имели здесь возможность приобретать и некоторые древние рукописи для того, чтобы по приезде на Афон приумножать там сокровища славянской письменности. Одним из таких паломников, побывавших в России, был хиландарский архимандрит Григорий, который окончил свои дни в келлии святого Саввы в Карее, где он занимался переводом книг с русского на сербский язык. Ему принадлежит перевод на сербский книги Иосифа Флавия «Иудейские древности» с русского извода, причем переводчик заметил о себе следующее: «Аз же монастырским посланием и вторицею бых в русских землях у благочестиваго царя и великаго князя Ивана Васильевича, во иноцех Ионы монаха, и многих царских щедрот и милости восприяхом, ему же буди вечная память» [7]. В пространной записи этого писца от 1585 г., который называет себя «убогим Григорием», в схиме «Василием священноинком», повествуется о том, как он в Москве приобрел «книгу Иосипа премудраго иже от евреи», а затем, по возвращении на Святую Гору, переписал ее «В пиргу (башне. — *Авт.*) святаго Сави в Кареах» [8]. Таким образом, согласно заповеди святителя Саввы, Карей по-прежнему оставалась местом постоянных литературных трудов монашеской братии.

Известно, что в XVII—XIX вв. имел место интенсивный процесс эллинизации славянских монастырей на Афоне. И число насельников-славян в этих обителях стало постепенно убывать. Но и в этих сложных условиях литературное наследие славянской культуры продолжало здесь обогащать общеправославные традиции. Так, например, один из образованных афонских иноков — Никодим Святогорец, грек по происхождению, в начале XIX века издал Синаксарь на новогреческом языке. Никодим Святогорец был первым из греческих исследователей, который включил в этот сборник жития славянских святых. И в этом благотворном начинании ему также помогали рукописные сокровища Карей. Излагая житие святителя Климента Болгарского, Никодим Святогорец писал, что при его составлении он пользовался рукописью, найденной им в афонском Протате [9], то есть в Карее.

В сентябре 1844 года на Афон прибыл профессор Казанского университета Виктор Иванович Григорович. Перед ним была поставлена задача исследования рукописных памятников Святой Горы «в отношении этого достопримечательного места к посещению славянскому, особенно в эпоху его крещения». В течение своего четырехмесячного пребывания на Афоне В. И. Григорович посетил ряд святогорских обителей и смог также ознакомиться с книгохранилищем Карей. Вернувшись в Россию, В. И. Григорович, помимо научного отчета о своей поездке, написал книгу «Очерк путешествия

по европейской Турции», где, в частности, упомянул о своих изысканиях в Карее.

Особое внимание В. И. Григорович предполагал уделить архиву Протата, так как, пользуясь многочисленными грамотами и актами, хранящимися там, можно было бы уточнить и дополнить сведения, повествующие о возникновении монашества на Афоне, и, быть может, обогатить новыми фактами историю духовных связей святогорских обитателей с Русской Православной Церковью. В. И. Григорович был уверен в том, что эти исторические документы сохранились в архиве Кареи, о чем он и писал в своем отчете: «Не подлежит никакому сомнению существование большого количества грамот в афонских монастырях... Всякий монастырь обладает ими в числе от 50 до 100... И это есть, так сказать, лишь частное богатство. Протату Афонскому, то есть главному месту управления монастырей, принадлежит целый архив документов с X до конца XV столетия» [10]. Его уверенность подкреплялась заверениями архимандрита Свято-Пантелеимоновского монастыря (Русика) отца Прокопия, с которым В. И. Григоровичу довелось беседовать на эту тему. По словам архимандрита Прокопия, в 1810 году он, с разрешения членов кинота, посетил книгохранилище Кареи и видел там тысячи древних документов. Но насельник другой афонской обители — архимандрит Зографского монастыря отец Анатолий — сообщил В. И. Григоровичу дополнительные сведения об этих рукописях. Оказалось, что во время национально-освободительной войны греческого народа против турок (1821—1831) монахи, жившие в Карее, вынуждены были спасаться бегством, и сундуки с документами были переданы в монастырь Кутлумуш, расположенный в получасе ходьбы от Протата.

В библиотеке Протата внимание В. И. Григоровича прежде всего привлек знаменитый «Карейский Типик», или «Устав святого Саввы»: «Типикарница святого Саввы Сербского, так называемая келлия, где безмолвствовал сей святитель, — имеет типик, писанный, кажется, собственной его рукой. Копию типика, измененную несколько в орфографии, я приобрел. Здесь над церковью святого Саввы находится помещение старца Типикара. Умолив его допустить меня обозреть келию, в нише довольно просторной, но чрезвычайно пыльной, я нашел 45 рукописей и 12 старопечатных славянских книг, которые, распадаясь от времени и небрежения, составляют, по словам старца, неотъемлемую собственность келлии» [11].

Рукописи, осмотренные В. И. Григоровичем во время его краткого посещения Кареи, были лишь частью того книжного собрания, которое сохранилось здесь к этому времени. Дело в том, что на протяжении первой половины XIX столетия на Афоне с научными целями побывали исследователи из различных стран Западной Европы, что, в свою очередь, было вызвано особыми причинами. Греческое восстание против турок, в котором приняли участие и афонские монахи, обратило внимание исследователей на судьбу этого оплота Православия, а сообщение о порче и уничтожении многих памятников древности во время десятилетнего пребывания турок в афонских монастырях (1821—1831) вызывало у ученых желание осмотреть то, что еще сохранилось, а при удобном случае приобрести и сберечь для науки хотя бы некоторую часть рукописей. Такие известные исследователи XIX века, как Гризбах, Цахарие, Фальмерайер, Кэрзон, Миханович и другие, в течение целого десятилетия занимались изучением афонских древностей. Многие из этих древностей были подробно описаны, сокровища многих монастырских библиотек были обнародованы. Но вместе с тем множество рукописей было вывезено с Афона: ими обогатились как частные собрания, так и многие из европейских библиотек. Покупка афонских рукописей совершалась очень легко благодаря бедственному положению монастырей, разоренных турками. Особенно пострадали при этом важные для истории Русской Православной Церкви собрания славянских рукописей в таких монастырях, как Пантелеимоновский (Русик), святого Павла, Хиландар и Зограф, где жившие там греческие монахи, не имея особого интереса к истории славянских Церквей, не только продавали, но и просто раздавали рукописные сокровища путешествующим иностранцам [12].

Поэтому вполне понятно, что к середине XIX столетия книжные сокровищницы Святой Горы были довольно сильно истощены, и монахи, заведовавшие библиотеками,

старались оградить основную и самую древнюю часть рукописных собраний афонских обителей от постороннего взора. С каждым годом русским ученым-паломникам становилось все труднее получить доступ в монастырские книгохранилища. Тем не менее это не помешало с большим успехом потрудиться над описанием афонских рукописей выдающемуся деятелю Русской Православной Церкви архимандриту [впоследствии — епископу Порфирию (Успенскому); 1804—1885]. Впервые он посетил Афон всего через полгода после отъезда В. И. Григоровича в Россию. Архимандрит Порфирий пробыл в святогорских обителях восемь с половиной месяцев, и все это время посвятил подробному и разностороннему изучению монастырских архивов. Впоследствии, в 1858—1861 гг., он снова побывал на Афоне и именно к этому периоду относятся его заметки и письма, в которых упоминается об изысканиях, осуществленных им в Карее.

В своих дневниковых записях архимандрит Порфирий лишь только кратко упоминал об этих исследованиях: «15 октября 1858 года. Сделаны выписки из протатской рукописи, содержащей книги Ветхого Завета — Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие и 1 и 2 Паралипоменон, написанный на бумаге в лист в 1327 году и переплетенной» [13]. За этими скудными строками скрывался напряженный труд исследователя богослова, который не имел ни минуты свободного времени, чтобы тогда же сделать более подробные записи. Лишь только через месяц он смог рассказать о некоторых интересных обстоятельствах, при которых ему пришлось осуществлять свою деятельность. Это повествование настолько захватывающее и необычное, что, несмотря на пространное изложение, оно заслуживает того, чтобы быть приведенным полностью.

«Около придела Протатской церкви, устроенного над папертью ее, в чуланчике хранится несколько десятков древнейших греческих рукописей, — писал архимандрит Порфирий. — Я рассматривал их, а за мною присматривали два монаха... Между этими рукописями драгоценны две, именно, неполная Библия, писанная на бумаге в лист в 1327 году, и чтения из исторических книг Ветхого Завета, паремий и пророчеств, писанная на пергаменте в одиннадцатом столетии. Нелегко мне было взять их в Карейское подворье Руссика для подробного разбора. Рассказываю о затруднениях и успехах своих в этом деле. Перед обозрением протатского книгохранилища я был в полном собрании властных старцев афонских и говорил им о несходстве ватиканского текста Библии с чтениями из Ветхого Завета, содержащимися в греческих и славянских минеях и, выразив им задушевное желание свое найти полный текст Библии, исправленный святым Лукианом, попросил у них позволения осмотреть рукописи, хранящиеся в Протатской церкви. Просьба моя была принята ими благосклонно. Я вошел в книжный чуланчик и снял с полки две рукописи. Это были искомые мною тексты Библии. Возрадовалось сердце мое неизреченной радостью! Удвоилась сила зрения моего! Я пересмотрел несколько страниц, понял величайшую важность рукописей и упросил досмотрщиков за мною принести их мне в келью с позволения властных старцев, упросил же, положив каждому из них на ладонь русское серебро. Мое ожидание драгоценных рукописей было тревожно. Проходили дни, а их не приносили ко мне. Наконец, я высказал свое горе поверенному в делах монаху Руссика отцу Геннадию; и он утешил меня, принес вожделенные рукописи, но тайно, под полою своей рясы, и на одни сутки. Лихорадочная дрожь проняла меня. Когда я подумал, что слово Божие служителю этого слова приносит украдкой, и где же? на Афоне, и что мне надлежит в одни сутки прочитать и оценить то, чего в иную пору не прочтешь и в целый месяц. Однако я принялся за дело и кончил его в три дня, благодаря предстательству отца Геннадия, который, Бог весть как и кого, вымолил мне два лишние дня для рассмотрения рукописей. Спаси его Бог!» [14].

Как видно из приведенных строк, в сферу исследовательских интересов архимандрита Порфирия входило не только стремление отыскать и сделать описание древних рукописей, но и такой сугубо специальный богословский вопрос, как проблема перевода Священного Писания Ветхого Завета с древнееврейского языка. Особый интерес у архимандрита Порфирия вызвала одна из древних рукописей Ветхого Завета на греческом языке, найденная им в книгохранилище Карееи. Датированная 1327 годом, она содержала в себе Пятикнижие Моисея, книги Иисуса Навина, Судей, Руфи и 1 и 2 Паралипоменон. Далее

следует предоставить слово самому архимандриту Порфирию: «Я слышал текст ее с ватиканским и, открыв разность, признал его близким к тексту святого Лукиана, во-первых, потому что он сходствует с общепринятыми минейскими чтениями из Библии, во-вторых, потому что на полях его означено множество разных чтений Акилы, Симмаха, Феодотиана, иных переводчиков и даже 70 толковников. Ежели чтения этих толковников вынесены на поля протатской рукописи, значит не их текст содержится в ней, чей же? Лукианов: ибо кроме семи греческих текстов, или переводов Библии (70-ти, Акилы, Симмаха, Феодотиана, Иерихонского, Никопольского и Лукианова) не было никаких других в христианской Церкви. А чтения всех этих переводов, кроме Лукианова, приводятся на полях рукописи, стало быть, она переписана с общего издания Лукиановой Библии... [15]. В рукописи библейский текст изложен ученым образом. Подробный разбор его по многим выпискам из него будет сделан мною в свое время. А теперь я скажу только то, что этому сокровищу, найденному мною в чуланчике, нет цены» [16].

Упорные труды архимандрита Порфирия вызывали сочувствие и уважение к нему даже со стороны тех афонских насельников, которые поначалу не испытывали симпатии к русскому ученому-архимандриту. В часы, свободные от богослужений и бесед с духовными старцами, он неутомимо трудился над теми рукописями и актами, которые были предоставлены в его распоряжение. Огромное количество древних грамот было им прочитано и переписано отчасти целиком, частью сокращенно, а также была составлена опись этих документов, кроме того, со многих из них им были сделаны копии на кальке. Подобные палеографические снимки были сделаны архимандритом Порфирием с некоторых древних греческих и славянских рукописей. Благодаря трудам Преосвященного Порфирия отечественная наука обогатилась неоценимым по своей исторической значимости материалом. Рукописи, вывезенные архимандритом Порфирием с Афона, впоследствии стали предметом целого ряда исследований и монографий. Преосвященный Порфирий незадолго до своей смерти передал Петербургской Публичной Библиотеке все свои рукописи. В их числе оказалось 78 отрывков и отдельных листов на церковно-славянском и русском языках, из них — 17 пергаментных, а также 246 отрывков и отдельных листов на греческом языке, из которых 132 на пергаменте и на папирусе, остальные — на бомбишине и бумаге [17]. Сам Преосвященный Порфирий на основании своих архивов написал целый ряд трудов, главными из которых являются «История Афона» и «Описание путешествий на Афон». Для исследователей, которые в будущем смогут продолжить изыскания в книгохранилищах афонских монастырей, особенно важным является его «Указатель актов, хранящихся в обителях Святой Горы Афонской» [18]. В этом перечне впервые приводится все обилие и разнообразие документов, которые хранились тогда в библиотеках святогорских обителей.

Заканчивая краткий обзор истории афонской книжной сокровищницы, находящейся в Карее, необходимо отметить, что, по новейшим данным на сегодняшний день, в библиотеке Протата насчитывается всего 117 рукописей и 47 из них написаны на пергаменте [19]. Кроме того, там хранится большое количество печатных книг. Но будущим исследователям важно помнить о тех словах, которые были сказаны об этой сокровищнице еще в середине XIX века: «Архив Протата в своем роде единственный: акты, хранящиеся в нем, драгоценны и многочисленны. Все, что отец Порфирий внес в каталог свой из этого архива, что видел А. Н. Муравьев и другие, — есть самая малая доля того, что составляет собственность или домашние тайные бумаги Протата...» [20].

Лавра святого Афанасия

Как известно, Лавра была основана около 963 года самим преподобным Афанасием Афонским у подножия восточного склона Дифона — громадного отрога Афонской горы. Со времени своего основания Великая Лавра занимала первое место в диптихе афонских монастырей, а ее книгохранилище издревле считалось на Афоне одним из самых богатых. На первых порах пополнение лаврской библиотеки осуществлялось в первую очередь благодаря усердной рукописной деятельности ее насельников. Будучи наместником основанной им обители, святой Афанасий был автором устава, проник-

нутого духом крайнего аскетизма. Этот устав впоследствии послужил основой для общеафонского «типика» (так называемый «трагос», хранящийся в библиотеке Кареи), утвержденного в 971/972 гг. императором Иоанном I Цимисхием. Но от того далекого времени до наших дней дошло немало документов, написанных святым Афанасием: «В библиотеке Лавры, — писал один из отечественных авторов в конце XIX века, — хранится много замечательных рукописей, царских грамот и актов, из которых особенно драгоценна дарственная запись святого Афанасия Афонского Иоанну Иверу, писанная в конце X столетия и подписанная собственноручно святым Афанасием» [21].

История литературных трудов, осуществившихся в стенах Лавры святого Афанасия, имеет непосредственное отношение к Русской Православной Церкви.

Во второй половине XIV века старец Иоанн в Лавре святого Афанасия переводил с греческого языка на славянский различные богослужебные и богословские книги. Григорий Цамблак, до своего краткого пребывания на литовской и киевской митрополичьей кафедре (1415—1419), прошел иноческую и литературную школу в Лавре святого Афанасия. Здесь в 1389 году он переписал книгу Исаака Сирина. В своей последующей кипучей литературной и церковно-общественной деятельности, которая протекала в среде трех славянских народов (болгарского, сербского и русского), Григорий Цамблак имел широкую возможность прилагать к практике приобретенный им на Святой Горе запас знаний. Но и афонские книжники не забыли его, о чем можно судить по значительному числу его сочинений, сохранившихся в одном сборнике монастыря святого Павла [22].

По мнению А. И. Яцимирского, в Лавре святого Афанасия и был совершен иноческий постриг Григория Цамблака (в миру — Гавриила) [23]. Это подтверждается записью, сделанной в упомянутой сербской рукописи «Слов постнических Исаака Сирина» (л. 474 об.). Место и время написания рукописи указаны в помете ее писца — инока Гавриила. Манускрипт, написанный в Лавре святого Афанасия в 1389 году, впоследствии перешел в другую древнюю обитель — палестинскую Лавру святого Саввы Освященного. Архимандрит Леонид (Кавелин), будучи членом Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, получил эту рукопись в качестве благословения в 1858 году от архимандрита Лавры святого Иоасафа. Вместе с архимандритом Леонидом рукопись отправилась в Россию и после его кончины хранилась в Оптиной пустыни, откуда впоследствии перешла в государственное книгохранилище [24].

В 1431 году в Лавре святого Афанасия подвизался Иона, игумен Угрешский. К сожалению, не осталось сведений о том, долго ли он был в этой святогорской обители и какие именно литературные труды он использовал для своих занятий. Тем не менее, по словам русского исследователя середины XIX века, Иона, игумен Угрешский, укрывшись в Великой Лавре преподобного Афанасия, «под крилием святителя Григория Паламы и преподобного Петра Афонского, в куще святого Пророка Илии» занимался там, между прочими подвигами, списыванием книг для обителей русских [25].

Из приведенных строк явствует, что, начиная с первой половины XV столетия, уже существовали не только эпизодические, но постоянные литературные связи между Лаврой святого Афанасия и монастырями Русской Православной Церкви, являвшимися в то время основными рассадниками духовного просвещения. Это подтверждается и другими сообщениями, из которых видно, что духовные связи Афона и Руси стали регулярными и приобретали все более интенсивный характер. Достаточно привести приписку сборника житий святых — рукописи 1432 года [26]. В ней сказано, что книга была написана на Афоне, в Лавре святого Афанасия Авраамием «русином» и «перенесена бысть от Греческого царства на Русь... в Тверь... при господине отци учителя и наставниции и многомилостивом и братолюбивом и книголюбивом Саве игумене» [27].

К 1520-м годам относится документ [28], написанный Тверским епископом Нилом и содержащий дополнительные сведения о характере духовных связей Лавры святого Афанасия с Православной Русью. Епископ Нил, родом грек, прибыл в Россию в свите царевны Софии Палеолог и на родину уже не вернулся. В 1503 году он был поставлен игуменом Богоявленского монастыря, находившегося под особым попечени-

ем великих князей, а в 1509 г. Нил был поставлен епископом в Тверь и в этом сане скончался в 1521 г., прожив в России 48 лет [29].

Послание епископа Нила является ответом на не дошедшее до нас письмо Юрия (Георгия) Ивановича, второго сына великого князя Ивана III и Софии Палеолог. Юрию Ивановичу принадлежало четыре удела: Дмитровский, Звенигородский, Кашинский и Углицкий. Кашинский удел находился в подвластной Нилу Тверской епархии. Хотя послание имеет характер поучения, нельзя не отметить особого внимания, которое автор послания уделял обители святого Афанасия. Рассказом о ней он начинает свое повествование: «Великий Афанасий Афонский создал Великую Лавру и в ней церковь Святой Богородицы иже больший монастырь во Святей горе» [30]. К Лавре святого Афанасия епископ снова возвращается, заканчивая свое послание князю: «И великая обитель есть и поныне, а из обители святого Афанасия от тех мест и доныне сколки монастырей и сколько душ, тмы тмами спаслося» [31]. «Мысли Нила обращаются к Лавре Афанасия, — пишет современная исследовательница, — как Максим Грек постоянно обращает свои взоры к *alma mater* — Ватопедскому монастырю. Если правмерно предположение, что Нил прибыл в Россию из Святой Горы, то наиболее вероятно, что местом его иночества была Афанасиевская обитель» [32].

Как уже было отмечено выше, Лавра святого Афанасия была главным духовным административным центром Афона и вместе с тем крупнейшим центром книжности с устойчивыми традициями греко-русского общения. Здесь в XV в. рядом с греческими писцами работали и русские книжники. В Лавре святого Афанасия Нил мог получить основы знания русского языка, которые ему были необходимы, если допустить, не без основания, что он заранее готовил себя к служению на церковном поприще в России. Таким образом, из документа, написанного епископом Нилом, можно составить более ясное представление о тех путях, по которым практически осуществлялось греко-русское культурное общение во второй половине XV — начале XVI вв.

Лаврским насельникам довелось делиться плодами рукописного богатства не только с собирателями древностей, прибывавшими из западно-европейских стран, но они также распахнули двери книгохранилища и для посланца от Русской Православной Церкви. В середине VII века в России возникла идея об издании уже имевшихся русских богослужебных книг или осуществлении новых их переводов главным образом по древним греческим рукописям. С этой целью, для исправления богослужебных книг, патриархом Никоном были затребованы книги из 39 русских монастырей. Когда было решено исправлять русские богослужебные книги по греческим подлинникам, возникла необходимость в приобретении этих рукописей. Но в России к середине XVII в. греческие рукописи насчитывались единицами [33], к тому же они были рассредоточены по различным городам и монастырям.

В связи с этим, по инициативе патриарха Никона, с согласия и при поддержке царя Алексея Михайловича, в октябре 1653 года в афонские монастыри за греческими рукописями был послан ученый монах Арсений Суханов. За щедрое вознаграждение от имени русского царя, привезенное на Афон Арсением Сухановым, ему было разрешено самому отбирать рукописи в монастырских библиотеках Афона. Следствием этой экспедиции Арсения Суханова была присылка «от Святыя Горы Афона боголюбивых начальников святых и честных монастырей — книг изрядных и правописанных греческим языком числом — 500» [34] (точнее — 498. — *Авт.*). На Афоне Арсений Суханов со своим помощником Иваном Панкратьевым жил два месяца. Все это время он, вероятно, употребил на занятия в монастырских книгохранилищах и выбирал необходимые книги. Одни из отобранных книг он брал с собой, а относительно доставки других распорядился, чтобы они были доставлены в Россию самими монахами некоторых афонских монастырей. Всего было отобрано 498 рукописей, из которых большинство Арсений Суханов привез в Москву в феврале 1655 года. Остальные рукописи были доставлены в Москву позднее насельниками некоторых афонских монастырей.

В предисловии к Служебнику, изданному в Москве в 1655 году и исправленному по греческим рукописям, перечислены те афонские обители, из которых были доставлены

книги Арсением Сухановым в Россию, а именно: из «Ватопедского, Лаврского, Хиландарского, Иверского, Дионисијева, Пантократорова, Ксиропотамова, Котулмуси (монастырь Кутлумуш. — *Авт.*), Дохериа (Дохиара. — *Авт.*), Симона-Петра, Русского, Филофея, святого Павла и прочих». Из описи домово́й казны патриарха Никона [35] можно узнать названия книг, приобретенных Арсением Сухановым на Афоне. Так, насельники Лавры святого Афанасия пожертвовали для Русской Православной Церкви более 60 древних рукописей, из них 35 рукописей датируются IX веком [среди них — «Лествица» (899 г.) преподобного Иоанна Лествичника (VI в.), 6 рукописей X в., 6 — XI, 6 — XII, 2 — XIII, 9 — XIV, 4 — XVII, 1 — XVIII в.]. Рукописи, привезенные в Россию из Лавры святого Афанасия, так же, как и древние манускрипты из других афонских обителей, имели долгую и сложную судьбу в православной России: они входили в состав Патриаршей (патриарха Никона) библиотеки, часть из них была передана на Печатный двор, а впоследствии они были рассеяны по различным отечественным книгохранилищам. История восстановления собрания рукописей, вывезенных Арсением Сухановым с Афона, составляет предмет специального исследования; достаточно лишь отметить, что к настоящему времени выявлено 57 кодексов, принадлежащих ранее Великой Лавре и отправленных в Россию Арсением Сухановым [36]. Современный отечественный исследователь, занимавшийся специальными изысканиями по выявлению «сухановских» рукописей в книгохранилищах нашей страны, дает следующую оценку значимости этих афонских литературных произведений для жизни Русской Православной Церкви:

«Греческие рукописи святогорских хранилищ используются на Печатном дворе в качестве оригиналов при создании новых и редактировании старых русских переводов различных книг, но более всего — как справочная (в широком смысле этого слова) литература при решении вопросов догматического, каноническо-правового, исторического характера. Некоторые книги, привезенные с Афона, были привлечены Арсением Греком при его занятиях греческим языком с русскими учениками. Тот факт, что “сухановские” рукописи оказываются пригодными в работе московских издателей и живут в России активной жизнью, убедительно свидетельствует о продуманности, целенаправленности отбора рукописей, произведенного Арсением на Афоне, а следовательно, о существовании определенной программы приобретения нужных русскому правительству греческих книг, выработанной патриархом Никоном и его сподвижниками» [37].

Следует отметить, что и после 1655 года насельники Великой Лавры эпизодически отправляли рукописные книги в Россию. Так, в архиве Министерства иностранных дел Российской империи сохранились известия о поездке в Москву в 1657 году и привозе книг «афонской горы Успенского монастыря архимандритом Досифеем, афонской горы Лаврского монастыря игуменом Игнатием» [38]. Но эти книжные вклады по своей значимости не могли сравниться с рукописями, вывезенными из Лавры святого Афанасия Арсением Сухановым, и носили скорее характер формального дарения с целью получения ответных щедрых пожертвований, что явствует из следующей записи: «В 1657 году 25 апреля в Москву приехал афонской горы Успенского монастыря архимандрит Досифей для испрошения милостыни своему монастырю. 6 мая он представлялся царю Алексею Михайловичу, причем поднес царице Евангелие на престольное, харатейное, писанное греческим языком. После аудиенции у государя ему была дана обычная милостынная дача — 50 рублей» [39].

В 1758 году в свою очередь Лаврская библиотека пополнилась даром из России: по приказу императрицы Елизаветы Петровны (1741—1761) обители святого Афанасия было пожертвовано на престольное Евангелие весом около 2-х пудов в драгоценном окладе, напечатанное в Москве в 1758 г. (Этот дар России бережно сохраняется в Лаврской библиотеке на почетном месте и до сегодняшнего дня).

Другим русским вкладом в книгохранилище Лавры святого Афанасия явилось сочинение митрополита Ростовского Димитрия «Летопись всемирная пресвященного Димитрия, митрополита Ростовского и Ярославского, от начала миробытия до Рождества Христова сочиненная». (Рукопись русская 1758 г., на бумаге, в лист). Эту рукопись, написанную в 1758 году — в год поступления в Лавру «елизаветинского» Еванге-

лия, — обнаружил в книгохранилище афонской обители русский исследователь В. Давыдов, побывавший на Святой Горе в 1835 году. Вполне понятно, что у русского ученого появилось желание приобрести, наряду с прочими, и эту рукопись, содержащую важные исторические сведения. «Последние пять книг попросил я старшин монастырских уступить мне, — вспоминал В. Давыдов. — Они отказали сперва наотрез, но на следующий день пришли в мое жилище и объявили торжественно, от имени всех братьев, что книги уступаются мне “в память пребывания моего в Лавре” и что мне предлагают оставить им памятник на возобновление развалившегося киоска пожертвованием суммы. По получении потребной суммы книги были мне выданы» [40].

В 1898 году из России на Афон выехала специальная археологическая экспедиция, в ходе работы которой был совершен кратковременный осмотр 18 афонских монастырей и 1 скита. В состав экспедиции входил известный специалист по церковной археологии Н. П. Кондаков — автор нескольких солидных монографий по истории христианского искусства. Для более эффективной работы по изучению средневековых фресок и рукописных миниатюр Н. П. Кондаков применял фотосъемку; он вывез с Афона большое количество фотографий иллюстрированных манускриптов, а также многочисленные изображения икон и фресок. Н. П. Кондаков смог работать в лаврской библиотеке лишь короткое время, но в своих записях он рассказал о тех причинах, по которым ученые из разных стран испытывали серьезные затруднения в своей исследовательской деятельности в книгохранилище Великой Лавры.

«В новейшее время, — писал Н. П. Кондаков, — когда наезды ученых умножились и стали постоянными, обители Святой Горы согласно предоставили для ученого пользования свои рукописные сокровища и ради этого теперь устраивают библиотеки, составляют каталоги. Но под влиянием тех же посещений и вновь начавшегося собственного участия монашествующей братии в ученых работах, а также воспоминаний об утраченных или розданных обителью предметах вырабатывается новый ревнивый взгляд на значение сохранных предметов древности: монастырские власти относятся к ним уже как к коллекциям, которые, имея высокую цену, составляют славу обители и требуют поэтому ревнивого бережения не только от пропажи, но равно и обесценения путем издания в свет тех снимков и этих драгоценных предметов. Так, в Лавре, власти, после нескольких синодов, решились нам показать сокровища обители: ризницу, всю обиходную и древнюю утварь, библиотеку, даже представили отобранные предметы для занятий, но решительно отказали в разрешении сделать со всех этих предметов фотографические снимки... было выставлено желание сохранить за вещами их полный интерес, который умалится будто бы, если они будут изданы в точных снимках. Уже под конец пребывания нашего в Лавре мы получили разрешение снять наиболее важные предметы, которые по своей тонкости и сложности допускали документальное воспроизведение только с помощью фотографии» [41].

Следует отметить, что к настоящему времени некоторые предметы из сокровищ запечатленных Н. П. Кондаковым на фотографические пластинки, безвозвратно утрачены или погибли, и поэтому его труды представляют сегодня еще большую историческую ценность.

В конце XIX века библиотека Лавры святого Афанасия была одной из самых богатых библиотек Афона. Что же касается составления каталога хранящихся в Лаврской библиотеке книг, то даже во второй половине XIX века афонские насельники рассматривали это как новое дело, не имеющее к тому же особой срочности.

Задача по составлению каталога греческих рукописей в первую очередь стояла перед учеными-греками, и летом 1880 года доцент греческой истории и палеографии Афинского университета Спиридон Ламброс был послан на Святую Гору для систематизации рукописных богатств афонских обителей. С помощью четырех студентов, сопровождавших его в этой поездке, С. Ламброс проделал громадную работу, составив подробный каталог 5766 греческих рукописей, хранившихся в 20-ти святогорских обителях (в это число вошли книгохранилища Протата в Карее и скита святой Анны). Но, к сожалению, рукописи библиотеки Великой Лавры остались необработанными,

поскольку «истощение сил трудившихся лиц, глазная болезнь Ламброста, лишили его возможности составить каталог греческим рукописям двух больших и знаменитых обителей — Лавры и Ватопеда. Несмотря на это, важному делу, систематическому описанию греческих афонских рукописей, положено твердое основание; дело это может даже считаться исполненным, за изъятием самой малой доли его» [42].

С. Ламбросу пришлось впоследствии столкнуться с большими материальными затруднениями, связанными с изданием каталога, в результате чего труд, оконченный им осенью 1880 года, оставался не изданным до августа 1888 года, пока сам автор не решил на собственные средства напечатать первую часть первого тома, или, по его выражению, «одну двенадцатую часть всего каталога» [43]. Что касается систематизации рукописей Лаврской библиотеки, то этот труд оставался не завершенным еще долгое время. В книге выдающегося французского византиниста Шарля Диля (1859—1944), впервые увидевшей свет в 1943 году, упоминается о том, что «недавно появился первый том актов Лавры, то есть самого старого из монастырей Афона» [44]. В настоящее время в стенах Лаврской библиотеки хранится 2046 рукописей, из них 470 написаны на пергаменте. Другая секция библиотеки содержит свыше 10 тысяч печатных томов, среди которых имеется много инкунабул [45].

Завершая краткое изложение истории литературных связей Лавры святого Афанасия с Русской Православной Церковью, следует отметить, что даже в самом сжатом виде оно требует необходимого дополнения. Не следует забывать о том, что неподалеку от Лавры в многочисленных скитах, разбросанных по отвесным скалам, круто уходящим в море, на протяжении нескольких столетий трудились неутомимые пустытники, литературное наследие которых также заслуживает особого рассмотрения.

Скиты Лавры святого Афанасия. В эпоху своего расцвета Великая Лавра и находившиеся в зависимости от нее скиты была одной из крупнейших обителей; здесь подвизалось до 5 тысяч иноков. Но в жизни Лавры святого Афанасия были не только периоды расцвета, но и упадка. И после XVI века число насельников этой древней обители непрерывно сокращалось. В настоящее время в Лавре постоянно живут более 50 монахов, а в скитах, келлиях и пещерах, зависимых от Лавры, подвизаются еще более 300 пустытников.

Среди этих уединенных обителей особой известностью пользуются скиты святой Анны и Кавсокаливский, ютящиеся в расселинах скал на южной и юго-восточной оконечностях Святой Горы. Именно в этих скитах подвизались «книжные старцы», принесшие славу своим обителям во всем православном мире.

Рукописи, переписывавшиеся в скиту святой Анны, попадали и в другие афонские обители; одна из них, относящаяся к середине XVII столетия, хранилась в Хиландарском монастыре. Известная как «Типик церковной службы в Иерусалимской Лавре преподобного Саввы» (рукопись в лист, полуустав, она содержала весьма интересную приписку, в которой была отмечена решающая роль православной России в освобождении славянских народов от турецкого гнета: «В лето 7164 (1656) съписа ся сиа книга, глаголемая Типик, троуди и платюю Игоумена Виктора иеромонаха во время игоуменства его, роукою попа Антония на святой Анне во дни султана Махмета, тогда благочестивый царь Московский двиг се и приет всю Лешькою землю и плени татаре» [46].

Ко второй половине XVII столетия относятся литературные труды одного из известных деятелей украинского Православия, уже упоминавшегося выше Самуила Бакачича. Его переводческая деятельность укрепила духовные связи, существовавшие у православных украинцев со скитом святой Анны. Самуил Бакачич прибыл на Святую Гору в 1669 году, некоторое время проходил послушание в Хиландаре, а затем подвизался в скиту святой Анны и других афонских обителях. Здесь он, в частности, перевел с русского на сербский язык книгу «Мессия истины» (или «Мессия правдивый»), принадлежащую перу Иоанникия Галатовского (ок. 1688) — одного из самых известных представителей южнославянской литературы XVII века, а также некоторые другие богословские труды, написанные по-русски и по-гречески.

Отечественные исследователи, занимающиеся историей афонской книжности, во многом обязаны трудам архимандрита Порфирия (Успенского), что особенно нагляд-

но выявляется при обзоре литературных трудов скитских насельников Святой Горы [47]. Именно ему принадлежит перечисление тех произведений, вышедших из-под пера пустынников, которые впоследствии были напечатаны в европейских типографиях и таким образом сохранены для будущих поколений.

Афонские скиты привлекали внимание и других отечественных исследователей, которые по мере сил старались использовать редкую возможность и ознакомиться с рукописями, сохранившимися в этих труднодоступных местах. Так, ученый-паломник Х. М. Лопарев, побывавший на Афоне летом 1896 года, кратко упомянул о своем посещении скита святой Анны, где он сделал ряд выписок из хранившихся там кодексов [48]. Краткие сведения о количестве книг, имевшихся в афонских скитах в середине XIX века, можно почерпнуть из записок В. И. Григоровича, который также посетил скит святой Анны: «Трудолюбивые отшельники самого примечательного на Святой Горе скита в соборной церкви своей сохраняют до 100 книг, аскетических и церковных, которые и в порядке и внесены в каталог» [49].

В настоящее время это количество осталось неизменным; если в Кавсокаливском скиту сейчас имеется около 50 манускриптов, то в книгохранилище церкви святой Анны содержится около 100 рукописей, большинство из которых написаны на бумаге и имеют позднее происхождение [50]. Эти краткие данные, которые могут разочаровать палеографов, имеют, однако, определенную ценность, свидетельствуя о том, что традиции рукописания никогда не прерывались в афонских скитах. И если книгохранилище Лавры святого Афанасия представляет для исследователей огромный интерес с исторической точки зрения, то традиция книгописания в афонских скитах призвана свидетельствовать о том высоком духе подвижничества, который сохранялся в убогих монашеских келлиях на протяжении нескольких столетий вплоть до настоящего времени.

Ватопед

О времени основания Ватопедской обители можно судить по дошедшим до нас древним афонским рукописям. В первом Уставе (типике) Святой Горы, написанном в 971/72 году, этот монастырь еще не упоминается, а в Акте протоаса Фомы, датированном 985 годом, наряду с подписями представителей других афонских обителей, значится имя ватопедского игумена Николая. Спустя столетие, согласно новому Уставу (1046), Ватопед уже занимал второе место в диптихе афонских монастырей, и этот статус он сохранил до настоящего времени.

В Ватопедском монастыре очень рано начали развиваться рукописные традиции, что служило одним из основных источников пополнения библиотеки этой обители.

Тесные связи существовали у Ватопедского монастыря и с Россией. Одна из древних рукописей, находящихся в настоящее время в отечественном собрании (Государственный Исторический музей, собрание Успенское 18 — бум.) является наглядным свидетельством существования в прошлом этих связей. Эта рукопись содержит творения преподобного Иоанна Лествичника, переписанные монахом Евсевием (Ефремом), который имел обыкновение подписываться двойным именем: вероятно, одно имя у него было мирское, а другое монашеское. Жил Евсевий (Ефрем) в монастыре Богородицы Перивлепты, в колонии русских в Константинополе.

10 декабря 1422 года (или 1423 года) монах Евсевий (Ефрем) начал переписывать «Лествицу», но закончить он ее не успел. Его почерком написаны только первые 64 листа. Остальная часть рукописи написана другим почерком. В конце рукой Евсевия (Ефрема) сделана приписка, из которой видно, что рукопись была завершена неким старцем Митрофаном 15 марта 1424 года, но не в Константинополе, а на Афоне, в Ватопеде. Следовательно, между 1422—1423 и 1424 гг. Евсевий перебрался на Афон, и здесь к своей работе ему удалось привлечь старца Митрофана. Литературная деятельность (Ефрема) Евсевия продолжалась в Ватопедском монастыре столь же интенсивно, как и в Царьграде [51].

1515 год явился важной страницей в истории взаимоотношений России с Афоном. В этом году в Турцию направилось посольство В. А. Коробова, и вместе с посольством возвратились домой приходившие в Москву в конце 1514 — начале 1515 года мо-

нахи афонской Лавры святого Афанасия и Ватопедского монастыря. С ними в афонский Протат была отправлены грамота с просьбой о присылке «переводчика книжного» [52]. Просьба об отправке в Россию монаха, который мог бы заняться там переводческой деятельностью, сыграла большую роль в развитии литературных связей между святогорскими обителями и Русской Православной Церковью. Этим человеком суждено было стать монаху Ватопедского монастыря Максиму Греку.

Сведения о приезде в Москву Максима Грека имеются в сообщении, содержащемся в Никоновской летописи: «4 марта 1518 (7026) г. возвратился в Москву Василий Копыл и Иван Варавин, да с ними вместе прииде к великому князю Василию Ивановичу всея Руси... от Благовещения Пречистыя Богородица из Ватопеди монастыря три старцы Максим Грек, да Неофит священноинок грек да Лаврентий болгарин, а от святого великомученика Пантелеимона из Русского монастыря Сава приименитый игумен» [53]. Отсюда видно, что в Москву прибыл Максим Грек в 1518 году, и ему было суждено оставаться на Руси до конца своей жизни (1556).

Для знакомства со славянской письменностью в жизни Максима Грека, несомненно, имело значение его пребывание перед приездом в Россию в Ватопедском монастыре. Весьма вероятно предположение о возможном соприкосновении Максима Грека с болгарскими (в частности, быть может, в Македонии), когда он по поручению монастыря ездил по Балканскому полуострову и, таким образом, мог познакомиться со славянскими языками. Кроме того, необходимо иметь в виду, что славянский элемент среди монашества на Афоне в XIV—XV вв. был численно преобладающим. В частности, в Ватопеде в это время была даже одна церковь, где богослужение совершалось на славянском языке [54], конечно, ввиду значительного числа славян между монахами Ватопеда и, может быть, немалого количества славян-богомольцев, посещавших монастырь. Поэтому не будет странным, что Максим Грек, живший в течение ряда лет в Ватопеде, легко мог ознакомиться по крайней мере с церковно-богослужебной славянской письменностью. Возможно, что и русские иноки могли находиться среди афонского монашества, в частности, и в Ватопеде. Кроме того, на Афон попадали, хотя и нечасто, книги русского извода, бывавшие затем в руках югославянских монахов. Для некоторых югославянских рукописных текстов, писанных на Афоне, несомненно русские оригиналы (таковы, например, Толковая Палея, Палея историческая, «Иудейская война» Иосифа Флавия и др.). Русскими книгами как таковыми Максим Грек, по-видимому, особого повода интересоваться не имел (поездка на Русь для него была неожиданностью), но он успел на Афоне ознакомиться с болгарской книгой, усвоить даже некоторые навыки, которые и сказались невольное много лет спустя в его сочинениях [55].

Максим Грек начал свою литературную деятельность на Руси с перевода некоторых греческих книг на русский язык, причем первоначально он делал эти переводы на латинский язык, с которого его помощники — Дмитрий Герасимов и Власий — переводили на русский [56]. О методе перевода книг повествуется на листе 1 в рукописи «Евангельские беседы» 1545 года: «В лето 7033 (1525) переведена сия книга беседы евангельские с греческого языка на российский Максимом Греком, иноком Святой Горы от обители..., нарицаемой Ватопед. Споспешници же в переводе Максиму Греку толмачи латинские Власий и Дмитрий. Максим же убо смотрящу в греческую книгу и сам изъяслял латинским языком, они же сказаваху писцем русскою беседою. Максим бо бе обема языком зело искусен» [57].

Русские иноки на первых порах оказывали помощь Максиму Греку и при переводе других трудов с греческого языка, осуществляя на деле развитие афоно-русских литературных связей. В качестве переписчиков Толковой Псалтири Максиму Греку были даны в помощь монахи Троице-Сергиевой Лавры Силан и Михаил (Медоварцев). Представляя великому князю Василию Ивановичу перевод Толковой Псалтири, Максим Грек предпослал ему в качестве предисловия особое послание, в котором отмечал достоинство и значение переведенного труда и кратко характеризовал древних церковных толкователей, указывая их направление и методы толкования и давая оценку каждому.

О литературной деятельности Максима Грека имеются специальные исследования [58], и в кратком очерке следует лишь отметить, что Максим Грек продолжал

заниматься переводами с греческого языка в течение всего своего «российского» периода жизни вплоть до самой смерти, несмотря на те лишения, которые ему довелось пережить. Из-под его пера выходили новые книги не только в Москве, но и во время его пребывания в Волоколамске, Твери и Троице-Сергиевой Лавре. Основные переводы Максима Грека следующие: 1. Толковая Псалтирь; 2. Беседы святителя Иоанна Златоуста на Евангелия от Матфея и от Иоанна; 3. Толкования на Деяния и Послания апостольские; 4. Житие Пресвятой Богородицы, автор Метафраст; 5. Похвальное слово святителя Василия Великого мученику Варлааму, 6. Три статьи Метафраста: а) о святом Апостоле Фоме, б) о чуде святого Архистратига Михаила в Хонех и в) о мученичестве святого Дионисия Ареопагита; 7. Слово святителя Кирилла Александрийского об исходе души и о втором пришествии Господнем.

Из богослужебных книг Максим Грек занимался исправлением перевода: 1. Триоди; 2. Часослова; 3. Апостола и 4. Минеи праздничной.

С 1859 г. Казанская Духовная Академия начала печатание сочинений Максима Грека в «Приложениях» к своему журналу «Православный собеседник», а затем выпустила их отдельным изданием в трех частях под заглавием «Сочинения преподобного Максима Грека» (чч. I—III, Казань, 1859—1862). В 1895-м и 1897 году было выпущено 2-е издание первой и третьей частей. В 1910—1911 гг. при Троице-Сергиевой Лавре сочинения Максима Грека были изданы в русском переводе. Казанское издание было подготовлено по рукописям Соловецкого монастыря, числившимся в библиотеке Казанской Духовной Академии под № 494—497, и только восемь сочинений, вошедших в третью часть, были изданы по рукописи Троице-Сергиевой Лавры № 200 [59]. После выхода в свет казанского издания исследователи опубликовали многие произведения Максима Грека, не вошедшие в это издание.

В настоящее время общее число выявленных произведений Максима Грека составляет 365 наименований [60]. Влияние произведений Максима Грека на русскую словесность продолжалось и после его кончины.

В XVII веке в связи с ростом образованности в России усилился интерес к сочинениям Максима Грека. Отдельные его произведения, особенно полемиического, нравоучительного и филологического характера, включались почти во все его сборники религиозно-поучительного содержания. Вместе с тем многие из почитателей Максима Грека старались собрать его сочинения в единое целое. Но не всем переписчикам это удавалось одинаково, так как каждый трудился в одиночку, находясь в каком-либо монастыре или городе, где нельзя было достать всех списков. Правда, переписчикам случалось иногда находить новые труды Максима Грека, не вошедшие в прежние сборники, но в то же время они часто не имели под руками наиболее полных прежних его собраний. В результате до нас от XVII века дошли весьма различные по своему количественному составу рукописные сборники сочинений Максима Грека, насчитывающие от 32 до 150 глав, или произведений с его именем. Составить возможно полный и точный список подлинных творений Максима Грека на основании этих сборников — дело довольно трудное, так как очень часто более краткие списки содержат такие сочинения, которых нет в более полных [61].

В качестве примера можно упомянуть о рукописном сборнике, составленном в Новгороде в 1557—1558 гг. Сборник, написанный «повелением» Григория Никифорова, был дан в качестве вклада в Михайлов Сковородский монастырь близ Новгорода [62]. В этом сборнике, вслед за местными новгородскими преданиями, помещены сказания об Иверском и Ватопедском монастырях (лл. 329—335 об.) [63]. Возможно, что в основу сказаний положены рассказы, записанные со слов русских паломников, побывавших на Афоне, но более вероятным представляется предположение о том, что их авторство принадлежит преподобному Максиму Греку. Сказания об Иверской и Ватопедской обителях включались в сборники сочинений Максима Грека, который был выходцем из Ватопедского монастыря.

Завершая краткий обзор, посвященный влиянию трудов Максима Грека на развитие духовно-нравственной и богословской литературы в лоне Русской Православной

Церкви, необходимо отметить еще один аспект его деятельности. Вскоре после кончины преподобного Максима Грека в России появились первые отечественные печатные книги. По мнению исследователя И.В. Новосадского, «можно считать несомненным, что деятельность Максима Грека, как и постановления Стоглавого Собора об организации духовной цензуры, создали условия для введения книгопечатания в Московскую Русь. Тот факт, что первопечатники печатали как раз те книги, которые Максим Грек исправлял (Апостол, Псалтирь, Часослов, Троишь Цветную и другие) позволяет установить непосредственную историческую преемственность деятельности Максима Грека с деятельностью Ивана Федорова и его продолжателей» [64]. И действительно, в послесловии первопечатного «Апостола» говорится: «Царь же начал помышляти, како бы изложити печатные книги, якоже в греках и в Венеции и во Фригии». Подобные примеры для того, чтобы убедить Ивана Грозного ввести книгопечатание, мог представить Максим Грек, хорошо знавший эти страны.

Роль Ватопедской обители в развитии отечественного богословия и образования не ограничилась деятельностью ее насельника — преподобного Максима Грека. В середине XVII века этот монастырь, как и другие святогорские обители, щедро поделился своими книжными сокровищами с посланцем из России: Арсений Суханов вывез в Россию около 500 рукописей, причем из этого числа около 50 книг было взято им из Ватопеда. Среди самых древних манускриптов, переданных впоследствии в Патриаршую библиотеку, можно отметить следующие: 1. Евангелие, первая половина этой рукописи (1—179 лл.) датируется VII—VIII вв., а вторая — XII—XIII вв.; 2. Рукопись IX века: — святителя Василия Великого «Аскетикон» — о постничестве (880 г.); 3. Три рукописи X века: два экземпляра сочинения преподобного Иоанна Лествичника «Лествица», пергамент, 1-й (1992 г.) на 237 листах, второй — на 234 листах, а также Кесария, брата Григория Назианзина, 218 ответов на разные догматические и нравственные вопросы.

Большая часть книг, вывезенных Арсением Сухановым из афонских монастырей, находилась в собрании Синодальной библиотеки, а в 1920 г. вместе с этой библиотекой перешла в хранилище Государственного Исторического музея в Москве.

Возвращаясь к истории Ватопедского книгохранилища, следует отметить, что тяжелые налоги, требуемые турками от обители в XVII веке, побудили братию Ватопеда искать помощи и заступничества в разных странах. Преодолеть эти трудности помогли православная Россия и правители дунайских княжеств, которые посылали монастырю щедрые пожертвования. Это в известной мере способствовало сохранению основных книжных богатств Ватопедской библиотеки.

Василий Григорович-Барский уделил подробное внимание описанию сокровищ афонских книгохранилищ, и в частности ватопедского. Среди множества грамот и актов, хранившихся в архиве Ватопеда, В. Г.-Барский особо отметил один документ, имевший отношение к истории отношений этой обители с православной Россией, но, к сожалению, он не приводит содержания этой грамоты: «В Ватопеде... еще же имут и царей российских грамоту прекрасную, но в то же время баше в господарстве Волоском, в некоем подчиненном и причастном сему монастырю» [65].

Несмотря на такие благожелательные отзывы о состоянии ватопедского книгохранилища, существовала реальная опасность уничтожения части находившихся там рукописей. Руководствуясь своими собственными соображениями, насельники этой обители, как, впрочем, и других, иногда избавлялись от обветшалых манускриптов, а также от тех книг, содержание которых, по их мнению, могло представлять соблазн для православного читателя. Уничтожение таких рукописей было обычным делом; порой количество рукописей, сожженных в Ватопеде, было так велико, что, как говорили В. И. Григоровичу, однажды в истопленной ими печи испекли монастырские хлебы [66]. Есть много подобных свидетельств других писателей об Афоне, но приводить их здесь нет необходимости, поскольку факты очевидны.

Для того, чтобы поднять уровень образованности афонских насельников, в середине XVIII века была сделана попытка основать на Святой Горе богословское заведение. Эта попытка имеет отношение к духовным связям Афона с Русской Православной

Церковью. Основанное близ Ватопеда в 1753 году Евгением Булгарисом, это богословское училище имело своей задачей ознакомить святогорцев с новейшими достижениями науки в области истории, библейской археологии и христианской философии. Для этого в учебную программу, наряду с традиционными предметами, было введено изучение античных классиков и современной философии. Евгений Булгарис завязал переписку с немецкими богословами в Галле и даже хотел пригласить оттуда профессоров для своей богословской школы. Деятельность Евгения Булгариса могла бы иметь для Афона огромное значение, но, к сожалению, она показалась многим насельникам-традиционалистам слишком смелой и школа впоследствии была закрыта. По словам одного из паломников, побывавшего на Афоне в 80-х гг. прошлого столетия, «недалеко от Ватопеда на расстоянии 2-х верст от монастыря на возвышенном холме печально красуются полуразвалившиеся стены. Это — остов Ватопедского училища, основанного богатыми греками, которое было вверено замечательному в России и в Греции человеку — Евгению Булгарису... Это училище просуществовало только 5 лет — с 1753 по 1758 г.» [67]. Что касается Евгения Булгариса, бывшего ректора богословского училища, то после его закрытия он был вынужден покинуть Афон, прожил некоторое время в Константинополе, а затем уехал на запад, где учился в Лейпцигском университете. Впоследствии, по рекомендации Фридриха Великого, он был приглашен в Россию ко двору Екатерины II и назначен библиотекарем при императорском дворце. В 1806 году он скончался в Санкт-Петербурге в Александро-Невской Лавре в сане архиепископа.

Можно также упомянуть о том, что в библиотеке, созданной при Ватопедском монастырском училище, были собраны рукописи, которыми, по-видимому, поделились с этим заведением святогорские обители. «Некогда здесь была академия, основанная знаменитым Евгением Булгарисом, и при ней богатая библиотека, в которой, между прочим, находился текст Священного Писания, собранный пресвитером Лукианом 1500 лет тому назад» [68], — писал об этом книгохранилище епископ Никанор (Каменский), посетивший Афон в 1888 году.

С ватопедским книгохранилищем связана история того духовно-нравственного произведения, которое впоследствии оказало большое влияние на развитие и обновление монашеской жизни в России. Речь идет о книге «Добротолубие», список которой был найден в Ватопедском монастыре святителем Макарием, архиепископом Коринфским. Эта книга была издана им в 1782 году в Венеции на греческом языке. Повествуя об этом замечательном событии, отечественный автор писал следующее: «В ней (книге «Добротолубие». — *Авт.*) собраны мысли 36-ти святых и богомудрых мужей преимущественно о жизни духовной, внутренней, и о занятии молитвой Иисусовой “умно-сердечной”, то есть умом в сердце (а не в голове) совершаемой. Старец Паисий Величковский... перевел ее на славянский язык, но только поместил писания 24 святых мужей, другие перевел и издал каждого святого старца отдельно, а некоторые остались только в рукописи, изданию которых помешала его смерть» [69].

В декабре 1844 года в Ватопедском монастыре побывал В. И. Григорович. В своих записях он кратко отметил основные события, связанные с историей монастыря, а затем уделил внимание книгохранилищу этой обители.

В. И. Григорович большое место отвел описанию рукописи «География» Птолемея и Страбона, которую он датировал XII веком. К сожалению, в Ватопедской библиотеке ему удалось отыскать только три славянские рукописи сравнительно позднего происхождения: Триодь, Евангелие и перевод бесед святителя Иоанна Златоуста, сделанный по просьбе преподобного Максима Грека иноком Силуаном; последняя рукопись принадлежала ранее Хиландарскому монастырю [70].

Говоря о «Географии» Птолемея и Страбона, В. И. Григорович отметил, что это произведение имеет большую важность для слависта, но не пояснил, в чем именно заключается эта важность. Архимандрит Порфирий (Успенский), побывавший в Ватопедском монастыре вскоре после В. И. Григоровича, также имел возможность ознакомиться с этой рукописью. Из содержания одного из его писем, посвященного данной теме, можно понять, в чем заключалось значение этой рукописи для истории России, а

также разобраться в тех конкретных действиях, которые предпринял архимандрит Порфирий для того, чтобы ее содержание могло стать предметом исследования русских ученых. «Чсть имею препроводить к Вам, — писал архимандрит Порфирий К. С. Сербиновичу, — два верных снимка с двух карт России, найденных мной в рукописи афонского Ватопедского монастыря (XIII века), которые содержат в себе географию Птолемея, перипл Адриана и географию Страбона. Эти карты, заключающиеся в числе 25, помещены в сей рукописи непосредственно после географии Птолемея. Сличение их с текстом сего землеписателя удостоверит, согласны ли они с ним или нет» [71].

В 1850-х гг. в течение двух лет в афонских монастырях работал П. И. Севастьянов, которого сопровождали несколько художников-рисовальщиков, фотографов, копиистов, 14 месяцев работавших по его указаниям. Н. П. Кондаков, впоследствии производивший на Афоне аналогичные изыскания, с восхищением отзывался о результатах громадной работы, проделанной П. И. Севастьяновым, и специально отметил ватопедские рукописи, которые тот сфотографировал. По списку, составленному самим П. И. Севастьяновым, «собрание снимков, сданных в Академию Художеств и Румянцевский музей в Москве, заключало, кроме карт и планов, 200 (или, по синодальному счету, — 300) прорисей с фресковых росписей Афона, 30 (или 100) прорисей с икон на досках или на полотне, 8 (или 12) калек с мозаик, 800 калек с инициалов и заставок, 100 копий с красками с миниатюр и 800 фотографий с них же, 3500 фотографических снимков с текстов древних рукописей (в том числе сполна с рукописи Птолемеевой “Географии” Ватопеда, с Октавехва Ватопедского, Иверского Евангелия), 100 снимков с крестов... и так далее» [72].

Таким образом, мудрая дальновидность русских ученых, благодаря которой отечественные исследователи имели возможность пополнить свои сведения о Древней Руси, не подлежит сомнению.

Русский публицист и общественный деятель С. Ф. Шарапов, побывавший на Афоне в 1889 году и посетивший Ватопедскую библиотеку, особо отметил хранившуюся там рукопись на славянском языке, имеющую отношение к истории русско-афонских литературных связей: «Интересна рукопись — перевод на славянский язык поучений Златоуста, исполненный под редакцией Максима Грека, неким диаконом Троице-Сергиевой Лавры Силуаном, с художественным предисловием этого последнего, — писал С. Ф. Шарапов. — Это предисловие — образец прекрасного языка начала XVI века. Чтобы познакомить с ним читателя, выписываю несколько строк: “Ты же ми освященного пастыря честное стадо русский московской народе, грядете, стецетеса, к присноживотному сему из рая разумного исходящему Нилу, и почерпните с веселием воду бессмертия и пейте от нея вси, и главы и руце помазуйте, се бо есть пиршество, его же всем яко любите златаго языком и медоточна устнама Иоанна”» [73].

В 1896 году в Ватопеде побывал другой русский ученый — Х. М. Лопарев. В своих заметках о библиотеке этой обители он перечислил некоторые виденные им греческие рукописи, а затем, как и прежние русские исследователи, отметил наличие там рукописи, содержащей беседы святого Иоанна Златоуста, переведенные на славянский язык: «В библиотеке видел рукопись XVI века поучений Иоанна Златоуста, переведенную Максимом Греком и писанную сотрудником Силуаном» [74].

Сведения о современном состоянии Ватопедского книгохранилища можно почерпнуть из описаний, посвященных истории святогорских обителей. Библиотека Ватопеда богата как манускриптами, так и печатными изданиями: здесь более чем 1700 рукописей, из которых 625 написаны на пергаменте [75].

Заканчивая краткий обзор истории книгохранилища этой древней обители, необходимо отметить, что Ватопеду также принадлежит скит святого Димитрия, в полчасе ходьбы от этого монастыря. Библиотека этого скита насчитывает 73 рукописи и около 200 печатных книг, и ее можно рассматривать как составную часть рукописного наследия Ватопеда.

Иверский монастырь

По преданию, иверцы (грузины) впервые поселились на Афоне в 787 г. Они возвели обитель на склоне горы, на месте нынешнего Предтеченского скита Иверского

монастыря. А в последней четверти X века, вскоре после основания Лавры святого Афанасия, грузинские иноки построили более обширную обитель, которая с тех пор стала называться Иверским монастырем [76].

Один из самых древних манускриптов, хранящихся в библиотеке Иверского монастыря, помог в свое время по-новому осветить научную проблему, связанную с обстоятельствами становления славянской культуры. Как известно, история славянской письменности начинается одной загадкой: древнейшие церковно-славянские памятники, принадлежащие к X и XI вв., не отличаются единством правописания, но написаны или глаголицей или кириллицей. Между тем, достоверные исторические источники утверждают, что святой Кирилл изобрел только одну азбуку. Хотя этот вопрос породил огромную литературу, его нельзя считать окончательно решенным; можно только констатировать, что большинство авторитетных ученых в прошлом склонялось к мнению о старшинстве глаголицы перед кириллицей. Как бы то ни было, чрезвычайно интересно отметить тот факт, что на Афоне сохранились самые древние, самые крупные и самые ценные в качественном отношении глаголические памятники. Кроме того, в архиве Иверского монастыря сохранился документ, который, хотя и написан на греческом языке, но тем не менее является древнейшим датированным глаголическим памятником.

Это — судебный акт 982 года, в котором ряд свидетелей удостоверили обмен землями, произведенный жителями крепости Иериссо с основателем Иверского монастыря Иоанном Ивером. Этот акт был открыт в 1846 году на Афоне архимандритом Порфирием (Успенским). В верхней части этого акта начертаны 75 крестов, под перечерченными которыми свидетели подписали свои имена. Около одного из крестов написаны буквы, глаголическое происхождение которых не подлежит сомнению. «Афонско-иверская глаголица 982 года пока есть самая старшая славянская из Болгарии письменность подобного рода», — писал впоследствии епископ Порфирий, комментируя сделанное им открытие [77].

Этот глаголический памятник представлял такую большую ценность в научном отношении, что его специально изучал на Афоне архимандрит Леонид (Кавелин) в 1868 году. Он даже испросил этот акт у иверцев на 2 месяца и, вернувшись в Константинополь, отправил его через русское посольство в Россию академику И. И. Срезневскому для детального исследования надписи, и просил его снять копию со всего акта и в особенности с глаголической надписи «попа Георгия» [78].

Грузинский епископ Кирион, занимавший в начале XX века историей русско-грузинских культурных связей, упоминает о виденной им на Афоне пергаментной рукописи 1074 года на грузинском языке. На страницах этого Синодика под 7 января упоминается имя Иоанна, русского по происхождению, пожертвовавшего Иверскому монастырю 5 рукописей: Праздничную Минею в 2-х томах, а также сочинения Дионисия, Феодорита и Лавсаикон. Из этой записи явствует, что в Иверском монастыре подвизались и русские монахи; по мнению епископа Кириона, несмотря на то, что «сведение сохранилось в этой рукописи об одном лишь русском подвижнике, сделавшем крупный вклад, но, несомненно, что немало было русских вообще, делавших мелкие пожертвования, не отмечаемые в синодиках, которых влекла туда жажда к аскетической жизни и духовному просвещению в богословском училище означенного монастыря» [79].

В 1653—1655 гг., по благословению патриарха Никона, старец Арсений Суханов бывал в святогорских обителях, откуда вывез 498 рукописных и печатных изданий, необходимых для исправления русских богослужебных книг. Среди этих книг большая часть (156) была приобретена Арсением Сухановым в Иверском книгохранилище. Это количество упоминается в грамоте Иверского монастыря от 1660 года, которую вывез в Москву архимандрит Исаак для вручения ее царю Алексею Михайловичу. В этой грамоте, наряду с описанием бедственного состояния Иверского монастыря, сообщается о деятельности Арсения Суханова: «И послали есмь прежде сего с человеком царствия вашего преподобноинока святого и старого господина Арсения, по повелению высочайшего вашего царствия, книг многих добрых и надобных по счету 156 книг, которые сам выбрал из книгохранительного места нашего монастыря» [80]. По словам отечест-

венного исследователя прошлого столетия, «такая довольно значительная присылка книг объясняется теми отношениями, в которых находились между собой московское правительство, с одной стороны, и Иверский монастырь — с другой. Последний в царствование Алексея Михайловича сделался любимым из всех афонских монастырей; ему — всегда больше, чем другим афонским монастырям, посылалось и давалось милостыни, и наконец, ему было подарено подворье в Москве — маленький монастырь. Желая со своей стороны чем-либо отблагодарить московское правительство, иверские монахи и послали от себя такое большое количество книг» [81].

В конце XIX века в составе Патриаршей библиотеки насчитывалось 104 рукописи, привезенных Арсением Сухановым из Иверского монастыря, причем самой древней из них являлась рукопись IX века «Сборник проповедей» святителя Григория Богослова (ок. 329—389) (пергамент, в лист, 404 л.). Рукописей X в. насчитывалось 9, XI — 10, XII — 12, XIII — 5, XIV — 8, XV — 25, XVI — 23 и XVII в. — 11 [82]. В настоящее время проведена большая и кропотливая работа по выявлению более 150 «сухановских» рукописей, вывезенных из Иверского монастыря, и теперь речь идет уже о попытке восстановления древнейшей основы библиотеки Иверского монастыря — рукописей, которые окружали святого Евфимия Святогорца: «Начало такой работы, — пишет современный исследователь, — может быть положено, однако уже теперь с помощью исследования гораздо лучше изученных, более подробно описанных и легко доступных для анализа кодексов Ватикана, Парижа, Лондона и особенно Москвы, где в собрании Государственного Исторического музея — подлинный “Афон вне Афона” — коллекция привезенных в 1655 г. Арсением Сухановым из святогорских монастырей 500 греческих рукописей, среди которых более 150 — τὼν Ἰβήρων (иверских)» [83].

Книжные связи между Иверским монастырем и Россией продолжались и после возвращения Арсения Суханова в Москву в 1655 году. 26 июня 1655 года в Москву прибыли архимандрит Иверского монастыря Дионисий и архимандрит монастыря святого Павла Иоасаф. Иверский архимандрит Дионисий был послан для замены архимандрита Климентия, жившего на пожалованном Иверскому монастырю подворье (близ Ветошного ряда на Никольской улице). Но, посланный с особой целью, он все-таки считал нужным захватить с собой и некоторые книги, которые он передал царю Алексею Михайловичу в качестве подарка. Об этом сообщается в уже упоминавшейся грамоте Иверского монастыря от 1660 года: «...Да мы ж послали с архимандритом нашим Дионисием иных книг 14» [84].

Дальнейшая деятельность представителя Иверского монастыря архимандрита Дионисия в России тесно связана с упрочением афоно-русских литературных связей. Во время пребывания в России архимандрит Дионисий с 1663 года был справщиком на Печатном дворе и занимался переводческой деятельностью. (На Соборе 1667 г., осудившем патриарха Никона, архимандрит Дионисий был также переводчиком при восточных патриархах).

Одна из записей, относящихся ко второй половине XVII века, содержит сведения об активной литературной деятельности иверского архимандрита Дионисия по приезде в Россию. В предисловии к вышедшему в Москве в 1665 г. Сборнику переводов святоотеческих произведений, выполненному Епифанием Славинецким, на обороте 1-го листа сказано следующее: «А свидетельствованы сии святые и богодухновенные книги во типографии со греческих старых письменных и печатных переводов святая горы Афонския тоя же святые горы архимандритом Дионисием со клеветы его» [85].

Говоря о греческих книгах архимандрита Дионисия, следует упомянуть о принадлежавшем ему литературном сборнике XVI века, который хранится в настоящее время в библиотеке Румынской АН в Бухаресте (№ 948). Эта рукопись интересна в первую очередь материалами, имеющими отношение к истории России на рубеже XVI—XVII вв. Так, на л. 408 об. находятся следующие 6 записей на греческом языке:

1. «Лета 7106 месяца января в седьмой день, в ночь с пятницы на субботу, в 7-й час ночи скончался славный во царях князь Федор Иванович. Того же лета и того же месяца воцарился Борис Федорович, января 12, час 2-й дня, в четверг».

2. «Того же лета февраля 22-го пришел патриарх и архиереи, бояре и синклит, архимандриты, игумены и прочий народ и умоляли и звали на царство боярина Бориса Федоровича и после великих уговоров согласился царствовать, во вторник».

3. «Апреля в 30-й день поселился во дворце вместе с царицей и чадами».

4. «Мая в 7-й день отправился в поход».

5. «Того же лета сентября 3-го венчался на царство, в воскресенье».

6. «Лета 7113 месяца апреля в 13-й день, в ночь с субботы на воскресенье, скончался славный во царех великий царь Борис Федорович, вся великия России, в Божественной и ангельской схиме Боголеп» [86].

Почерковедческий анализ, проведенный современным исследователем, позволил сделать вывод о том, что «владелец рукописи в 1598—1605 гг. находился в Москве и был свидетелем тех событий, точные сведения (вплоть до указания дня и часа) о которых он время от времени записывал на свободном от текста листе принадлежавшей ему книги. В первой половине XVII века рукопись была вывезена из России. Она оказалась в Иверском монастыре на Афоне, о чем свидетельствуют пометы — “των Ἱβήρων” на нижнем поле л. 1 и в верхнем поле л. 7, сделанные рукой архимандрита Дионисия, будущего спращика Московского Печатного двора, с упоминанием его имени как архимандрита Иверского монастыря. Можно предполагать, что рукопись вновь, теперь уже вместе с Дионисием, в 1665 г. вернулась в Москву, а затем, когда он стал митрополитом Угровлахийским, оказалась в Румынии, где и хранится по сей день» [87].

Архимандрит Дионисий живо интересовался историей той страны, где ему довелось проходить свое церковное служение и даже предпринял попытку систематизировать сведения, относящиеся к начальному периоду становления русского государства. Архимандриту Порфирию (Успенскому) посчастливилось отыскать такую рукопись в Каире в середине XIX века. Она была написана по-гречески, что делало ее доступной для ознакомления исследователей из самых широких православных кругов на Ближнем Востоке. «В 1668 г. архимандрит Иверской обители Дионисий из славянских книг собрал сведения о начале россов, о крещении их и об апостоле Андрее..., проповедовавшем там слово Божие, — писал архимандрит Порфирий. — Этот сборник его на греческом языке я рассматривал в Синаеджаванийской библиотеке в Каире. Вот заглавие его и мои выписки из него: “...Олег завоевал многие места, предпринял великую войну против Константинополя, и великое разорение причинил грекам, в царствование Льва Мудрого и брата его Александра, в 6415 (907) году, и дани с них взял... В 12-е лето царствования Льва Мудрого, по прошествии 30 лет после крещения болгар, переведены были на славянский язык Евангелие и Апостол”» [88].

В настоящее время известны 4 списка этого сочинения Дионисия: один из них — это отысканный архимандритом Порфирием в Каире, два других находились в Патриаршей библиотеке в Иерусалиме и, наконец, 4-й хранился в Иверском монастыре (№ 4294 — по каталогу С. Ламброса) [89].

Дионисий составил свой труд на основе русских летописей, о чем и упоминает в его заглавии: «История, или повествование о начале россов, откуда происходят князья их, и о том, когда и как приняли они святое крещение и стали христианами. И о святом апостоле Андрее, как он пришел на Русь и возвестил божественную весть. Собрано вкратце из славянских книг и переведено на наш диалект (на греческий язык. — *Авт.*) смиренным Дионисием, архимандритом из святых Иверского монастыря во Святой горе Афонской, во время его пребывания в преславном царствующем граде Москве в 1668 году» [90].

В записи, сделанной в 1744 году Василием Григоровичем-Барским об Иверской библиотеке, перечисляются некоторые грамоты (7), хранившиеся в Иверском монастыре и наряду с прочими В. Г.-Барский отметил одну из них, имеющую прямое отношение к истории связей Иверской обители с православной Россией: «Тамо обретается и хризовул царей российских буквами черными ясно написан с главными письмены златыми и с печатию от червонного воску вытисненной и на шелковых снурках висящей внутрь ковчежца, в котором свидетельствуется о монастыре святителя Христова Николая, иже в Москве дарованном в причастие сему Иверскому монастырю, ради

любви чудотворная предписанная иконы, именуемой Портаитския, или Вратарницы. С нея же список послан в Москву во дни патриарха Никона, построившего в России близ Валдай на острове озера монастырь Иверский, о нем же и скажаше в книге “Мысленный Рай” напечатано в оном монастыре со иконою, лета 7167 (1659)» [91].

В 1844—1845 гг. на Афоне побывал профессор Казанского университета В. И. Григорович, который провел на Святой Горе в общей сложности 4 месяца. Ему удалось всего лишь 5 дней уделить посещению Иверской обители и знакомству с рукописями монастырского книгохранилища. За этот короткий срок не могло быть и речи о каких-либо фундаментальных исследованиях, и поэтому изыскания В. И. Григоровича ограничились составлением перечня наиболее интересных из тех манускриптов, с которыми он смог ознакомиться.

В. И. Григорович перечислил некоторые из тех греческих рукописей, которые вызвали его повышенный интерес; среди прочих он отмечал наличие в одной из них писем патриарха Фотия, но, к сожалению, эта находка не побудила его к более углубленному поискам, что впоследствии с большим успехом осуществил архимандрит Порфирий (Осуеский).

Среди перечисленных рукописей В. И. Григорович отметил лишь только три, которые, по его мнению, могли представить интерес для исследователей: «Из числа всех этих рукописей три только вознаградили поиски, — писал он. — В рукописи № 9 заключается статья о богомилах, учение которых было распространено в Болгарии в XI столетии. Эта рукопись напечатана в Валахии, я почел, однако, нужным иметь отдельную копию статьи. В сборнике № 8 статьи о Кирилле и Мефодии выпишаны из сочинения Феофилакта о святом Клименте и заключают только догматическое изложение о Святой Троице; но статья под заглавием “Святого архиепископа русского Леонтия слово об азимитах”, сколько мне известно, еще не напечатана, хотя и находится в патриаршей московской библиотеке. Я приобрел список ее. В одном из пергаменных сборников встретилось также послание Иоанна, митрополита русского к Клименту, папе (Римскому. — *Авт.*) ... Это послание, напечатанное К. Ф. Калайдовичем в славянских памятниках XII столетия, было известно в греческом подлиннике Герберштейну» [92].

В конце декабря 1858 года, работая в Иверской библиотеке, архимандрит Порфирий совершил выдающееся открытие, которое стало важным событием не только в его жизни, но и для всей Русской Православной Церкви. Речь идет о «4-х беседах Фотия, святейшего Патриарха Константинопольского», сказанных им по случаю нападения россов на Константинополь. Выше уже отмечалось, что В. И. Григорович видел среди иверских рукописей письма Патриарха Фотия, но он не смог тогда начать углубленные исследования. Что касается архимандрита Порфирия, то он внутренне был готов к поиску этих документов, что явствует из его письма по поводу совершенного им открытия: «Ученые в Европе и в России давно знали, что знаменитый Фотий, Патриарх Константинопольский, говорил 2 беседы по случаю нападения россов на Константинополь, но не знали содержания их, потому что они никогда не были напечатаны, да и списков с них никто не отыскал в лучших библиотеках европейских, хотя начало той и другой беседы прописано в каталогах. Преосвященный архиепископ Черниговский Филарет в составленном им историческом учении об отцах Церкви упомянул об этих беседах Фотия, но вместе с тем изъявил сожаление о том, что они до сей поры не отысканы и не изданы в свет. Долго, очень долго под спудом хранились эти два перла, столь драгоценные для России. Но наконец они открыты! Я нашел их в книгохранилище афонского Иверского монастыря. Это было в 28-й день декабря месяца 1858 года» [93].

Архимандрит Порфирий понимал огромную важность для Русской Православной Церкви сделанной им находки и поэтому уже через три дня отправил из Иверского монастыря письмо, где сообщал о своем открытии обер-прокурору Святейшего Синода графу А. П. Толстому: «Извещаю Вас, что в библиотеке афонского Иверского монастыря найдены мною (28 прошлого декабря) две беседы святейшего Патриарха Фотия, говоренные им по случаю осады Константинополя россами, и усердно прошу Вас передать это известие нашей Академии наук, которая искала этих бесед даже в мадрид-

ской библиотеке и не нашла, — писал архимандрит Порфирий. — Они вместе с другими поучениями Фотия помещены в рукописи, содержащей многие творения сего знаменитого иерарха. Эта рукопись в лист стенографически писана на бумаге в 1628 году и принадлежала Константинопольскому Патриарху Дионисию, известному благодетелю афонских обителей. Мелкий почерк ее по виду походит на письмо персидское, но разборчив. Я переписываю обе эти беседы и по возвращении в отечество напечатая их вместе с русским переводом» [94].

В дальнейшем архимандрит Порфирий сделал в Иверской библиотеке также ряд других значительных открытий, касающихся истории христианской культуры и древней грузинской письменности [95]. Но по-прежнему своей главной удачей он считал найденные им тексты Патриарха Фотия, об обстоятельствах нахождения которых он написал впоследствии более подробно.

По словам архимандрита Порфирия, из всего числа бесед Патриарха Фотия «уцелели только 16, да и те известны одним ученым мужам лишь по оглавлениям их, потому что они никогда не были изданы все сполна, кроме 2-х, помещенных в новейшем издании всех творений Фотия, которое сделал аббат Минь, и потому что никто не перевел их ни на какой язык. Я нашел их в богатой рукописями библиотеке Афоноиверского монастыря и весьма обрадовался этой находке. Это было в 28 день декабря месяца 1858. Там они были помещены в особой книге, написанной на бумаге, в лист, 26 июня месяца 1628 года в день субботний: а книга эта, принадлежавшая Константинопольскому Патриарху Дионисию, содержит два послания Фотия к римскому папе Николаю и одно послание к Антиохийской Церкви, 17 правил святого и великого Собора, бывшего при Фотии в храме святых Апостолов, 16 бесед сего патриарха, и его же 275 писем к разным лицам, сочинение под названием Амфилохия, и два рассуждения о теле и душе. Беседы Фотия заняли все внимание мое, как неведомые редкости. С жадностью я прочел две первые из них, а когда на третьей и четвертой увидел надписи, — первая беседа по случаю нашествия россос, вторая беседа по тому же случаю; тогда пришел в такой восторг, что все существо мое взыграло от радости. И было чему радоваться! Ведь мне, искавшему драгоценных перлов на Востоке, попались два бриллианта, о которых редко кто знал, а многие, весьма многие и не слышали, и которые я желал найти, и желал так, что после открытия их не захотел бы и слыть более счастливою случайностью. Обе эти беседы тотчас были переписаны мною с точностью, а находившийся при мне живописец отподобил почерк их на прозрачной бумаге. По окончании этой приятнейшей работы я прочел остальные беседы сладчайшего мне Фотия и из них выбрал и переписал еще две, о почитании икон и об искоренении всех ересей в Византийском царстве» [96].

Эти четыре беседы Патриарха Фотия были переведены архимандритом Порфирием с греческого языка и напечатаны отдельным изданием в 1864 году. Необходимо отметить, что в этом издании епископ Порфирий приводит следующие слова Патриарха Фотия о россах, которые он писал в своем Окружном послании к Восточным Церквям: «Теперь и сами они переменили нечестивое языческое суеверие на чистую христианскую веру и, приняв епископа и учителя, ведут себя как послушные сыны и друзья» [97].

Если иметь в виду, что за официальную дату крещения Руси принимается 988 год, то Патриарх Фотий, живший в IX в. (ок. 820—891), не мог говорить о русских, которые в это время были еще язычниками. Но, с другой стороны, следует привести предположение В. И. Ламанского о том, что первым крестителем Руси был Константин Философ, от которого Русь получила и славянскую письменность, и славянское богослужение [98]. Крещение это произошло во время хазарской (русской) миссии Константина Философа в 862 году, то есть еще при жизни Патриарха Фотия. За целое столетие, прошедшее с того времени, когда С. Ламброс составил каталог греческих рукописей Иверского монастыря, книгохранилище этой обители не понесло существенных утрат. Так, в 1880 году С. Ламброс насчитал здесь 1386 греческих рукописей, а в настоящее время библиотека Иверского монастыря содержит более чем 2 тысячи рукописей и 15 литургических свитков, причем из общего числа этих кодексов 123 написаны на пергаменте. К этому количеству необходимо добавить около 100 пергаментных манускриптов на

грузинском языке [99]. В библиотеке также хранится свыше 15 тысяч печатных книг, среди которых имеются несколько прекрасных первопечатных книг и инкунабул.

Содержание большинства грузинских рукописей, которые по-прежнему хранятся в Иверском монастыре, к счастью, не утрачено для науки. В 1977 году грузинский исследователь Гурам Патарая (ск. в 1983 г.) побывал в Иверском монастыре, где у него была возможность ознакомиться с рядом древних рукописей, и прежде всего на грузинском языке. По его словам, в Иверском монастыре ему удалось микрофильмировать 73 объемистых тома неизвестных науке грузинских рукописей (в основном X—XIV вв.). Микрофильмы впоследствии были переданы в дар Тбилисскому университету и Институту рукописей им. К. Кекелидзе Академии наук Грузинской ССР. Но там были находки, ценные не только для грузинской культуры. «Не могу забыть, — писал Г. Патарая, — как в Иверском монастыре нам показали подарок Петра I — издание Ветхого Завета. Книгу еле вынесли три человека — она приблизительно метр в длину и полметра в ширину, в поразительно выполненном золотом чеканном окладе. Мы долго рассматривали ее, восхищаясь искусством русских мастеров» [100].

Как видно из краткого обзора рукописного наследия Иверского монастыря, эта обитель в течение долгого времени была тем духовным центром, где грузинская и греческая традиции и культура постоянно оказывали друг на друга взаимное влияние, причем этот процесс происходил на фоне самых тесных связей Иверского монастыря с Россией. В этом — уникальность истории Иверского книгохранилища и особая притягательность для его будущих исследователей.

Хиландар

Известно, что сербские монахи поселились на Святой Горе довольно рано. Однако на основании сохранившихся исторических источников следует полагать, что сербы основали свой монастырь в конце XII века с прибытием сюда будущего сербского архиепископа Саввы, который после некоторого пребывания в монастыре Ватопед обосновался в Хиландаре, центре сербского святогорского монашества.

В житии святого Саввы имеются указания на его возможные связи с русскими монахами и русскими монастырями Святой Горы [101]. Это было вполне реально, как видно из истории русского монашества на Афоне того времени. Можно предположить, что русские монахи между 1100 и 1169 гг., когда Пантелеимонов монастырь был в упадке, жили среди сербов и по чужим монастырям и прежде всего в Ксилургу — своей прежней обители, а также и в Ватопеде, где святой Савва имел пребывание в течение некоторого времени.

В Хиландарском монастыре сохранились списки сочинений святителя Климента, епископа Словенского, ближайшего ученика и сподвижника святых Кирилла и Мефодия. Здесь имеются принадлежащие перу святителя Климента «Похвала на преставление Богородицы» и «Похвальное слово сорока мученикам» в сербском списке 1542 года. Из памятников XII столетия, дошедших до нашего времени в рукописном сборнике болгарской редакции XVI века собрания Хиландарского монастыря (№ 211), в котором обнаруживается в языке сильное русское влияние, можно отметить «Хождение Даниила игумена в святой град Ерусалим и в прочая света места» [102].

Как известно, время правления Симеона, царя Болгарского (893—927), исследователи называют золотым веком болгарской письменности. Сам царь Симеон за свою ученость и отличное знание греческого языка был даже прозван «полугреком». В конце XIX столетия русский профессор П. А. Лавров нашел в Хиландарском монастыре сборник, который по всем признакам представляет югославянский (именно сербский) список знаменитого «Изборника Симеона», русский список которого уже давно известен в виде «Изборника Святослава» (1073). Хотя оба списка совпадают между собой не вполне, тем не менее в общих статьях они дают одинаковый перевод [103].

Перевод «Изборника Симеона» с греческого языка на болгарский датируется 913—919 гг. [104]. Попав на Русь, один из списков «Изборника Симеона» был вскоре переписан несколько раз. Самая древняя сохранившаяся его копия — это «Изборник Святослава» 1073 г.

Этот список был изготовлен в 1073 г. дьяком Иоанном для киевского князя Святослава Ярославича (1027—1076), сына Ярослава Мудрого. В 1817 г. этот список был найден в Воскресенском монастыре К. Кайдаловичем и П. Строевым. Он включает 383 статьи ряда видных и некоторых малоизвестных церковных деятелей и писателей патристической эпохи. После 1917 г. «Изборник Святослава» в составе рукописей Московской Синодальной библиотеки поступил в Государственный Исторический музей в Москве, где и хранится до сих пор [105]. Что касается «Изборника Симеона», то в настоящее время известно 20 списков этой книги и ее отдельных частей [106]. Один из них — Хиландарский список XIII века, о котором речь шла выше. Эта рукопись хранится в Хиландарском монастыре (№ 24). Неизвестно, когда и при каких обстоятельствах части этой рукописи были вывезены из Хиландарского монастыря. В настоящее время они находятся в Ленинграде (БАН. 13. 7. 1. Собрание Дмитриевского. № 53) и в Москве (РГБ. Григор. 19; Музейное 1702).

После своего поставления в архиепископ Святитель Савва приобрел у греков «книги многи законныя о исправлении вере, ихже требоваше соборная ему церкви», среди которых известна «Кормчая книга», переведенная с греческого языка на сербский. На то обстоятельство, что дело введения Кормчей в Сербской Церкви связано с именем и трудами святителя Саввы, указывал в середине XIX столетия русский исследователь А. С. Павлов [107]. Он признал святителя Савву «составителем, переводчиком и компилятором» Кормчей.

Что же касается самого перевода Кормчей с греческого, то он мог быть сделан на Афоне в среде славянских монахов и до святого Саввы. В это время как раз и в Византии входила во всеобщее употребление Фотиевская Кормчая с толкованиями Аристина (жил в первой половине XII века). Она в славянском переводе и легла в основу текста, приобретенного тщанием святителя Саввы. Перевод мог выйти из Ватопеда, Ксилургу или Пантелеимоновского монастыря, где, как известно, были русские монахи, а с этими монастырем был тесно связан святой Савва [108].

Этот славянский перевод Кормчей был потом прислан болгарским князем Святославом киевскому митрополиту Кириллу II, и на Владимирском соборе 1274 г. Кормчая была утверждена для общецерковного руководства [109].

Как бы то ни было, суть вопроса остается та же: Хиландарский Типик, как и вышерассмотренные канонические памятники, усвояемые святому Савве, связывает деятельность сербского святителя с деятельностью русских книжников. Всему сказанному выше можно подвести итог, приведя мнение сербских исследователей, согласно которому «первые сербские монахи Хиландара учились от русских и греков, перенимая готовые переводы богослужебных и богословских книг» [110].

Продолжая повествование о церковной письменности Хиландарской обители, необходимо перейти к трудам продолжателя святого Саввы на этом поприще, которым был его ученик и спутник в странствованиях к святым местам в Палестине, хиландарский иеромонах, духовник хиландарской братии и настоятель Карейского скита Доментиан. Говоря о написанном преподобным Доментианом «Житии Симеона (Стефана Немани)» [111] (1264), следует отметить особую роль древнерусской книжности, повлиявшей на создание этого произведения. Тут необходимо сказать о русском митрополите Иларионе (1051—1054), «муже, — по отзыву летописей, — блазе, книжнице и поснице» [112]. Из его произведений, повлиявших на югославянскую письменность, известно «Слово о законе и благодати», которое уже в XIII веке было известно в сербской письменности. Автор «Жития святого Симеона» преподобный Доментиан, живший в Хиландаре, использовал «Слово о законе и благодати» в качестве источника для своего церковно-исторического труда в 1264 году [113].

Учитывая тот факт, что преподобный Доментиан жил в Хиландарском монастыре, можно предположить, что именно там он познакомился с русским памятником и воспользовался им. Но и целиком произведение митрополита Илариона, по-видимому, также переписывалось для югославянского читателя [114].

Следует отметить сильное влияние сербской церковной письменности эпохи Стефана Душана на русское книжное искусство. Несмотря на то, что развитие юго-

славянской письменности осуществлялось параллельно с помощью сербских и болгарских памятников и русских списков с них, роль сербских рукописей была определяющей. Это, несомненно, зависело от более высокого уровня сербской культуры. Когда в афонских монастырях сосредоточились кадры сербских и болгарских книжников, то сербские переводчики и писцы сразу взяли инициативу в свои руки. В конечном счете подавляющая масса рукописных книг, направлявшихся отсюда на Русь в оригиналах и списках, оказалась по происхождению сербской. Средоточием сербской письменности на Афоне по-прежнему был Хиландар: «В Хиландарском монастыре всего более было написано древнесербских книг: лучшие и драгоценнейшие древнесербские литературные памятники были здесь составлены или переведены, написаны или списаны и отсюда распространены по всей Европе» [115].

Интересные данные о влиянии на Руси сербских рукописей можно извлечь из формул приписок в рукописях. Многие русские манускрипты начала XV века заканчиваются словами «Иисус Христос зачало и конец всякому делу благу» или различными вариантами этой формулы. Подобные слова типичны для послесловий именно сербских рукописей. Они встречаются в сербских памятниках с 80-х гг. XIV в. И повторяются на протяжении последующих десятилетий множество раз. Точно так же под влиянием приписок в сербских рукописях писцы стали называть монастыри, в которых они работали, «Лаврами» или «царскими Лаврами». «Обителью царстей» называет, например, Троице-Сергиев монастырь монах Антоний, переписавший здесь в 1414 году Поучения аввы Дорофея (РГБ, ф. 304. № 165), хотя великие московские князья в то время еще не имели титула царей. Зато царями себя называли сербские короли, и в сербских монастырях Афона, находившихся под их покровительством, такое название было уместным, ибо оно отвечало их статусу. И действительно, существует несколько сербских рукописей, написанных в Хиландаре, писцы которых называют свою обитель «царской и честной Лаврой». Такова Хроника Георгия Амартола 1386 года и Толкование на книгу Иова Олимпиодора, диакона Александрийского, 1412 года [116].

Окончательное падение сербской политической независимости (1459) было тяжелым ударом и для славянских монастырей Афона: они уже не могли рассчитывать на поддержку сербских правителей, а помощь румынских господарей и московских царей не всегда приходила вовремя, как вследствие географической отдаленности Афона от этих держав, так и вследствие их частых политических столкновений с Турцией. С этого времени и началось постепенное уменьшение монашеской общины и падение ее благосостояния.

Но тем не менее в XVI столетии продолжалось интенсивное пополнение хиландарского книгохранилища рукописями, а также и печатными изданиями, которые посылались обители жертвователями из разных стран. В поисках книг для Хиландара монахи этой обители разъезжали по разным местам, а в середине XVI столетия добрались даже до России.

Первые подробные известия о прямых сношениях сербской Хиландарской Лавры с русскими царями относятся к 1550 году. Из дел Посольского приказа видно, что в августе месяца этого года к царю Иоанну Васильевичу Грозному пришел игумен Хиландарской обители Паисий и с ним три старца. И принесли в дар государю от всей братии иконы, обложенные серебром, с изображением святых Симеона и Саввы Сербских, и крест, который носил на себе святой Савва Сербский, с животворящим дровом внутри его, и мощи великомученика Стефана [117].

Тот же хиландарский игумен Паисий в 1550 году составил для митрополита Макария «Сказание об Афонской горе» [118]. «Сказание» содержит сведения о количестве монахов, размере дани туркам и о географическом положении афонских монастырей. Ответные подарки русских царей были чрезвычайно щедрыми в материальном смысле, но, кроме того, со времени Иоанна Грозного ни одно сербское паломничество не возвращалось без книжной милостыни из Москвы.

Гости получали книги в дар, иногда копировали их на месте, реже покупали. В сербских источниках сохранился целый ряд свидетельств о притоке книг, преимущественно церковных, от России. При Иоанне Грозном даже Литва, насыщенная русской

книжной письменностью, передавала ее в сербские руки. «В лето 7057 (1549), — пишет некто «Козма Василиевич, служитель храму Успения Пречистое Богоматере от богоспасаемого града Ковля», — я... придал есми сию книгу, глаголемую Палею... в Святую Гору, в монастыра великии глаголемы Филандар... И дана бысть сиа книга в руки старцом честным того святого монастыря Хиландаря которыи в запросию приходили до нашей земли Литовское именем священноиноку Максиму, а иноку Анастасию» [119]. Из Ковеля русская «Палея» попала в Хиландарскую обитель на Афоне.

Таким же путем русские книги из западно-славянских собраний поступали на Балканы и позже. Например, в 1615 году было куплено во Львове Евангелие для Хиландарского монастыря, в 1632 г. «в Лещкую земли в град Барь» куплена попавшая потом в тот же монастырь вновь русская книга (Апостол).

Но в большом количестве, разумеется, поступали книжные пожертвования из самой Москвы. На «Книге 16 пророков» надпись гласит: «Книгу, глаголемую шестнадесяте велеглавных пророк, изъясненную и тльковннуну (с толкованиями. — *Авт.*) Хиландару... И сию книгу послахом Силивестром священноиноком и еклисиархом (начальник церковной казны. — *Авт.*), да Прохором священноиноком, лето 7064 (1556)... из... Москвы». Интересно, что через столетие эта «Книга 16 пророков» была возвращена Арсением Сухановым обратно и водворилась в Патриаршую библиотеку [120].

К этому времени Иоанн Грозный принял монастырь Хиландар под свое покровительство, дав хиландарским монахам в 1556 году жалованную грамоту, в которой объявлял, что дарует хиландарской братии в Москве «двор со всеми потребными хоромами, в новом городе Китае, по правую сторону Богоявленского монастыря, возле Устюжского двора» [121]. После этого приток русских книг продолжал течь с неослабевающей силой. В 1557 году хиландарцы, побывав в Москве, привезли с собой домой несколько печатных книг. Библиотека кафедры далматинского епископа в Задаре хранила Евангелие с надписью: «Сие Евангелие писано в... граде Москве... а дал его и благословил... архиепископ кир Арсение Еласонский, архимандрита Хиландарского Григория лета (1592)». Архиепископ Эласонский (Фессалия, северо-восточная часть Греции) Арсений очевидно вывез эту книгу из Москвы, куда сопровождал Патриарха Константинопольского Иеремию II, приехавшего в 1587 г., при царе Феодоре Иоанновиче, ставить митрополита московского Иова в русские патриархи [122].

Архимандрит хиландарский Григорий окончил свои дни в постнице святого Саввы на Карее, где занимался переводом книг с русского на сербский язык. Особого внимания заслуживает сохранившийся в собрании Хиландарского монастыря и принадлежащий перу архимандрита Григория сербский список «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, точно датируемый записью писца 1585 г.: «В лето (1585) преписах сию книгу Иосипа премудраго... от русского извода, понеже не обреташеся сиа книга Иосип нашим сербским языком ни в Святеи Горе в србских монастырех, ни в србсьеи земли, понеже много исках и испитовах (допытывался), не вемь, аще где есть в бльгарских землях нь (но) не узнах, понеже и тамо питах, нь принесена бысть от русские земли» [123].

Таким образом, архимандрит Григорий отметил, что из всех славянских народов данное сочинение нашлось лишь у русских христиан.

В первой половине XVII столетия продолжалась интенсивная деятельность хиландарских переписчиков. В этих списках были нередки и сочинения переведенных на Руси произведений религиозно-учительной и патристической литературы. Так, например, творения святителя Иоанна Златоуста в переводе сподвижника Максима Грека Селивана (Силуана), инока Троице-Сергиева монастыря, в сербских списках известны по рукописи 1615 г., переписанной на Афоне для сербского Студеницкого монастыря с русского оригинала.

Как было уже отмечено, значительное количество книг притекало в Хиландар из России в качестве подарков от царя или от частных лиц, когда в афонские монастыри дарились напрестольные Евангелия и прочие книги. Но особенно эти пожертвования умножились в XVII веке в связи с развитием русского и украинского книгопечатания. В 1652 году царь Алексей Михайлович подарил в Хиландарский монастырь напрестоль-

ное Евангелие с соответствующей надписью [124]. Около этого же года Евангелие московской печати 1652 года принес «протоигумен Неофит от Москвы з братиею» [125].

Уже с первой половины XVII века вслед за московскими печатными изданиями в южнославянские страны посылались книги и с Украины.

Митрофан Дионисивит Мартианович дал в Хиландарский монастырь книгу бесед святителя Иоанна Златоуста киевской печати 1624 года; печатную киевскую книгу 1631 года в тот же монастырь Хиландар привез владыка Мардарий из Киева [126]; в одном позднем (1633 г.) сербском списке (Хиландарского монастыря № 307) известна русская по происхождению Толковая Палая [127].

В Хиландаре трудился в конце первой трети XVII века духовник Лавры иеромонах Дамаскин [128], который занимался особенно переписыванием и исправлением русских книг: в 1633 г. он переписал и исправил Шестоднев святителя Иоанна Златоуста с русской рукописи (код. 188).

Особое внимание исследователей привлекают результаты поездки на Афон Арсения Суханова, предпринятой им в середине XVII в. Данные о рукописях, отобранных Арсением Сухановым в Хиландаре и впоследствии привезенных в Москву, можно почерпнуть из текста присланной в Москву грамоты Хиландарского монастыря, написанной 6 ноября 1654 года. Хиландарский архимандрит Феодор, прибывший в Москву за пожертвованиями для своей обители, привез с собой книги, отобранные Арсением Сухановым в хиландарской библиотеке. С ним была также послана на имя патриарха Никона грамота, которая важна по сообщаемым в ней сведениям. В ней говорится о том, что Арсений Суханов лично отобрал рукописи в книгохранилище Хиландара, сделав пометы на каждой из них: «Он же вьнутре скровища божественных книг быв, всья пореду испытно съгледов, юже всхоте избра и свойствьною своею рукою на край книги начрътав, особ от оных постави» [129].

Далее в грамоте говорится о тех трудностях, с которыми встретился Арсений Суханов при отъезде в Россию, имея при себе большое количество древних манускриптов: «Множества же ради книг, иже изнесе от сеи горы, неудобь носити сеи нашим книгам — разсудив повеле нам сами собою носити к превеликому ти святительству. Его же повелению благолепно покоршешя, потрудихом о Христе братию нашу — Господня гроба поклонника и церкве нашей прьваго архимандрита Феодора иеромонаха и брата его по плоти Феофана иеромонаха и слугу обрада» [130]. Таким образом, из этой грамоты следует, что Арсений Суханов из Хиландарского монастыря не взял с собой ни одной книги, но они были впоследствии привезены в Москву хиландарскими насельниками.

Во время посещения Хиландарского монастыря Арсением Сухановым библиотека этой обители находилась в цветущем состоянии. Здесь Арсений Суханов отобрал 13 славянских и 7 греческих книг. О славянских книгах кратко сообщается в тексте вышеприведенной грамоты братии Хиландарского монастыря патриарху Никону: «Носити от честнаго нашего монастыра иже от преподобнаго Арсения избранныи книги, иже и имена являем превеликому ти святительству словенскы книги сия суть: шестодневник, Иов праведный, Дионисий Ареопагит, пророчество Иосиево, Григорий Богослов, четыре Златоустаго, законник великий, святыи Никон, святыя Панкратий, подражание птичье, гречьскии же седмь...» [131].

Из числа же этих 13 книг о трех книгах можно составить более подробное представление, так как они сохранились до нашего времени. Это «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского (1263), Кормчая и Книги пророков с толкованием по древнему списку XI века священника Упия Лихого, написанной в Новгороде для князя Владимира Ярославовича в 1047 году. (Книга эта пожертвована в Хиландарский монастырь боярином Михаилом Яковлевичем Морозовым.) Что касается семи греческих книг, доставленных вместе со славянскими, то о них нигде не сообщается каких-либо сведений ни в той грамоте, в которой говорится о славянских книгах, ни в деле о приезде хиландарского архимандрита Феодора, привезшего книги в Москву [132]. Тем не менее к настоящему времени удалось выявить четыре хиландарских манускрипта (Государственный Исторический Музей в Москве. № 68, 138, 143 и 157). На них нет ни помет «Арсений», ни номеров Протата [133].

К Хиландарскому книгохранилищу отношение имеет деятельность святителя Дмитрия Ростовского по составлению «Четиих-Миней», которую он осуществлял в конце XVII столетия. Тексты сборника Житий заимствовались и редактировались им из многих источников и, в частности, из Макарьевских Великих Четиих-Миней (XVI век). Что же касается святого Кирилла, первоучителя словенского, то на его житии, имевшемся в распоряжении святителя Дмитрия Ростовского, было указано, что оно «списано з библиотеки Хиляндарской лавры Сербской» [134].

В свою очередь, хиландарские иноки обогащались духовными сокровищами, имевшими свои истоки в лоне Русской Православной Церкви. Так, например, к числу агиографических произведений, составленных на Руси по югославянским источникам, целиком или частично использовавших их, а затем перенесенных на славянский юг, относится «Мучение» Георгия Нового Болгарского, написанное псковским иеромонахом Илией в 1539 году. Литературные источники этого произведения выяснены русским исследователем А. И. Яцимирским, который в начале века издал его по сборнику молдавского письма. Список XVII века этого жития имеется в собрании Хиландарского монастыря (№ 327) [135].

В середине XVII века усилившееся греческое влияние в славянских обителях привело к отрицательным последствиям, вдвойне печальным для развития русско-афонских книжных связей. Так, в одной из рукописей, хранившейся в Хиландаре, на последнем листе была сделана следующая надпись: «в лето 7158 (1650) каде бысть прение о крещении во святей Горе, и сажегоше книги московские на карчи-ах (в Карее. — Авт.) гръци и духовника Дамаскина и попа Романа и ученика их Захарию в темници затворише и глобише их гроши. Оле беда от лукаваго рода греческаго! Месяца маиа 25 велие безчестие сатворише всем серблем и болгаром» [136].

Это свидетельство записано в никоновское время; поэтому причина тогдашнего сожжения русских книг скрывается в обстоятельствах, известных из истории патриарха Никона, предпринявшего исправление богослужебных книг, что воспринималось тогда греческими святогорцами как отступление от основ православных традиций.

В 1722 году сильный пожар опустошил половину Хиландарской Лавры.

Начавшиеся во второй половине XVIII века войны России с Турцией прекратили сообщение Афона с Россией и предоставили Хиландар его собственным средствам. Хиландар, доселе живший в основном за счет пожертвований из России, стал после этого склоняться к упадку, так что к концу XVIII века в этом преимущественно сербском монастыре болгары составляли большинство.

В. Г.-Барский, посещавший Хиландар в 1726 и в 1744 гг., отмечал большое количество древних грамот, имевшихся в хиландарском книгохранилище. Он писал, что Хиландар «ими же превосходит все монастыри святогорские; суть же все с печатями и без печатей пятьдесят, которых пречести подробно не бысть время» [137]. Перечислив около 30 наиболее древних хризовул, В. Г.-Барский сообщает о других документах Хиландарского монастыря, которые имели прямое отношение к истории взаимосвязи России с этой древней сербской обителью. В. Г.-Барский пишет: «Еще же обретаются и грамоты на пергаменте и хартиях писанные царей российских. О них же zde, для любопытства... предлагаю списки» [138]. Далее он приводит краткое описание некоторых из них, имевших отношение к жертвованиям русских царей Хиландарскому монастырю.

Особое место в изучении актов Хиландарской обители принадлежит В. И. Григоровичу, побывавшему на Афоне в 1844—1845 гг. Помимо древних рукописей, имевшихся в книгохранилищах Афона, В. И. Григорович проявил большой интерес и к старинным грамотам и актам, и в первую очередь славянского происхождения. Перечислив (с подробным указанием содержания) 57 грамот болгарского, сербского и греческого происхождения [139], В. И. Григорович заканчивает библиографический перечень следующим замечанием: «Сверх этих хризовулов видел еще до 40, данных Хиландарю Волошскими господарями, Российскими царями и прочие. Доверие, которым я был почтен в этом монастыре, послужит доказательством человеколюбивого расположения лиц, обитающих в нем» [140].

С успехом потрудился над разбором и описанием афонских архивов архимандрит Порфирий (Успенский). Большое внимание он уделил Хиландару, где ему был оказан радушный прием, о чем он писал впоследствии: «Во время моего пребывания в болгарском монастыре на Афоне, прозываемом Хиландарем, святые отцы монастыря не только оказали мне отличное гостеприимство, но и открыли монастырский архив и библиотеку и удовлетворили, таким образом, моему любопытству» [141].

Но работа архимандрита Порфирия над древними актами была внезапно прервана из-за его серьезного недомогания, в результате чего он должен был покинуть гостеприимную обитель. Но архимандрит Порфирий надеялся продолжить эту работу в дальнейшем, что видно из его письма: «К сожалению, недостало мне времени для прочтения остальных актов и надписей Хиландарского монастыря, из которого я выехал в прошлом январе (1845 г. — *Авт.*)... по причине болезни. Но и этот пропуск в картине Афона я надеюсь пополнить через переписку с хиландарским монахом Иларионом» [142].

Такое письмо архимандрит Порфирий отправил в Хиландарскую обитель в 1848 году, и из его содержания видно, какая скрупулезная работа велась русским архимандритом по написанию истории Афона и, в частности, истории древней сербской Лавры: «...по причине болезни, постигшей меня в вашей обители (в январе 1845 г. — *Авт.*), я не успел собрать точных и полных сведений о ней, — писал архимандрит Порфирий игумену Хиландарского монастыря. — Если вы желаете, чтобы я ходатайствовал в Санкт-Петербурге о богоспасаемом Хиландаре, то благоволите сообщить мне следующие сведения: ... перепишите всю грамоту русского царя Бориса Годунова, всю грамоту царицы Марфы об Архангельском монастыре и малый типик святого Саввы, хранящийся в постнице в Карее, и выпишите из помянника имена царей сербских и русских и других князей, патриархов и архиереев, которые благоволили Хиландару... В Петербурге желаю знать историю Хиландарского монастыря, и я должен написать ее, как написал в прошлом году историю Русской обители на Афоне» [143].

Далее архимандрит Порфирий перечисляет большое число имевшихся у него древних документов Хиландарской обители, из которых для истории взаимоотношений России с этой афонской обителью, интересны «Письмо хиландарских монахов к русскому царю Иоанну Васильевичу Грозному» и «Хризовул царя Иоанна Грозного и выметки из других хризовулов царей русских» [144].

Интересно отметить то обстоятельство, что во время своего второго путешествия на Афон архимандрит Порфирий в своих записках упомянул о деятельности одного русского подвижника, который занимался систематизацией хиландарского рукописного собрания: «Четверг 10 июля 1858 г., — отметил в своем дневнике архимандрит Порфирий. — Сегодня я слушал обедню в церкви святого Антония Киевопечерского, построенной в 1852 г. на приморском утесе подле Есфигмена. Обедню служил русский иеромонах Стефан, проживающий в Хиландарском монастыре. Родом он из Каменец-Подольска, молод, говорит по-гречески. Им приведена в порядок хиландарская библиотека. В домике, смежном с церковью, живет монах Евстафий, малоросс, раб Божий» [145].

Продолжением трудов по изданию актов Хиландара является сочинение архимандрита Леонида (Кавелина), посвященное историческому описанию этой обители [146]. Среди богослужебных книг, перечень которых составил архимандрит Леонид, обращает на себя внимание рукопись полууставного письма «Каноны Богородичны 8-ми гласов», на которой имеется краткая надпись, имеющая отношение к русско-афонским связям: «Сии святые книги (понови?) трудом и настоянием игумена Гавриила, рукою хаджи Герасима, иеромонаха, родом русина, в 7210 (1702) лето» [147].

В одном из древних рукописных памятников, также отмеченных архимандритом Леонидом в Хиландарском книгохранилище, помещено «Слово учителя нашего Константина Философа», в содержании которого имеются слова, особенно актуально звучащие сейчас: «Проглас есть Святого Евангелия. Яко же пророки прорекли суть прежде: Христос грядет языки собрать, свет бо есть всему миру; реше бо они слепии прозрят, глухие услышат слово буквное, Бога познают, яко достоин. Темже, услышите, словени вси... Слышите, словенск народ весь, слышите слово: от Бога бо прииде... Се

же все мы, братие словени, замышляюще, глаголем свет подобающ, еже человеки все отлучит от жития скотска и похоти, да не, ум имуще неразумне, тоуждим языком слышаше слово, яко медна звона глас слышите; все бо святой Павел учит...» [148].

Большая работа по публикации рукописей, найденных в Хиландаре, начала проводиться европейскими учеными начиная с середины 1950-х гг. Так, например, в Чехословакии опубликована «пражская часть» Хиландарского стихираря XII в. [149]. Рукопись Хиландарского монастыря № 307 целиком напечатана в Копенгагене [150]. Рукописи, хранящиеся в Хиландарской библиотеке, помогают восполнять пробелы при публикации древних памятников церковно-славянской письменности, хранящихся вне Афона. Так, в Мюнхене в трех выпусках изданы отрывки Новгородского Ирмология XII века [151], воспроизведенные по двум рукописям (Библиотека Московской Синодальной типографии. № 149 и 150) с приложением греческого текста, причем утраченная часть была восполнена по рукописи Хиландарского монастыря XIII—XIV вв. (№ 378) восточно-славянской редакцией.

В Дании в 1957 г. вышло в двух выпусках фототипическое издание нотных рукописей: Стихираря — новгородской рукописи XII в. и Ирмология — рукописи, написанной в районе Киева в начале XIII в. Обе рукописи хранятся в Хиландарском монастыре (№ 307 и 308). В Югославии сербский исследователь Радойичич представил новые сведения о путях странствования «Ирмология» юго-западного письма XII—XIII вв., вывезенного В. И. Григоровичем из Хиландарского монастыря [152]. 72 листа этой рукописи хранятся в Хиландарском монастыре, а 102 листа — в отечественном собрании (РГБ, Румянцевское собрание. № 1719).

Внимание, проявленное со стороны Югославии к Хиландарскому монастырю, позволило сербским ученым просмотреть славянские рукописи монастырской библиотеки и составить их описание, сопровождаемое альбомом фотографий отдельных листов. В этом описании, составленном Богдановичем [153], описано, в частности, до 60 русских, украинских и белорусских книг, из них 23 — до XVIII в. В настоящее время в Хиландарском книгохранилище насчитывается 181 греческая и 809 славянских рукописей, из общего числа которых 47 написаны на пергаменте, что свидетельствует об их древности. Среди рукописей имеется 7 греческих и 5 славянских литургических свитков. Кроме того, в Хиландаре собрано более 20 тысяч томов печатных книг; из них только 3 тысячи — греческие, а остальные 17 тысяч — славянские. Наряду с книгохранилищем, в Хиландаре имеется богатый рукописный архив, который содержит более 400 древних грамот, из них: 165 византийских хризовул, 160 — сербских, 9 — русских, 2 болгарские и 31 — молдавлахийская; кроме того, здесь хранится также 70 турецких фирманов [154].

После трагического пожара в Белградской народной библиотеке в 1941 году Хиландар стал самой богатой сокровищницей рукописных памятников древнесербской книжности и письменности. Что касается рукописей, написанных до XII в., то Хиландарская библиотека является древнейшей и богатейшей; в прямом смысле слова — национальной библиотекой сербского народа.

Монастырь святого Дионисия

Монастырь святого Дионисия основан на скале, на высоте 80 метров над уровнем моря. Он лежит на юго-западной стороне Афонского полуострова между монастырями Григориат и святого Павла; эта обитель посвящена памяти святого Иоанна Предтечи.

Первые отрывочные сведения о монастыре святого Дионисия появились на Руси довольно рано, но более полные и систематические сведения об этой обители стали известны в русских кругах благодаря книжной деятельности Максима Грека — выходца из Ватопедской обители, в течение долгого времени (1518—1556 гг.) жившего на Руси. Среди многих его произведений следует отметить Послание Максима Грека Василию III об афонских обителях. Хотя Максим Грек был насельником Ватопеда, большое внимание в своем Послании он уделил описанию монашеской жизни как Лавры святого Афанасия, так и Дионисиевского монастыря. Датировать Послание следует 1518—1519 гг. — временем первоначального пребывания Максима Грека на Руси.

Упомянув о Лавре святого Афанасия, Максим Грек пишет далее в своем Послании Василию III: «От сухих же у нас во истину общежителней первая и в истину чистот особства есть в греческих убо честная обитель честнаго Предтеча, еже наричається Дионисиева... Повествуемо убо есть мною священныя обители Дионисиевы известное съжителство, понеже множицею тамо приидох и тех равноангельское житие известнейше познах, неже иных, елико убо познах, сие реку любоистинне» [156].

Далее Максим Грек излагает историю основания обители, которая совпадает с известными в настоящее время историческими сведениями о монастыре святого Дионисия; интересно его сообщение о числе насельников, обитавших в этом монастыре в начале XVI столетия: «Сия убо честная обитель создателя име преподобна некоего Дионисия, тамо подвизавшася, трапезонтиянина родом и брата бывша иже тамо тогда митрополита, создана есть и сия под малым глаголемым Афоном к полудни на камени высоте доволне от моря, обаче не толь велика, якова ныне зрится, но малейша; последи же при наших днех распространится расходя святейшаго патриарха Нифона, иже в ней житие скончавшего преподобне и освящением от Бога прославльшася; стенами же крепкими всюдо ограждена, имат же посреди церковь единовержну крайнешу честнаго Предтечи рождество празднующи; его же окрест братей келиа двокровны же и трикровны. Обитают же братия яко 95, а не больше» [157].

В своем Послании к Василию III Максим Грек уделил внимание общежительным и особножительным монастырям; о труде монахов и вообще об источниках существования и благосостояния монастырей Максим Грек в Послании привел два примера общежительных монастырей (Дионисиат и Зограф) и два особножительных (Лавра и Ватопед). Свое описание Максим Грек начал с особых — Лавры и Ватопеда, поскольку Лавра святого Афанасия — одна из самых главных и крупных обителей Афона, а сам Максим Грек был выходцем из Ватопеда. В то же время интересно отметить, что симпатии Максима Грека были всецело на стороне общежительных монастырей, о чем он пишет далее, говоря об устройстве монашеской жизни в обители святого Дионисия: «Общее житие от начала имевше и даже доселе пребывающе чистейша, яко ниже до иглы, по реченному, власти держати в келии, кроме изволения настоящего, иже единомысленно вся, яже обители исправляюще непрестанно труждаются и внутрь и вне и на земли и на мори, якоже и живущем в святейших Лаврах, ти же суше и корабници и посланници, и винограда делатели, и земледелатели, и строители, и келари, и хлебници, и повары и всякую просте службу и потребу обители усерднейше исполняюще, ничто же нигде от общих нашей братства отнудь усвояюще, но паче прибавляти присно сия тшатся» [158].

Далее Максим Грек повествует о гармоничном сочетании монастырских послушаний в обители святого Дионисия, когда для каждого насельника предлагается разумное чередование хозяйственных работ и молитвенного подвига: «Толико же труждающиеся ниже духовных не радят трудов, аще пригодная места точию имут, идеже аще прилучатся труждающиеся, егда настанет время песнопения, от дел преставше, псаломопение совершают священником тем присно последующим обычаем общего жития правило повсюду соблюдают, сиречь понедельник, среду, пяток единою ести без масла, вина и рыб и 300 поклонов на всяк день творити» [159].

Приведенные отрывки из Послания Максима Грека свидетельствуют о том вкладе, который был сделан в рукописное наследие Руси выходцем из Ватопеда, что помогло русским христианам лучше узнать о другой афонской обители — монастыре святого Дионисия. Другим интересным манускриптом, имеющим прямое отношение к афону-русским литературным связям, является рукопись, хранящаяся в библиотеке Дионисиата (№ 446, 1592 г., август). Это — Сборник служб святым и другие сочинения. В конце рукописи переписчик сделал следующую запись (по-гречески): «Сия книга написана мной, иеромонаха Макария, рукой, в Москве (городе) Великой России, в лето 7100-е, индикта 5-го, месяца августа в 13 день. Закончена (книга) в царствование Феодора и царицы Ирины, когда родила дочь его Феодосию» [160]. По мнению современного исследователя, «иеромонах Макарий был, вероятно, одним из тех многочисленных посланцев с Востока, которые в поисках денежных средств для своих монас-

тырей приходили в Москву в XVI веке. Нередко такие странники жили в русской столице долгое время и занимались иногда здесь книгописанием. Покидая Москву, они, как правило, увозили с собой и переписанные книги» [161].

Продолжая обзор церковных и литературных связей Дионисиатской обители с Россией, необходимо сказать несколько слов о тех рукописях, которые были посланы братией Дионисиата в Россию с Арсением Сухановым, приезжавшим на Афон в середине XVII века. Следует подчеркнуть, что поездка Арсения Суханова на Афон не была официальной. В архиве монастыря святого Дионисия сохранился документ, который говорит о том, что продажа книг в Россию в 1654 году была осуществлена афонскими монастырями без ведома турецких властей [162]. Документ составлен, вероятно, в Протате 10 июня 1654 года по-гречески, и в переводе на русский язык он читается следующим образом: «Настоящим нашим договором все мы, кафигумены всех монастырей Святой Горы и старцы совета, объявляем и по собственной воле пишем и обещаем в данном документе, что если когда-нибудь станет требовать от нас ответа ага бостанджи-баши относительно наших древних книг, которые мы отдали царю Московии, (то будем говорить, что) мы отдали их из-за великой нашей бедности и, кроме того, потому, чтобы бедные монастыри имели возможность получать милостыню, дабы избавиться от бедности. Ибо без милостыни мира мы не можем прожить. Также если заптиджи Зафар ага будет проявлять беспокойство из-за того, что москвит беспрепятственно покинул Святую Гору с книгами, мы все да будем единокорны и дадим ответ, как сможем. Если же он не будет согласен с этим договором и соглашением, к которому мы пришли и который совершили относительно святого Отца (Суханова — Б. Ф.) и захочет поступить по-своему, клевета на нас, и не будет спокойно относиться к договору, который мы заключили, то пусть поступает, как знает, и пребывает в беспокойстве, мы же будем держать ответ, единые душой и телом, ради любви Христовой и бедных монастырей. И в утверждение истины все мы подписываемся собственной рукой. В лето 1654, месяца июня 10» [163]. Далее следуют подписи наместников или представителей всех афонских монастырей [164].

Этот перечень важен как документ, сообщающий о том, в каких монастырях в это время сохранялось славянское влияние. Большинство подписей в этом перечне написано по-гречески, однако несколько подписей выполнено по-славянски: «Виктор игумен хиландарский со всем монастырем», «Герасим Ксенох» (из Ксенофонта. — *Авт.*), «игумен Иаков из Зографа с братьями», «Анания игумен из святого Павла с братьями!»

Следует упомянуть о судьбе тех 34 рукописей, которые Арсений Суханов вывез именно из Дионисиата. Согласно данным, имевшимся в конце XIX века в распоряжении русского исследователя С. Белокурова, в Патриаршей библиотеке в Москве хранилось 17 рукописей, принадлежавших ранее обители святого Дионисия: 6 рукописей — X в., 4 — XI, 2 — XII, 1 — XIII, 2 — XIV, 1 — XV, 1 — XVII [165]. В настоящее время, благодаря трудам отечественных исследователей, удалось выявить дополнительное число манускриптов, вывезенных Арсением Сухановым из Дионисиата, и из 34 рукописей известно местонахождение 30-ти [166].

К середине XVIII в. относится сообщение о Дионисиате В. Г.-Барского, который приводит подробное описание книжного собрания, отмечая некоторые из хранившихся там рукописей [167]. Рассказав о расположении библиотеки и приведя данные о количестве хранившихся в Дионисиатской библиотеке рукописей («бьяше же числом всех, яко полторы тысячи»), В. Г.-Барский отметил одну из них; он сообщает о документе, который свидетельствовал о связях Дионисиата с Россией: «Обретается тамо грамота царя российского Алексея Михайловича, на бумазе писанная» [168]. Но, к сожалению, Барский не смог изучить ее текст, поскольку она «не бьяше тогда в монастыре, но инде за потребою была отослана» [169], но тем не менее упоминание об этой грамоте ценно уже само по себе.

Пребывание В. Г.-Барского на Афоне относится к 1726—1744 гг., и следующим по времени отечественным письменным свидетельствам о монастыре святого Дионисия является сообщение монаха Саровской пустыни Игнатия, прибывшего на Афон из

России в 1767 году. К сожалению, он оставил лишь краткие записи о каждом афонском монастыре, в котором побывал, и его описание Дионисиатской обители чрезвычайно кратко: «В Дионисиате церковь имеется Иоанна Предтечи. Начальствующий в нем игумен; братии довольно. Ограда из дикого камня; кельи в станех о четырех жилых. Стоит над морем, и поклонихся братии, приняв благословение и отъидох» [170].

В 1844 году в Дионисиатской обители побывал В. И. Григорович. В своих дневниковых записях он отметил общее количество книг и рукописей в Дионисиатской библиотеке; если сравнить это с тем, что видел здесь В. Г.-Барский сто лет назад («числом всех яко полторы тысячи»), то можно сделать вывод, что за это время многое в книгохранилище Дионисиата было утрачено: «Книг в библиотеке около 400 и рукописей до 50, — писал В. И. Григорович. — Кроме одного греческого Евангелия, писанного уставом, и рукописей Иппократа и Омировой Илиады на простой бумаге, все прочие богословского содержания, Славянских рукописей нет» [171].

Вскоре после отъезда В. И. Григоровича с Афона туда прибыл архимандрит Порфирий (Успенский). За время своего пребывания на Афоне он посетил и монастырь святого Дионисия. Подобно тому как в свое время Арсений Суханов вывез из Дионисиата греческие рукописи, необходимые для исправления русских богослужебных книг, так и архимандрит Порфирий отобрал в этом монастыре ряд древних манускриптов для их дальнейшего изучения в России. На основании тщательного изучения как рукописей Дионисиата, так и других афонских монастырей, архимандрит Порфирий впоследствии написал капитальный труд по истории Афона. Что же касается рукописей, вывезенных им с Афона, то после его смерти они были переданы в Санкт-Петербургскую Публичную библиотеку и ныне являются украшением ее греческого рукописного собрания [172].

В 1852 году гостем Дионисиевой обители был болгарский исследователь К. П. Дмитриев-Петкович. Отметив, что в то время в обители проживало около 120 монахов, среди которых было 8 болгар, К. П. Дмитриев-Петкович далее перечислил некоторые из наиболее примечательных дионисиатских рукописей: 10 древних рукописных Евангелий, а также Псалтирь (1313 г.) с 9-ю прекрасными изображениями; рукопись с отрывками произведений Геродота и жизнеописание Плутарха; Летопись «от сотворения мира до императора Михаила, сына Константина Дука» [173]. Последняя рукопись представляла для исследователя наибольший интерес, поскольку в конце этого манускрипта имела глава с повествованием о принятии и болгарями христианства.

Сведения о событиях, связанных с историей монастыря святого Дионисия, довелось почерпнуть из старинной афонской рукописи архимандриту Антонину (Капустину), побывавшему на Святой Горе в 1859 году. (Архимандрит Антонин стал впоследствии начальником Русской Духовной Миссии в Палестине, и в 1883 г. по поручению Православного Палестинского Общества осуществил археологические раскопки в Иерусалиме, давшие важные результаты для более правильного понимания евангельского повествования). В книгохранилище Протата в Карее он обнаружил пергаментную рукопись, содержащую творения святителя Василия Великого. На одном листе этой рукописи архимандрит Антонин обнаружил приписку позднего времени, повествующую о бедствии, постигшем монастырь святого Дионисия: «В 7043 (1535) году в октябре месяце сожженная обитель господина Дионисия, не знаю как, и уничтожена совершенно. Видящим плач великий, — знающим святость ее» [174].

Большой вклад в изучение рукописного наследия Дионисиата внесли сотрудники Русского Археологического института в Константинополе, который возглавлял выдающийся русский византолог Ф. И. Успенский. В 1895 году была организована научная экспедиция на Афон, в которой приняли участие сотрудники Археологического института: сам Ф. И. Успенский, О. Ф. Вульф, Б. А. Панченко, а также монах Пантелеимоновского монастыря отец Гавриил. Изучение афонских памятников продолжалось 6 недель и сопровождалось значительными результатами. В частности, в библиотеке Дионисиата был списан обширный материал для истории Трапезунда (кодекс № 154), содержащийся в древней рукописи в нескольких главах. Этот материал представляет интересные данные об истории Трапезунда, содержит сведения об этногра-

фии Черноморья и об отношениях Трапезундской империи к русскому Черноморью [175]. Во время своего пребывания на Афоне члены экспедиции РАИКа сделали около 200 фотографических снимков с рукописей и предметов церковной старины.

Говоря об изучении рукописного наследия монастыря святого Дионисия, необходимо отметить большой вклад в это дело Хрисанфа Мефодиевича Лопарева (1862—1918), одно время занимавшего должность библиотекаря рукописного отдела Санкт-Петербургской Публичной библиотеки. Он побывал на Афоне в 1896 году и посвятил все время своего краткого пребывания в Дионисиате исследованию и сличению древних рукописей, в которых излагались жития святых. Х. М. Лопарев был радушно принят в этой обители; в монастыре святого Дионисия, отмечал он, «легко дышится путешественнику: при богатстве рукописного собрания здесь состоит библиотекарем отец Иаков, человек необычайно услужливый, любезный и заботливый, каких только побольше надо пожелать для афонских библиотек. Рукописи он приносил мне в келлию, и я мог в течение шести дней всецело предаться интересовавшим меня памятникам» [176].

Одним из последних дореволюционных исследователей, посетивших афонские монастыри с научной целью, был иеромонах Пантелеимон (Успенский), который прожил на Афоне с апреля по октябрь 1913 года. Подобно своему знаменитому однофамильцу, иеромонах Пантелеимон работал в афонских книгохранилищах, но, в отличие от архимандрита Порфирия, его интересовала специальная тема: рукописи, имеющие отношение к трудам преподобного Симеона Нового Богослова. В монастыре святого Дионисия иеромонаха Пантелеимона ждала большая удача — здесь он ознакомился с тремя рукописями, числящимися в каталоге С. Ламброса под № 3750, 3754 и 3803 [177]. Самой ценной оказалась вторая рукопись (№ 3754), целиком посвященная преподобному Симеону Новому Богослову. Это была рукопись XVII века; она содержала подлинный текст Жития преподобного Симеона Нового Богослова, 57 его слов и 14 гимнов. Иеромонах Пантелеимон так писал об этой рукописи: «Житие занимает здесь 74 листа; впервые в подлиннике я увидел его именно здесь. Среди слов преподобного Симеона я нашел 4 (17, 18, 20 и 55), неизвестных доселе в печати ни в подлиннике, ни в переводе, почему три из них и сфотографировал; последнее (55-е) слово скопировано по рукописи Пантелеимоновского монастыря (№ 5662). Прочие слова отмечены мною в записной книге в том виде, какое из них какому отвечает в новогреческом печатном издании (или что то же — в русском издании Феофановского перевода в 2-х выпусках) и отчасти в издании 12 слов преподобного Симеона, принадлежащем Оптиной пустыни. Наконец, о 14 гимнах, или словах в стихах, помещенных в конце рукописи, следует заметить, что все они напечатаны во второй части вышеописанного греческого издания творений преподобного Симеона Нового Богослова. Кроме них, в рукописи есть еще 4 отрывка в стихах без заглавия (один из них занимает чуть ли не 5 листов). Быть может, они входят в состав гимнов, напечатанных полностью, а быть может, являются и самостоятельными, чего я не могу пока решить определенно. Три из них я успел сфотографировать на всякий случай» [178].

Приведенное выше описание показывает, насколько возрос уровень русских исследователей, работавших в афонских библиотеках. У них уже не было необходимости приводить поверхностные описания тех манускриптов, которые имеют наибольшую древность в данном рукописном собрании, чтобы вскоре переходить в следующее монастырское книгохранилище. Располагая каталогом афонских греческих рукописей С. Ламброса, а также опираясь на исследование своих предшественников, эти исследователи смогли разрабатывать серьезные темы богословского характера. О трудах упоминавшегося только что иеромонаха Пантелеимона писал сравнительно недавно архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин). Сказав о том, что в XIX в. епископ Феофан (Говоров) не перевел на русский язык гимны преподобного Симеона Нового Богослова с греческого языка, архиепископ Василий говорит далее о том, что «этот пробел в значительной степени был восполнен иеромонахом Пантелеимон (Успенским), опубликовавшим в 1917 году русский перевод (но не греческий текст) почти всех гимнов, основываясь на тексте Дионисия (Загорейского), латин-

ском переводе Понтануса (1603 г.) и на некоторых рукописях Святой Горы Афонской. Но последующие события помешали этому изданию получить широкое распространение» [179]. Здесь имеется в виду книга иеромонаха Пантелеимона (Успенского) «Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова», изданная в Сергиевом Посаде в 1917 году. Необходимо отметить, что сам архиепископ Василий (Кривошеин) долгое время провел на Афоне и, несомненно, ознакомился с рукописями Дионисиатского монастыря, содержащими творения преподобного Симеона. Венцом его трудов, которым он посвятил значительную часть своей жизни, стала монография «Симеон Новый Богослов. 949—1022 гг.» (Париж, 1980, 354 стр.).

В настоящее время библиотека Дионисиатского монастыря насчитывает 804 рукописи, написанные на пергаменте, бомбицине и бумаге, 27 литургических свитков, написанных на пергаменте. Большое число рукописей иллюстрировано прекрасными миниатюрами. В библиотеке также имеется свыше 5 тысяч печатных книг, среди которых есть инкунабулы [180].

Из кратких сведений о работе, проводившейся русскими учеными в книгохранилище обители святого Дионисия, можно составить лишь самое общее представление о тех открытиях, которые там были сделаны. Архивы Дионисиата содержат большие духовные богатства, и долг будущих исследователей — сделать их всеобщим достоянием, внося тем самым свой вклад в изучение истории Церкви Христовой.

Кутлумуш

Монастырь Кутлумуш, посвященный Преображению Господню, расположен недалеко от соборной площади церковно-административного центра Афона — Кареи. Он находится в живописной местности, покрытой садами, виноградниками и рощами. Сведения о начальном периоде существования обители можно почерпнуть из содержания грамоты, хранящейся в Свято-Пантелеимоновском монастыре, которая датируется 1169 годом. Среди подписей, имеющих в конце этого документа, есть имя монаха Исаии, кафигумена монастыря Кутлумуш. Таким образом, с XII века этот монастырь уже существовал на Афоне [181]. Как известно, некоторые афонские монастыри, в настоящее время полностью греческие, были короткое или продолжительное время во владении славян. Пример этому — монастырь Кутлумуш и связанный с ним монастырь Алипиу, в котором во второй половине XIV века подвизался один из синовей болгарского царя Ивана Александра (1331—1371) Иван Асень. По-видимому, он здесь принял монашество, а в 1416—1439 гг. возглавлял Византийскую Церковь, будучи Константинопольским патриархом [182].

К началу XVI века относится письменное свидетельство о Кутлумуше, содержащееся в «Сказании о святой Горе Афонской» святогорского старца Исаии. Он лишь кратко упомянул о Кутлумуше, но это свидетельство ценно тем, что оно относится к периоду восстановления афоно-русских связей после перерыва времен татаро-монгольского ига: «Монастырь Кутломус (Кутлумуш. — *Авт.*), Мутьянского (молдавского) воеводы, церковь Петр Апостол, а братии 60» [183].

Таким образом, в XVI веке связи Афона с Россией стали более тесными, чем это было ранее. И хотя Москву посещали иноки не только афонских обителей, но и ряда православных стран, находившихся под властью турок, в афонских монастырях с их книгохранилищами остались на этот счет ясные свидетельства. Так, в Кутлумушском монастыре имеется древняя рукопись (№ 293) 1597 года, февраль, Четвероевангелие, на 259-м листе которой находится следующая помета писца: «В богоспасаемом граде Москве, в то время когда священный скипетр царства был в руках царя Феодора, грешный иеромонах Матфей, из Погоняны (города) древнего Эпира, переписал сию богодуховновенную книгу. В лето 7105-е, индикта 10-го, февраля в 22-й день» [184].

Теперь можно перейти к событиям середины следующего столетия, когда на Афоне побывал Арсений Суханов, приехавший по поручению патриарха Никона за древними греческими рукописями. Если из-за отдаленности некоторых афонских монастырей от Кареи, где находится Протат, Арсений Суханов не мог посетить эти оби-

тели, и книги ему посылались с оказией, не вызывает сомнения, что он сумел посетить книгохранилище Кутлумуша лично. Здесь ему для Русской Православной Церкви были пожертвованы 9 рукописей [185], причем 4 из них — XI века.

В первой половине XVIII века систематическое изучение библиотеки Кутлумуша продолжил Василий Григорович-Барский. В своих записях он выделил три афонские обители: Дионисиат, Кутлумуш и Пантократор, где ему пришлось столкнуться с особыми трудностями при попытке ознакомиться с их книгохранилищами. «Не единожды, но по трижды к оным ходих монастырям, — жаловался В. Г.-Барский, — просящи, да ми покажут, что достойно зрения, и едва получих желаемое; и молих их, да ми покажут хризовулы, мощи и библиотеку; они же изобретающе различные и неблагословенные вины, не хотяху сотворити прошения моего, и от частого убо к ним и трудного путешествия, погубих не малое число денег., о чесом аз печальствующи, и аки отчаянный, последний раз к ним пришедши, едва со многим молением показаша мне некоторые мощи и хризовулы и книгохранительницу, яже видевшу, возрадовався и зыбых погубели денежной» [186].

В XVIII столетии по сравнению с последующим временем паломники из России на Афон отправлялись сравнительно редко, поэтому следующее письменное свидетельство русского паломника о Кутлумуше относится к 1766—1776 гг. Это был иеромонах Игнатий, кратко упомянувший об этой обители: «Достигох монастырь нарицаемый Котламус, — писал отец Игнатий. — Ограда из дикого камня, кельи в стенах о четырех жилых. В нем состоит в субботу торг, ибо монахи изо всех монастырей и скитов приходят и продают рукоделие и от каждого монастыря построены дома для приезду монахам» [187].

В сообщении отца Игнатия отражено то обстоятельство, что Кутлумуш находится в пределах Кареи и именно поэтому недалеко от Кутлумуша монахи других монастырей имеют свои представительства.

Об этом же монастыре упоминает иеромонах Серафим (Веснин), который посетил библиотеку Кутлумуша в начале 1840-х гг. Святогорец Серафим, говоря о библиотеке Кутлумуша, сделал некоторые обобщения, которые интересны тем, что касаются состояния и других афонских библиотек: «Библиотека Кутлумуша незначительна, — писал иеромонах Серафим. — Надобно заметить, что все афонские библиотеки, какие я только мог видеть, в самом небрежном положении, исключая только библиотеку Руссика и Зографа. Афонские иноки, как необразованные простачки, о старинных книгах и рукописях, большей частью писанных на пергаменте, думают не как о драгоценных произведениях древнего ученого мира, а как о ничтожной ветоши, напрасно занимающей только место. Не дива после этого, если случится здесь видеть некоторые звена в окнах заклеенными археологическим обрывком какой-нибудь или книги, или рукописи. Может быть, таким образом, сколько уже утрачено священных памятников ученой старины, сколько их и сгнило от небрежения и сырости подвального воздуха и расхищено неблагонамеренными учеными. Мне сказывали здесь, что на Запад продавали прежде отсюда библиотечный сор, то есть книги и рукописи, не поодиночке и порознь каждую книгу и рукопись, а без разбора и целыми пудами. Не ручаюсь за справедливость сего сказания. Случается и ныне, но очень редко, явное похищение за деньги и тайное некоторых лучших произведений древней учености, так драгоценной в наше время» [188].

Активную исследовательскую деятельность предпринял в Кутлумуше архимандрит Порфирий (Успенский), почерпнувший ряд ценных исторических сведений из рукописей, хранившихся в этой обители. Прежде чем говорить о некоторых конкретных результатах работы архимандрита Порфирия в Кутлумуше, следует оценить объем его работы здесь в целом. Согласно его собственным записям, 24 октября 1845 года из Карейского подворья русской кинонии он переехал в ближайший Кутлумушский монастырь и провел в нем 27 дней в непрерывных ученых занятиях. Архимандрит Порфирий писал об этом периоде своей деятельности: «Тут в книгохранилище отчетливо рассмотрены мною 63 отборные рукописи (да в Протате 21, всего 84), и из них выписаны многие места на 60 листах, а особая служба в Неделю Православия (XIV в.) переписана вся от доски до доски» [189].

Архимандрит Порфирий в своем письме о произведенных им изысканиях кратко упомянул о службе в Неделю Православия (рукопись XIV в.), заметив, что переписал ее «от доски до доски». Это повышенное внимание русского исследователя к данной рукописи не случайно. Сам он еще раз возвращается к содержанию этого манускрипта, и из записей архимандрита Порфирия можно видеть, что он, благодаря этой древней рукописи, смог уточнить дату одного исторического события, чрезвычайно важного для истории Церкви, а именно, что в 871 году Константинопольский патриарх Игнатий возобновил последование службы в Неделю Православия. Далее следует предоставить слово самому архимандриту Порфирию: «В рукописи Кутлумушского монастыря, содержащей эту службу, а написанной на пергаменте вскоре после 1352 года, сказано, что “Бог, вспомнив поношение, которым уничтожили Церковь иконоборцы, возвеличил Православие, в первый раз после многолетнего поругания святых икон, и во второй раз спустя почти 30 лет после этого поругания”» [190].

Именно эти хронологические указания позволили архимандриту Порфирию сделать вывод о том, что, поскольку «первое торжество Православия было вскоре по смерти последнего царя-иконоборца Феофила при супруге его Феодоре в 841 году, значит второе, бывшее спустя 30 лет, совершено было в 871 году при патриархе Игнатии» [191].

В 1913 году в Кутлумушском книгохранилище работал иеромонах Пантелеимон (Успенский), который собирал материалы, относящиеся к трудам преподобного Симеона Нового Богослова. В своих записках иеромонах Пантелеимон объяснял причину такого интереса к сочинениям церковного писателя, труды которого, казалось бы, были уже хорошо известны русским православным читателям: «Интересуясь творениями преподобного Симеона Нового Богослова — глубокого мистика и оригинального богослова X—XI вв., автор этих строк убедился, что в печати совершенно почти не существует подлинного текста творений названного отца, — писал иеромонах Пантелеимон. — В патрологии Миня (Греческая серия, т. 120) имеется латинский перевод 33 слов и 40 гимнов преподобного Симеона, и только главы его, деятельные и богословские (и то не в полном составе), помещены здесь в подлиннике. Что касается русского перевода слов Симеона, сделанного епископом Феофаном и изданного в двух выпусках (изд. 2-е, М., 1890, 1892), то он представляет собой перевод не с подлинника, а с новогреческого перевода. Таким образом, занимающемуся творениями Симеона Нового Богослова предстоит или совершенно отказаться от серьезного изучения этого отца или, чтобы дать мало-мальски научную постановку предмету, необходимо взяться за самостоятельное изыскание рукописных текстов творений Симеона. Все это и побудило меня обратиться прежде всего на Афон к его древним книгохранилищам и искать в них рукописных материалов, касающихся преподобного Симеона. Идеи преподобного Симеона имели несомненную связь с афонским подвижничеством, особенно же с Исихастским движением XIV века; и по каталогу Ламброса я убедился, что в афонских библиотеках имеется весьма много рукописей с творениями преподобного Симеона Нового Богослова» [192].

Иеромонах Пантелеимон не ошибся в своих расчетах: в библиотеках Афона он действительно нашел немало греческих рукописей от XII века и вплоть до новейших списков с творениями преподобного Симеона. Он старался уяснить, имеется ли в греческих рукописях подлинный текст тех произведений преподобного Симеона, которые уже известны в переводах, а также, что содержится нового в афонских рукописях из творений преподобного Симеона помимо его сочинений, известных уже по переводам. Интересуясь главным образом этими последними произведениями преподобного Симеона, иеромонах Пантелеимон старался по возможности фотографировать их и копировать, чтобы вывезти затем в Россию для дальнейшего изучения.

В Кутлумуше иеромонах Пантелеимон обнаружил три рукописи, относящиеся к изучаемой им теме, о чем он упоминал в своих записях: «Рукописи эти значатся под № 3174, 3203 и 3247 (в каталоге С. Ламброса. — *Авт.*). Первая из них позднейшего происхождения, XVII века, а две других — XVI в. ...» [193].

Заканчивая обзор истории Кутлумушской обители, необходимо сказать несколько слов по поводу объема ее рукописного собрания. В 1880 году, по данным С. Ламбро-

са, там насчитывался 461 манускрипт, и по значимости это рукописное собрание было на Афоне третьим (после Иверского монастыря (1386 рукописей) и Дионисиата (588 рукописей)).

Говоря о новейших данных, касающихся афонских книгохранилищ в целом и Кутлумушского в частности, можно воспользоваться сведениями французского эллиниста Марселя Ришара, который учел все изменения, происшедшие в связи с событиями второй мировой войны, когда целый ряд собраний изменил свое местонахождение, а некоторые собрания погибли. По данным М. Ришара, самые крупные собрания находятся в следующих афонских монастырях: Лавра святого Афанасия — 2242 рукописи, Ватопедский монастырь — 1710 рукописей, Иверский монастырь — 1386 рукописей, монастырь святого Пантелеимона (русский) — 1275 рукописей, монастырь святого Дионисия — 798 рукописей, Кутлумушский монастырь — 644 рукописи [194].

Как видно из приведенных данных, по своему объему книгохранилище Кутлумуша за истекшее столетие переместилось с 3-го места на 6-е, что, однако, требует пояснений. Строго говоря, и в конце XIX века Кутлумуш по объему своего рукописного собрания, возможно, занял бы не 3-е, а 5-е место. Но из-за того, что С. Ламброс не сумел в те годы сделать опись Лаврского и Ватопедского книгохранилищ, сведения об их составе и объеме отсутствовали. Что же касается русского Свято-Пантелеимоновского монастыря, то он, благодаря неустанным трудам своего библиотекаря отца Матфея, с конца XIX — начала XX вв. постоянно пополнял свое книгохранилище, и в результате переместился с 7(9)-го места на 5-е.

На сегодня библиотека Кутлумуша насчитывает 662 рукописи, 100 из которых написаны на пергаменте. Здесь имеется также много других древних документов и примерно 3,5 тысячи печатных книг [195].

Пантократор

Возникновение Пантократорской обители, по афонским масштабам относится к довольно позднему времени: основателями монастыря считаются два византийца, живших в середине XIV столетия — Алексий Стратопедарх и Иоанн Примикериос. Именно они впервые начали монашескую жизнь в келлии, называемой Пантократор, которая со временем была преобразована в небольшой монастырь.

Среди многочисленных покровителей, оказывавших помощь этой обители на протяжении нескольких столетий, была императрица Екатерина II, которая в 1762 году пожертвовала монастырю большие денежные суммы, а также издала Указ о разрешении населенникам Пантократора приезжать в Россию за сбором милостыни [196].

Литературные связи Пантократора с Россией восходят к первым десятилетиям его существования. В связи с этим можно упомянуть об одной из афонских рукописей, доставленных в Тверь, — это Евангелие начала XV века. В конце рукописи сохранилась приписка, сделанная на Руси и сообщающая, что книга в 1430 г. была куплена в афонском монастыре Пантократор иеромонахом Афанасием Русинном, а затем попала на Русь, в Тверь, и в 1436 году дана «святеи Богородици на Перемеру», то есть в один из пригородных тверских монастырей [197].

Афанасий Русин постоянно жил не в монастыре Пантократор, куда он приходил, вероятно, только для покупки рукописи, а в Лавре святого Афанасия. В 1431 году он переписал в Лавре святого Афанасия житие ее основателя — святого Афанасия Афонского (копия с его списка сделана в Троицкой Лавре по повелению игумена Зиновия (1432—1443), в 1432 году переписал в той же Лавре житие Григория Омиритского (копия с его списка сделана в Кирилло-Белозерском монастыре) [198].

В середине XVII в. Пантократорскую обитель посетил старец Арсений Суханов, который прибыл на Афон по благословению патриарха Никона и вывез в Москву несколько сот старинных рукописей.

Во второй половине XIX столетия было известно 23 рукописи, вывезенные Арсением Сухановым из Пантократора; эта обитель занимала третье место (после Ватопеда и Лавры святого Афанасия) по числу пожертвованных для России книг. 5 рукописей

датировались X столетием, к XI в. принадлежали 4 манускрипта, XII — 2, XIII — 3, XIV — 1, XV — 4, XVI — 3, XVII — 1 [199]. По новейшим данным, из Пантократора в Россию были вывезены 31 рукопись и 1 печатная книга [200].

Подробное описание библиотеки Пантократорской обители оставил Василий Григорович-Барский, посетивший этот монастырь в первой половине XVIII века. Из всех сделанных им записей, посвященных афонским книгохранилищам, эта — самая пространная, и она представляет большой интерес, как свидетельство паломника, бесхитростными словами выразившего свои впечатления от увиденных им книжных сокровищ. Среди рукописей, хранившихся в Пантократорском монастыре, В. Г.-Барский особо выделил так называемое «Евангелие святого Иоанна Кушника», описание которого он и посвятил большую часть своих заметок о Пантократорском книгохранилище [201]. Эта рукопись сохранялась в Пантократорском монастыре и далее, и здесь, спустя сто лет, ее видел В. И. Григорович, посетивший эту обитель в 1844 году. «Книга в серебряном, грубой отделки, окладе, с иконами, внизу которых славянские надписи, — писал В. И. Григорович. — На нижней надписи оклада заметно имя Радула, кажется, воеводы волошского. Письмо так мелко, что невооруженными глазами нельзя читать. Юридическая часть рукописи исследована бывшими здесь учеными. Предание, приписывающее ее святому Иоанну Кушнику, не имеет основания, так как Иоанн Кушник жил в V столетии» [202].

Рукописи, хранящиеся в афонских монастырях, постоянно подвергаются опасности пожаров, нередко возникающих в древних обителях. Этой напасти не избежал и Пантократорский монастырь, в истории которого было два больших пожара: один в 1773 г., а другой — совсем недавно, в 1948 г. Но, к счастью, библиотека монастыря при этом не пострадала, в настоящее время она занимает первый этаж в недавно выстроенном восточном крыле. Здесь содержится 350 манускриптов, как греческих, так и славянских, из которых 68 написаны на пергаменте, и 2 литургических свитка. Две рукописи иллюстрированы: Псалтирь (№ 61) и сборник, известный как Евангелие «Каливиту» (Кушника). В библиотеке имеется также более 3,5 тысячи печатных изданий [203].

Таковы краткие сведения о книгохранилище монастыря Пантократор, в ведении которого находится также скит пророка Или, где началась литературная и переводческая деятельность известного всему православному миру старца Паисия Величковского, к жизнеописанию которого теперь и следует перейти.

Скит пророка Или

Деятельность Паисия Величковского (1722—1794). Уроженец Полтавы (родился в 1722 году), сын настоятеля местной Успенской соборной церкви Иоанна Величковского, воспитанник Киевского Духовного училища, юный Петр Величковский с раннего возраста обнаружил непреодолимое влечение к созерцательной, затворнической жизни. С 17 лет он уже был послушником Любечского монастыря. Любечский (или Любичский) Антониев монастырь Черниговской епархии, в середине XIX века упраздненный, был построен в 1694 году над Днепром и находился в 2-х верстах от города Любеча, где в древности была пещера, ископанная преподобным Антонием [204].

Через два года молодой послушник был пострижен в рясофор в Медведовском Николаевском монастыре Киевской епархии и принял имя Платон. Вскоре, однако, гонения, воздвигнутые против Православия поборниками унии, заставили новопостриженного Платона искать убежища в Киево-Печерской Лавре. Но здесь он оставался недолго. Жажда уединения и духовных подвигов побудила молодого 20-летнего отшельника удалиться в Валахию [205].

В те годы юго-западный край находился в бедственном положении: уния давала себя чувствовать. Православные монастыри либо совсем закрывались, либо преобразовывались в униатские. Православные монахи уходили в соседнюю православную Румынию, где их ожидала лучшая участь. В Валахии постепенно образовалась целая конгрегация русских монастырей. Именно сюда, в эту семью, влекомый жаждой усовершенствования и попал будущий старец Паисий [206]. Но через 4 года, в 1746 году, подобно преподобному Антонию Печерскому, молодой подвижник решил отправиться на Афон, чтобы всецело отдаться идеалу иноческой жизни.

По прибытии на Святую Гору Платон прежде всего направился в Лавру святого Афанасия, а затем пришел «к своим братьям славянского языка, под монастырем Пантократором пребывавшим» [207]. Здесь он поселился в одной из келлий и в течение трех в половиной лет предавался уединенным монашеским подвигам. В это время на Афон из Валахии прибыл знаменитый старец Василий Поляномерульский. По просьбе Платона он облек его в мантию, дав новое имя — Паисий.

Те годы были временем упадка духовной жизни на Афоне. Монахи расходились из своих обителей, и цветущие монастыри оставались на произвол судьбы.

В начале XVIII столетия недалеко от монастыря Пантократор была ветхая келлия с храмом во имя пророка Илии, которую монастырь отдавал внаем кому-либо из монахов. Эту келлию и попросил себе в 1757 г. Паисий Величковский, и с 12-ю своими учениками начал от основания созидать скит во имя пророка Илии. «И, — как говорится в его житии, — создаша церковь (деревянную), трапезу, пекарню, поварню, странноприимницу и келлий 16. И преселишася вси обще в скит, радующеся и славяще Бога... Все же труждахуся в рукоделии, и блаженный с ними во дни убо делаше ложкицы, в нощи же пишасе книги отеческие, перевода их с еллиногреческого на славянский язык» [208].

Слава Паисия Величковского со временем стала так велика, что к нему в скит на беседу нередко приходил даже патриарх Константинопольский, живший в то время на покое в монастыре Пантократор, и совершал с ним Божественную литургию [209]. Здесь старец Паисий начал изучать святоотеческую литературу. При тщательном сличении святоотеческих книг он заметил в славянских переводах погрешности, требовавшие исправления. И тогда перед ним встала важная задача — заняться исправлением славянского текста святоотеческих книг. Вот как он сам рассказывал о начале своих книжных исправлений в своем письме к старцу Феодосию, архимандриту Софрониевой пустыни (Курской губернии), который потом просил отпечатать эти переводы для общей пользы: «...Я подумал, что славянские отеческие книги можно хотя отчасти исправить по другим славянским же книгам. Я стал своей рукой списывать книгу святого Исихия, пресвитера Иерусалимского, и святого Филофея Синаита, и святого Феодора Эдесского с четырех списков, надеясь, согласовав эти списки, найти в них какой-либо грамматический смысл. Но весь мой труд оказался напрасным, потому что и в полученном мною соединении четырех списков я не мог найти смысла. Книгу святого Исаака Сирина я в течение шести недель день и ночь исправлял по другому списку, который, как мне было сказано, во всем был сходен с греческим подлинником, но и этот мой труд пропал даром. Со временем я понял, что свою лучшую книгу я испортил, исправляя ее по худшей. После этих горьких опытов я увидел, что взял на себя напрасный труд, исправляя славянские книги по славянским же. Тогда я стал старательно расследовать, отчего происходит такая неясность и такой недостаток грамматического смысла в славянских книгах, и пришел к тому заключению, что на это имеются две причины. Первая причина состоит в неискусстве древних переводчиков книг с эллино-греческого языка на славянский, а вторая — в неискусстве и небрежности плохих переписчиков. Убедившись в этом, я потерял всякую надежду найти в славянских переводах правильный и истинный смысл, какой заключается в эллино-греческих подлинниках» [210].

Таким образом, старец Паисий Величковский был поставлен перед необходимостью изучить греческий язык, что он и сделал в короткий срок, как об этом повествуется в его житии: «Сам старец книги отеческие переводя с греческого на славянский язык, изучился бо помощью Божию вскоре не точию простого греческого, но и еллинского, от общего своего брата, именем Макария, добре ведяща той язык, и в начале под руководством онаго переводяще», — повествуется в житии, составленном на молдавском языке монахом молдавского Нямецкого монастыря Григорием и напечатанном в 1836 г. [211].

Далее следует предоставить слово самому старцу Паисию: «Проведя немало времени на Афоне и освоившись с простым греческим языком, я задумался мыслью отыскать эллино-греческие отеческие книги и по ним произвести исправление славянских переводов. Я искал во многих местах и неоднократно и не мог найти. Я ходил в великий Лаврский скит святой Анны и в Кавсокаливу, и в Ватопедский скит святого

Димитрия и другие лавры и монастыри, повсюду расспрашивая знающих людей, опытных и престарелых духовников и благочестивых иноков, и нигде мне не удалось найти ни одной подобной книги, и от всех я получил один и тот же ответ, что они не только не знают этих книг, но даже и имен их составителей не слышали. Слушая эти ответы, я впал в совершенное недоумение и изумлялся, как же это в таком святом месте, где жили многие и великие святые, я не только не могу найти желаемых мне отеческих книг, но даже и имен их писателей ни от кого не слышу. И от этого я впал в глубокую печаль... Мне удалось наконец отыскать желаемые книги, а некоторую часть их даже приобрести в собственность» [212].

Таким образом, старец Паисий получил, наконец, то сокровище, которое так долго искал и мог приступить к исправлению славянских переводов по их древним греческим подлинникам. Это случилось в 1761 году, всего за два года до отбытия старца со Святой Горы в Молдовалахию. Инок, взявшийся переписывать для старца святоотеческие книги, успел приготовить ему к этому времени только часть из обещанных книг. «И тако, — писал Паисий Величковский, — за 2 лета и мало более прежде исшествия нашего из Святой Горы, краснописец он начен преписовати. Елико Бог подаде ему руку, часть некую многожелаемых мне преписа книг, яже всерадостне, аки дар Божий, с небесе посланный нам, восприимше, изыдохом от Святыя Горы Афонския» [213].

На Афоне вокруг старца Паисия Величковского сложилась целая школа переводчиков и переписчиков. Метод и стиль работы Паисия передан и его ученикам. С каждой переведенной и исправленной им рукописи делалось по несколько копий, из которых впоследствии многие попали в русские библиотеки. Следует отметить, что старец Паисий пытался предпринять усилия по улучшению жизни монашеского братства, которое сложилось вокруг него. По совету многих святогорцев и по разрешению собора Святой Горы, он решил занять опустевший, вследствие задолженности туркам, монастырь Симоно-Петра, куда и переселился с половиной братии, но оставался здесь не более трех месяцев. Дело в том, что турки, лишь только узнали о поселении в Симонопетрской обители монахов, пришли требовать долг и взяли у Паисия насильно 700 левов, «убоявся же старец прочих заимодавцев, возвратися паки в скит» [214].

Итак, старец Паисий в 1763 году был вынужден переехать с Афона, из скита пророка Или, в Молдавию, во главе постепенно возросшего братства, но, к счастью, он не потерял духовной связи с Афоном и продолжал вдали от Святой Горы заниматься книжной деятельностью.

Радушно принятый господарем Григорием Каллимахи и митрополитом Гавриилом, Паисий получил монастырь Драгомирну в Буковине, где пребывал в течение 10 лет. Усиленная работа по переводу и исправлению древних рукописей началась со времени переселения Паисия в Молдавию, и именно в монастыре Драгомирна, вскоре после 1763 года. Запасшись на Афоне святоотеческими книгами на древнегреческом языке, старец по ним проверял и исправлял в Драгомирне славянские переводы. Здесь, как и на Афоне, старец занимался преимущественно исправлением славянских переводов, но в то время как прежде он исправлял рукописи по славянским спискам, в Драгомирне он исправлял их по греческим подлинникам.

Вот как об этом повествует сам старец Паисий в своих записях: «Я начал... руководствуясь их (своих учеников. — *Авт.*) переводом и следя по древнегреческому подлиннику, исправлять славянские книги. Таким способом я исправил следующие святоотеческие книги: Исихия, Диадоба, Макария, вторую Филофея, Нила о молитве Фаласия, Григория Синаита, Симеона Нового Богослова — Слово о внимании и молитве, Кассиана Римлянина — о восьми помыслах и другие и таким образом закончил первое исправление названных книг. Спустя некоторое время, когда я понемногу стал приходить в лучшее познание своего дела, я заметил в моих первых исправлениях очень много ошибок. Тогда я вторично исправил некоторые из этих книг. Спустя некоторое время, заметив в книгах новые погрешности, я в третий раз исправил» [215]. Не удовлетворяясь этим, Паисий Величковский, по мере своего усовершенствования в греческом языке и приобретения необходимых научных пособий, занялся

наконец самостоятельным переводом святоотеческих книг с греческого языка на славянский.

В 1768 г. началась первая русско-турецкая война, по окончании ее был заключен Кучук-Кайнарджийский договор, согласно которому Буковина отошла к Австрии. Монастырь Драгомирна, находившийся в Буковине, перешел в ведение католиков. Это побудило Паисия с частью своих учеников покинуть Драгомирну и перейти в монастырь Секул (1775 г.). Вследствие недостатка в келлиях, необходимых для развертывания широкой церковно-литературной деятельности, Паисий вследствие вынужден был перейти (1779 г.) в большой близлежащий Нямецкий монастырь.

В Нямеце деятельность старца Паисия приобрела особенно широкий размах. При помощи иноков и под постоянным руководством старца здесь происходило переписывание книг и исправление славянского текста по греческим подлинникам, а также осуществлялись и новые переводы с греческого языка на румынский и русский языки. В 1787 г. старец Паисий закончил свой важнейший литературно-богословский труд — перевод с греческого языка подвижнических слов святого Исаака Сирина.

В 1787 году началась вторая русско-турецкая война, продолжавшаяся до 1791 года. Русские войска вступили в Молдавию. Вместе с князем Потемкиным в Яссы прибыл архиепископ Амвросий (Серебренников). Услышав о Паисии, он пожелал его видеть, прибыл в Нямец, два дня провел с ним в беседе, а затем возвел его в архимандриты (1790). Это повышение нисколько не изменило его характер: он по-прежнему кротко обращался с братией и неутомимо трудился. И во время болезни великий труженик не оставлял свои дела: согбенный болезнью, старец облагал себя книгами и словарями и занимался, сидя на постели, исправлением своего, все еще казавшегося ему не совершенным переводом святоотеческих творений. Скончался старец Паисий в 1794 году и был похоронен в главном храме Нямецкого монастыря.

«В Нямецкой Лавре книжные занятия старца Паисия достигли своего наибольшего расцвета, — пишет современный исследователь. — Он основал целую школу для обучения справщиков и переводчиков и широко поставил переписку исправляемых и переводимых книг, так что своими многочисленными рукописями не только наполнил монастырскую библиотеку, но и распространил их в огромном числе списков далеко за пределы своей обители и в особенности по монастырям и келлиям обширной русской земли. Он сумел поднять в православном русском монашестве интерес к книжным занятиям, к чтению и переписыванию святоотеческих книг, к духовным беседам, а свою Нямецкую Лавру сделал центром и светочем православного монашества и школой подвижнической жизни и духовного просвещения для православного Востока. В Нямецком монастыре получили свое воспитание многие молдавлахийские и русские иноки, которые потом во многих обителях сделались насадителями православного старчества и монашеских общежитий по уставу Паисиева братства» [216].

Из тысячи рукописей, хранившихся в библиотеке Нямецкого монастыря в начале нынешнего века, 276 рукописей относилось ко времени деятельности старца Паисия, и более 40 из них были написаны самим старцем, причем рукописи Нямецкого монастыря составляют лишь часть всего того рукописного материала, который вышел из-под пера сподвижников старца и разошелся по монастырям и монашеским келлиям православного Востока, особенно же в пределах России. Благодаря первым старцам, продолжавшим деятельность Паисия после его кончины, здесь была основана типография, из которой вышло много ценных изданий, напечатанных славянским шрифтом, а тесные связи с южной Россией поддерживались почти до 50-х гг. XIX столетия [217].

Говоря о влиянии трудов Паисия Величковского на монашеские традиции Русской Православной Церкви, необходимо отметить, что в XVII — начале XVIII вв. духовная жизнь в большинстве русских монастырей находилась далеко не в лучшем состоянии. Ненормальность положения дел и необходимость преобразования сильно чувствовалась в конце XVII в. и духовными, и светскими властями. Правительственные распоряжения Петра I, а затем Екатерины II относительно монастырей возродить монашество сами по себе не могли, так как для этого нужен был подъем жизни в лоне самого

монашества, а эти указы шли извне и носили насильственный характер. В результате началось вынужденное переселение монахов за пределы России: либо на Афон, либо в Молдавию, что имело немаловажное значение. Русские монахи, получив в Молдавии уроки духовно-нравственной жизни, часто возвращались в Россию и, в свою очередь, сеяли разумное, доброе семя. Их трудами многие монастыри, близкие к совершенному запустению, были приведены в порядок; был воскрешен дух древнего иночества. В числе этих лиц было особенно много учеников Паисия Величковского [218].

Велико было влияние школы Паисия Величковского на Оптиную пустынь, где было начато издание святоотеческих творений, главным образом переводов старца. Результатом этой деятельности явилось то движение духовного возрождения, которое можно описать словами отечественного исследователя, сказанными им в начале XX столетия: «Большое влияние Паисия и его школы сказалось на жизни некоторых монастырей Великороссии. Можно даже думать, что все мистическое движение нашей Оптиной пустыни, влияние отца Матфея на Гоголя и других писателей и так далее обязано традициям Паисиевой школы» [219]. Другой современный православный автор полностью разделяет ту оценку деятельности старца Паисия, которая была изложена выше: «Его (Паисия. — *Авт.*) по всей справедливости можно назвать обновителем духовной жизни молдавлахийского и русского монашества... Своим примером, деятельностью и переводами старец Паисий вызвал огромное духовное движение в православном монашестве, особенно заметное в России, где оно охватило не только иноков, но и светское общество всех классов» [220].

Старец Паисий воспитал под своим духовным руководством немало достойных учеников, которые, следуя примеру и наставлениям своего учителя, несли дух подвижничества во многие монастыри России. Он долгое время и после своей смерти продолжал воспитывать русское монашество своими трудами, которые поистине сделали его имя бессмертным. От него осталось переведенное с греческого языка «Добротолубие». Эта книга в первый раз была издана в России в 1793 году, затем неоднократно переиздавалась и до сих пор она остается любимым чтением русских верующих.

Возвращаясь к обзору рукописного наследия Ильинского скита на Афоне, можно отметить, что в 1820 г., во время греческого восстания, иеромонах Парфений, бывший тогда начальником Ильинского скита, по совету скитских старцев принял от них благоговейно сохранявшиеся святыни, книги и прочее церковное имущество и тайно, через Триест увез в Россию. В 1830 г., когда Россия заключила мир с Турцией, старец Парфений в сопровождении нескольких монахов вновь вернулся на Афон из России и прибыл прямо в монастырь Пантократор, имея при себе и скитское имущество. Но, по-видимому, уже не все книги были в сохранности после столь тяжелых скитаний старца [221].

Одним из видных деятелей первой половины XIX в., возродивших духовную жизнь Ильинского скита, был иеромонах Аникита (до пострига — русский князь С. А. Шихматов-Ширинский), прибывший на Афон в 1835 году. Перед смертью (1837 г.) иеромонах Аникита завещал все свое имущество, в том числе и книги, Ильинскому скиту, куда они и были отправлены [222].

Тем не менее книжное собрание скита оставалось на редкость скудным. В. И. Григорович, посетивший Ильинский скит в середине XIX в., отметил это обстоятельство: «Скит пророка Илии возобновлен преподобным Паисием Величковским, издателем славянского перевода Исаака Сирина, и принадлежит к монастырю Пантократору. Монахи из малороссииан. Рукописных памятников, кроме двух новых Евангелий, не имеет» [223]. Дело в том, что в 1839 г. греческие власти Пантократорского монастыря изъяли из скита весьма важные документы: 1) султанский фирман об освобождении братии скита от платежа харача (подати), равно и от прочих денежных взысканий, а с ним вместе и данный в 1766 г. из Протата документ за подписью и печатью всех 20 монастырей Афона в том, что они предоставляют братии Ильинского скита полную во всем свободу и независимость; 2) условие, заключенное Пантократором в 1798 г. о выделении скиту из монастырской земли отдельного участка; 3) царскую грамоту греческого императора Никифора Фоки и 4) грамоту Константинопольского патриарха

Иеремии от 9 июня 1809 г. Нет сомнения, что вместе с этими документами были забраны греками и другие подобного рода документы» [224].

Отсутствие старинных рукописей в Ильинском скиту подтвердил через несколько десятилетий и другой русский паломник: «Путь мой лежал через русский Ильинский скит, в который я заехал с целью узнать, есть ли там рукописи, но, не найдя здесь даже и печатных книг, в тот же день продолжал путь далее» [225].

Но Ильинский скит знаменит не своим книжным собранием, а теми «книжными старцами», которые трудились здесь, и среди них первое место по праву принадлежит Паисию Величковскому — обновителю монашеской жизни в России.

Ксиропотам

Монастырь Ксиропотам находится в часе ходьбы от Свято-Пантелеимоновской русской обители и расположен на дороге, ведущей от пристани Дафни к Карее. Этот монастырь посвящен 40 севастиийским мученикам.

Одно из первых письменных свидетельств о Ксиропотамской обители появилось на Руси в начале XVI столетия. К этому времени относится так называемое «Сказание о Святой Афонской Горе хиландарского старца Исаии» (1517—1519 гг.). В этом источнике о Ксиропотаме сказано предельно кратко: «Монастырь Серапотан (Ксиропотам. — *Авт.*), церковь 40 мучеников..., и братии 90» [226]. Но в данном случае можно сделать важное уточнение, связанное с личностью самого автора — старца Исаии. Данные летописи под 7026 (1518 г.) подтверждают правильность датировки «Сказания» и одновременно позволяют уточнить, что старец Исаия был монахом не Хиландарского, а Ксиропотамского монастыря на Афоне: «...а наперед тех старцев за год (т. е. в 1517 г.) пришел (в Москву) от святых 40 мученик от Ксиропотама монастыря Исаия священноинок Сербин» [227].

По-разному складывались судьбы рукописей Ксиропотамского монастыря. Часть из них погибла при стихийных бедствиях, другие сохраняются в библиотеке обители до настоящего времени, а некоторые совершили длинное путешествие. В середине XVII века некоторым ксиропотамским рукописям было суждено отправиться в Россию, в числе книг, вывезенных с Афона Арсением Сухановым. В Ксиропотаме Арсений Суханов получил в дар России 6 рукописей [228], в том числе I—X в., I—XI в., I—XV в., I—XVI в. Одна из этих рукописей впоследствии находилась во владении одного из главных деятелей «западного направления» русской культуры второй половины XVII в. — Сильвестра Медведева. Это — «Маргарит» святителя Иоанна Златоуста, XI в. Рукопись была вывезена из Ксиропотамского монастыря Арсением Сухановым, а потом ее приобрел С. Медведев, о чем свидетельствуют пометы на л. 1 красными чернилами рукой Сильвестра Медведева: «Книга Маргарит. Сильвестра Медведева». В настоящее время эта рукопись хранится в Государственном Историческом музее в Москве (№ 165) [229].

В первой половине XVIII столетия Ксиропотамскую обитель посетил Василий Григорович-Барский. Здесь В. Г.-Барскому долго отказывали в осмотре ризницы и библиотеки, несмотря на его усиленные просьбы, подкрепляемые ходатайствами за него других обителей. Но здесь же следует подчеркнуть, что осторожность, проявленная братией Ксиропотама в отношении своих книжных богатств, восполнялась радужным гостеприимством, которое было оказано В. Г.-Барскому в стенах этой обители. Об этом свидетельствует рукописный документ: «Свидетельство Дамаскина, игумена Ксиропотамского монастыря, данное В. Г.-Барскому» [230]. «Чрез сие монастырское наше писание, — говорилось в этом документе, — объявляем всем православным христианам всякого чина и звания, яко вожделенный нам во Христе брат, честнейший в монасах отец Василий Плака Киево-Российский, пришел во святую гору Афонскую поклонися благоговейно, и изобрази прилежно все честные монастыри [231]. По чину же пришедши и к нашей святых четьырдесят мученик обители, именуемой Ксиропотамской, поклонившися же Животворящему Древу Честнаго Христова Креста, и известившися о нем от златопечатной древней грамоты, яко от благочестиваго царя греческаго Романа, нашей обители ктитора, нам даровася, и яко часть от

подножия крестного есть, проси нас с молением, да освятивши им воду, вручим ему оную в благословение путешествия его и в исцеление — почерпающим ю с верою. Мы же, благоговением к нему подвигшись и отечеству его благодетельствующе, освященные воды пред очима его с погружением Честного Древа сотворивши, ему вручим. И ради лучшего уверения сие свидетельство печатию и подписом монастыря нашего подтвердивши, дадохом. Года спасительного 1744, ноемврия 2 дня. Игумен Ксиропотамский Дамаскин» [232].

В этом тексте обращает на себя внимание сообщение о том, что В. Г.-Барский все-таки смог ознакомиться с одной из двух грамот и прочесть об истории монастыря «от золотопечатной древней грамоты, яко от благочестивого царя греческого Романа» [233].

До начала XIX века о Ксиропотаме встречались лишь отрывочные сведения, примером чему может служить упоминание об этом монастыре паломника Игнатия, относящееся ко второй половине XVIII века: «Монастырь зовомый Ксарапотам, имеет стены каменные, кельи о четырех жильях; церковь 40 мучеников большая, построена из мрамора тесаного, врата имеет железные, башни и пушки. Монахов состоит сто человек, кормятся милостыней; в нем начальствующий игумен» [234].

Как уже было отмечено, систематическое изучение афонских книгохранилищ русскими учеными возобновилось в первой половине XIX века. Одним из первых отечественных исследователей, посетивших в 1835 году Ксиропотамский монастырь, был Владимир Давыдов. В то время в Ксиропотаме царил атмосфера скрытности и недоверия к иностранным путешественникам и В. Давыдову мало что довелось бы увидеть в монастырской библиотеке, если бы ему не помогло в этом неожиданное обстоятельство. Вот как сам автор описывает эти события, невольным участником которых он оказался. По словам Давыдова, сербский архимандрит Онуфрий из Симонопетрско-го монастыря, сопровождавший паломника в Ксиропотам, сообщил ему по-русски вполголоса: «Я сказал им (монахам Ксиропотама. — *Авт.*), что Вы имеете начальство над всей внешней торговлей и над всеми портами России, если Вас о чем-нибудь будут просить, обещайте Ваше ходатайство, и они покажут Вам все свои хризовулы и акты»... «Следуя совету, данному мне во время нашей прогулки с отцом Онуфрием, — продолжал В. Давыдов, — я попросил гостеприимных монахов позволить мне взглянуть на их дипломы и хризовулы... Они показали дипломы древние, но не имеющие никакой другой важности, кроме исторического отношения...» [235].

Определенный вклад в исследование рукописного наследия Ксиропотама внес и выдающийся русский церковный историк епископ Порфирий (Успенский). В 1846 году он совершил свое первое путешествие на Афон и сумел ознакомиться там со многими святогорскими библиотеками. Впоследствии он еще раз посетил Святую Гору, но, к сожалению, в ряде монастырей, в том числе и в Ксиропотаме, он не сумел побывать. «Грустно мне сознавать незаконченность моих поисков рукописных текстов Священного Писания, творений святых Отцов и прочих известных и неизвестных писателей греческих и славянских в книгохранилищах Ксиропотама, Дионисиата, Свято-Павла и Лавры, — писал епископ Порфирий. — Итак, посылайте на Святую Гору кого хотите, для окончания многосторонне-ученого обозрения всех священных древностей в монастырях Ксиропотамском, Симонопетрском, Григориатском, Дионисиатском, Павловском, в Лавре, Каракалле и Филофее и в скитах святой Анны, святого Димитрия, в Кавсокаливе и в ските Новом, в которые не допустило меня безденежь» [236].

Но, несмотря на неудачу, постигшую епископа (тогда еще архимандрита) Порфирия, он сумел собрать рукописные материалы, имеющие связь с Ксиропотамской обителью. Заметки, касающиеся Ксиропотамского монастыря, находятся во 2-й книге рукописного собрания епископа Порфирия, переданного им по завещанию в Академию Наук. «Дееписания, сохраняемые в священной обители Ксиропотамской», занимают 70 листов (стр. 1—139), на которых изложены: а) выписки из разных афонских рукописей о монастыре Ксиропотам; б) 20 греческих актов (924—1670 гг.), данных византийскими царями Романом Лекапином, Михаилом Дукой Палеологом, Андроником Палеологом, Иоанном Палеологом и турецким султаном Селимом (1520),

а также константинопольскими патриархами: Мефодием (1671 г.), Дионисием (1682 г.) и Серафимом (1760 г.) и угровлахийскими митрополитами: Иаковом, Филаретом (1759 г.) в помощь России Ксиропотаму [237].

Через несколько лет после визита на Афон архимандрита Порфирия в Ксиропотаме побывал П. И. Севастьянов, возглавлявший научную экспедицию, работавшую в святогорских монастырях в 1859—1860 гг. Для работы с афонскими рукописями П.И. Севастьянов использовал новейшие достижения своего времени и сделал много фотографических снимков с наиболее интересных пергаментов. Среди манускриптов, принадлежавших ранее Ксиропотамскому монастырю, а впоследствии П.И. Севастьянову, можно отметить «Сказание об Иоанне Богослове, со службой ему», XVI века, объемом в 117 листов. Как отмечалось в комментарии описи, «Памятник в подлиннике доселе не изданный и в библиографии неизвестный. Вследствие сырости письмо во многих местах выцвело. Рукопись прежде принадлежала Ксиропотамскому монастырю» [238]. Из фотографических снимков, сделанных П. И. Севастьяновым в Ксиропотаме, в его архиве сохранялся фрагмент из пергаменного Четвероевангелия XII—XIII вв. (1 лист) [239].

В заключение следует привести данные о количестве хранящихся здесь рукописей. По данным Спиридона Ламброса, в 1880 г. в Ксиропотамском книгохранилище насчитывалось 342 греческих манускрипта. Согласно новейшим данным, ныне здесь имеется 409 рукописей, из которых 20 самых древних написаны на пергаменте, а также около 4 тысяч печатных книг [240].

Зограф

Согласно преданию, Зографский монастырь был основан во время правления византийского императора Льва VI Мудрого (886—912 гг.) тремя братьями-монахами, которые пришли сюда из Охрида — древней столицы Болгарии. В любом случае нет сомнения в том, что монастырь существовал уже с X века, так как в первом афонском Уставе (Типике) 971/972 г. имеется подпись Георгия, игумена Зографской обители.

Существование непрерывных культурных, в частности литературных, связей между Русью и южным славянством в течение всего дотатарского периода имело место прежде всего на Афоне и, в частности, в Зографе. Именно здесь были найдены одни из древнейших памятников глаголической письменности: Зографское Евангелие, Зографские кирилловские листки XI в. Следует иметь в виду, что на Афоне в XI и особенно в XII вв. наблюдался процесс эллинизации, в особенности в отношении болгарского Зографа. Характерно, что он вообще не имеет в своем архиве ни одного акта, в котором монастырь назван «болгарским» до царя Асеня II (1218—1241 гг.). Этот государь после своей победы над эпирским царем Феодором Ангелом в 1230 г. овладел Святой Горой и дал Зографу грамоту на славянском языке [241]. Возможно, что только тогда Зограф был снова возвращен болгарам после 200-летнего греческого владычества. Но исторические события, особенно татарское нашествие 1240 г. и наступивший после этого период 200-летнего монгольского ига в Восточной Европе, прервали процесс развития культурных связей между Русью и балканскими славянами. Вскоре после этого восстановление Византийской империи (1261 г.) снова побудило сербов и болгар повернуть свою культурную ориентацию в сторону Афона и Константинополя. Иллюстрацией этих перемен в ориентации может послужить архив Зографа. От периода Латинской империи (1204—1261 гг.) этот монастырь не имеет ни одной греческой грамоты, а начиная с 1265 г. в Зографе появляются многочисленные греческие акты как частноправового характера о покупке имений, так и имперские акты и хризовулы о дарении земель и подтверждение на их владение. Несколько позже, около 1300 г., византийское влияние заметно усиливается [242].

Зографская обитель, как и другие афонские монастыри, подвергалась различным бедствиям: пожарам, разорению, что в первую очередь отражалось на состоянии ее рукописных сокровищ. Отечественный паломник Василий Григорович-Барский, побывавший в Зографе в первой половине XVIII столетия, смог ознакомиться с содержанием монастырской библиотеки и отметил это обстоятельство в своих записках,

говоря о том, что зографские насельники «книг не имут излишних, точию церковных, ибо болгарский народ зело прост и некнижен; аще же прежде и бяху рукописныя, но во время опустения монастыря или сгореша, или разнесошася... Обретается же тамо и многоценное Евангелие Российское, от гетмана Иоанна Самойловича в 1673 г. дарованное, зело много на себе сребра имущее с позлащением и художеством удивительным, еже употребляется тамо точию в великие праздники» [243]. Из приведенных слов следует, что в Зографе хранились книги, принесенные в эту обитель из России. Но в связи с этим необходимо отметить, что к большей части этих книг у зографских насельников было осторожное отношение, поскольку афонские иноки не всегда верно воспринимали причины и объем исправления богослужебных книг, предпринятого в России по инициативе патриарха Никона во второй половине XVII столетия. Отсюда становится понятным замечание В. Г.-Барского, который говорит о том, что некоторые из зографских монахов «аще и не все книгам российским исправленным, якоже и раскольщики гнушаются, и глаголют я быти испорченны, но или от неких древних печатей, или от рукописных неправописанных и некрасноречных, без оксий и точек, употребляют; аще же нужды ради не имущи иных, чтут и на российских, но с пренемением многих словес и превращением оксий» [244].

С Зографским монастырем связана еще одна страница в истории русско-болгарских церковно-литературных связей. В связи с этим необходимо предварительно сказать о том, что на болгарских книжников еще в конце XVI в. сильно повлияли произведения греческого проповедника Дамаскина Студита. Его слова и поучения, изданные в Венеции в 1558 г. под заглавием «Сокровище», вскоре были переведены в Болгарию и стали служить образцом для подражания на протяжении конца XVI—XVIII вв. Вначале состав этих сборников был неизменен, но со временем в них начали включать проповеди и других авторов. Во второй половине XVII в. дополнительный материал в ряде случаев начал превалировать, вытесняя значительное количество слов самого Дамаскина. Но и тогда сборники сохраняли свое название «Дамаскины» в силу традиции. Дополнительный материал для «Дамаскинов» в основном заимствовался из староболгарских рукописей и переводов с новогреческого. Но некоторые ученые выявили также влияние русских старопечатных книг на «Дамаскины». Болгарский исследователь Б. Цонев, который первый оценил значение «Дамаскинов» в развитии болгарской литературы, так говорил о влиянии старопечатной русской книги: «В середине XVII в. появляются русские церковные книги, которые влияют на язык некоторых (болгарских. — *Авт.*) книжников» [245]. Более конкретно писал другой болгарский ученый Б. Пенев: «В течение двух веков (XVII—XVIII вв. — *Авт.*) идет интенсивное общение между болгарскими и русскими, которое в XVIII веке приобретает большие масштабы. Русские книги переписываются в большом количестве» [246]. Современный болгарский исследователь П. Динев упоминает о том, что в продолжение XVII—XVIII вв. «в Болгарию проникает все больше русских печатных богослужебных книг, причем их язык и правописание оказывают значительное влияние на наш литературный язык» [247]. Обращение болгарских переписчиков к русской старопечатной книге принимало такие широкие размеры, что если собрать все материалы, они составили бы около девяти внушительных томов. Поэтому в настоящем обзоре следует указать лишь на те примеры огромного воздействия московских старопечатных Прологов на болгарскую книжность XVII—XVIII вв., которые связаны с Зографом.

Наряду со статьями о болгарских национальных просветителях, в московских печатных Прологах имелись статьи, в которых часто описывались битвы между болгарскими и иноземцами, где победителями нередко становились болгары. Сообщения подобного рода повышали чувство национального достоинства болгар и укрепляли волю болгарского народа к борьбе с турецкими угнетателями. Чувство о несправедливости истории к достойному лучшей участи болгарскому народу еще более усиливалось у болгарских христиан, когда в их руки попадали русские переводы исторических сочинений Цезаря Барония и Мавро Орбини. У читателя росло стремление собирать и обобщать всевозможные исторические сведения о болгарском народе.

Впервые это было осуществлено хиландарским монахом Паисием. Свою «Историю славяноболгарскую» он начал писать в 1760 г. в Хиландарском монастыре, но закончил два года спустя в Зографском монастыре. Главными источниками «Истории» Паисия были московские старопечатные Прологи и многочисленные русские старопечатные книги.

Таким образом, в сердцах славянских монахов Афона вместе с любовью к книжному делу никогда не угасала и любовь к своему народу. Многие из них не только сохранили для потомства предания славянского прошлого, но и выступили борцами за лучшее будущее южного славянства, когда с конца XVIII века оно начало пробуждаться к новой жизни.

Те же источники — московские печатные Прологи — использовал и неизвестный книжник, автор Зографской болгарской истории. Он был современником Паисия Хиландарского. Известна также «История во кратце о болгарском народе славянском», написанная в 1792 году иеросхимонахом Спиридоном спустя тридцать лет после создания «Истории» Паисия. Но в то время как эти книжники ограничились лишь подбором «деяний болгарского народа» и созданные ими сборники хранились на полках монастырских библиотек, их предшественник Паисий, верно оценив значение некоторых статей московских печатных Прологов, сделал их достоянием народа. О том влиянии, которое произвела книга зографского инок Паисия на современников, красноречиво говорят более 60 ее рукописных копий, дошедших до нашего времени. Но следует отметить, что интерес к историческому прошлому болгарского народа в самой Болгарии был в значительной мере еще ранее вызван московскими старопечатными Прологами и русскими старопечатными книгами. Тот самый интерес, который все больше увеличивался, охватывая все более широкие слои болгарского населения, перерастал в народное движение и восстания вплоть до 1878 года, когда болгарский народ с братской помощью русского народа обрел наконец освобождение от турецкого гнета.

Много нового и интересного почерпнул в Зографе В. И. Григорович, где он провел 2 недели (с 20 декабря 1844 г. по 1 января 1845 г.). В своем описании этой обители он не ограничивался перечислением увиденных им рукописей, но также кратко описал те условия, в которых ему довелось проводить свои исследования. «Монастырь Зограф, — писал В. И. Григорович, — с храмом великомученика Георгия. Монастырь этот, издревле носящий название болгарского, довольствуется преимуществами идиоритма и населен молдаванами, греками и болгарами. Находятся здесь также очень немногие русские..., в Зографе я был встречен весьма лестным приветствием, выраженным порусски (главные монахи познакомились с русским языком, управляя своими богатыми метохами в России), что все достопримечательности его будут предоставлены моему распоряжению. Искренно изъявив свою благодарность за столь неограниченную вежливость, просил я почтить меня откровенным содействием в моих трудах...» [248].

Еще задолго до своего посещения Зографской обители В. И. Григорович имел некоторое представление о тех древних рукописях, которые могут быть найдены им в книгохранилище этого монастыря. Он знал о том, что в 1843 г. австрийский консул в Фессалониках (Солуни) Антон Миханович обнаружил в Зографе глаголическое Евангелие, которое исследователи единодушно признали чрезвычайно ценным в палеографическом и лингвистическом отношении для изучения глаголической письменности. С тех пор драгоценный памятник пользовался постоянным вниманием всех славистов, посещавших Афон, и, в частности, В. И. Григоровича. Добившись разрешения на осмотр зографской библиотеки, В. И. Григорович в первую очередь уделил свое внимание изучению древней рукописи Евангелия, которое, как было отмечено выше, было написано глаголицей. «Самая важная рукопись и, сколько знаю, единственная теперь на Святой Горе, есть глаголитское Евангелие, хранящееся в Зографе, — писал в своих заметках В. И. Григорович. — Прежде переходило оно незамеченным из келлии в келлию, теперь сделалось предметом заботливости» [249]. «На глаголитских листках, — отмечал он далее, — по краям сверху и снизу, означены кирилловскими буквами праздники, в которых евангелия читаются и первые слова чтения. Число начал с краю выражено глаголит-

скими буквами, слова зачала кирилловскими. С краю глаголитскими буквами указания параллельных мест других евангелий. Строки писаны между линиями. Над строками слова кирилловскими буквами, дополнения и поправки глаголитского текста. Начальные буквы в чтениях красные кирилловские, написанные на глаголитских» [250].

Далее В. И. Григорович приводит подробный филологический анализ изученной им рукописи, который представляет большой интерес для исследователей, специализирующихся в данной области.

Что касается дальнейшей судьбы этой рукописи, то впоследствии, в 1860 г., зографские старцы поднесли ее в дар русскому императору Александру II, после чего она перешла на хранение в Петербургскую Публичную библиотеку. В 1879 г. вышло ее критическое издание, блестяще выполненное отечественным славистом И. В. Ягичем в Берлине. В предисловии к этому изданию И. В. Ягич высказал предположение, что манускрипт был написан в Болгарии и уже оттуда попал на Афон, но, с другой стороны, нет причин, по которым Зографское Евангелие не могло находиться в монастыре издревле и даже там быть написан, так как болгарские монахи жили на Афоне уже в X—XI вв.

Для науки этот дар зографских насельников был очень важен, поскольку текст этого рукописного памятника был сохранен для исследователей. Кроме того, необходимо также учесть те неблагоприятные условия, в которых тогда хранились рукописи в Зографе. Здесь снова необходимо привести слова В. И. Григоровича, который более других исследователей потрудились в этой обители и чье свидетельство может считаться наиболее авторитетным: «Особенно печально положение рукописей славянских. Некогда они были весьма многочисленны. Монах Василий видел большое количество их в таких монастырях, в которых теперь едва следы их остались. Эти рукописи истлели в забвении или были умышленно предаваемы огню. В Зографе, незадолго до моего приезда, сожгли кучу рукописей. От очевидцев слышал я, что в Ватопеде, Ксенофе, Симонопетре и Филофее сожигали их беспощадно. Причины такого истребления мне известны только отчасти. Все мною собранные сведения касаются недавних еще времен. Кажется, обычай сожигать книги гораздо древнее» [251].

Быть может, не случайно, что именно в это время духовные власти Святой Горы особенно ясно начали сознавать необходимость повышения богословского и общеобразовательного уровня афонских насельников. Первая попытка такого рода была предпринята еще в середине XVIII века, когда близ Ватопедского монастыря в течение 5 лет действовало богословское училище. Спустя сто лет эта идея была снова претворена в жизнь, но уже благодаря стараниям зографских насельников. Об этом событии с удовлетворением писал В. И. Григорович: «В прошедшем, 1844 году, кончили строить училище в Карее. План учения мне неизвестен; можно, однако же, надеяться, что существование его устранил изложенные злоупотребления (уничтожение рукописей. — *Авт.*) Это училище будет содержаться обще всеми монастырями. Дело медлится, кажется, за выбором учителей и набором учеников» [252].

Весьма показательным является то обстоятельство, что руководство Протата возлагало большие надежды на помощь православной России в этом добром начинании, поскольку афонские старцы были прекрасно осведомлены о той большой работе, которая осуществлялась в лоне Русской Православной Церкви по развитию греческо-русских церковных связей. Посредником в этом деле довелось быть архимандриту Порфирию (Успенскому), который был на Афоне как раз в это время. «Небезызвестно Вам, — писал он одному из своих знакомых в Россию, — что на Святой Горе Афонской в настоящее время учреждено духовное училище для благочестивого образования в нем способных молодых иноков. Так как оно открыто по особенному настоянию и благотворительному содействию известного вам архимандрита Анатолия, старца Зографского монастыря, то духовное управление всей Афонской горы обратилось к нему с письменной просьбой, чтобы он выписал из России для этого училища 50 экземпляров православного Катехизиса, переведенного в Одессе на греческий язык. А отец архимандрит Анатолий усердно просил меня сообщить сию нужду духовному начальству моему» [253].

Архимандрит Порфирий, как и В. И. Григорович, много потрудился в зографском книгохранилище, результатом его изысканий было обнаружение древнего литургического памятника, представляющего особую ценность, поскольку он имел прямое отношение к христианизации и духовному просвещению славян. «К VII веку, — писал архимандрит Порфирий, — я отношу составление литургии для славян в Болгарии под названием “Литургия апостола Петра”. Она в высшей степени замечательна и потому я передаю ее здесь во всеобщее сведение, как первый памятник древнейшей письменности церковной у славян в Болгарии. А найдена она мною в библиотеке Зографского монастыря» [254].

Отношения Зографской обители с Русской Православной Церковью оставались весьма тесными и дружественными. Зографский монастырь продолжал получать щедрые пожертвования из России, как материальные, так и духовные. Так, архимандрит Порфирий (Успенский) во время своего второго путешествия на Афон отметил, что в Зографском монастыре хранилась «книга глаголемая Октай, творение преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина, на бумаге с крюковыми нотами, принесена на Афон из России в 1850 году В. Жемчужниковым» [255].

Этот период времени отмечен плодотворными трудами П. И. Севастьянова, который побывал на Святой Горе и вывез из афонских обителей большое количество сделанных им фотографий уникальных сокровищ, находившихся в монастырских ризницах и книгохранилищах. Привезенное П. И. Севастьяновым в Петербург зимой 1858 г. собрание снимков с афонских литературных памятников было выставлено для обозрения в здании Святейшего Синода. На этой выставке были представлены, в частности, фотографии 15-ти грамот Зографа, а также ряд фотокопий хризовул из других афонских монастырей: 36 актов Эсфирмена, 26 актов Хиландарской обители, а также 12 русских актов, хранившихся в этом монастыре, и 4 акта Ивера [256].

Из ученых, трудившихся над собиранием сведений об афонских актах, необходимо указать еще на архимандрита Леонида (Кавелина), в свое время исполнявшего должность наместника Троице-Сергиевой Лавры. Во время трехкратного посещения Афона — в 1859, 1866 и 1868 гг. — он уделил особое внимание славянским монастырям: Зографу, Русуки (Пантелеимоновскому монастырю), Хиландарской и Свято-Павловской обителям. Его труды «Историческое обозрение афонских славянских обителей — болгарской Зографа и русской Руссика» (Одесса 1867) и «Славяносербские книгохранилища на святой Афонской горе» (М., 1875) занимают важное место среди исследований, посвященных зографским рукописям. В этих сочинениях автор изложил историю славянских монастырей на Афоне, указал на некоторые акты, из многих привел извлечения, а многие опубликовал полностью по лично им сделанным снимкам. В издании этих документов заключается основное значение трудов архимандрита Леонида (Кавелина). Особое внимание было им обращено на славянские грамоты: сербские, русские и документы валашских господарей.

Профессор Афинского Университета Спиридон Ламброс, составивший в 1880 г. каталог греческих рукописей афонских обителей, отметил, что Зографская библиотека содержала всего 107 древних манускриптов на греческом языке. По сравнению с рукописным богатством Ивера (1386 греческих рукописей) или Дионисиата (588 греческих рукописей) — это довольно скромное количество. Но рукописное богатство Зографа, к счастью, не ограничивается греческими манускриптами. Основная ценность этого монастыря, который издревле населяли болгары и представители других родственных наций, — это славянские рукописи. На сегодняшний день в зографском книгохранилище насчитывается 126 греческих и 388 славянских рукописей, из них 26 написаны на пергаменте. Кроме того, здесь хранится более чем 8 тысяч печатных книг, большинство из них — болгарского происхождения [257].

Несмотря на то, что к 1979 году в Зографе насчитывалось всего 12 насельников болгарского происхождения, в последнее время у болгарских исследователей появилась возможность начать свою научную деятельность в книгохранилище Зографа и на сегодняшний день уже имеются хорошие результаты этой работы. Так, в обзоре Г. Микласа

[258] за 1977 год перечислено более 280 славянских рукописей в Зографском монастыре, которые будут включены в новый каталог. Дальнейшая работа по уточнению содержания каталога может быть осуществлена теми исследователями, которые будут проводить здесь свои изыскания в будущем.

Дохиар

Монастырь Дохиар находится на юго-восточном берегу Афонского полуострова, недалеко от Ксенофоновской обители. Он виден издали благодаря своей высокой башне (пирг), которая раньше служила для оборонительных целей, а в настоящее время здесь размещена библиотека монастыря. Обитель посвящена святым Архангелам Михаилу и Гавриилу.

Одно из первых письменных упоминаний о Дохиаре на Руси относится к началу XVI века. В этом кратком сообщении содержатся важные данные о количестве насельников обители и об их национальном составе: «Монастырь же на море сербский — Дохиар. Церковь Михаила Архангела. А братии ныне в том монастыре 60» [259], — писал об этом монастыре в 1517—1519 гг. афонский старец Исаия.

В середине XVII века на Афон за древними богослужебными рукописями приехал из России Арсений Суханов. О числе рукописей, вывезенных Арсением Сухановым из Дохиара, можно судить по сведениям, имевшимся у русского исследователя С. Белокурова, который писал в конце прошлого века о том, что ему были известны только лишь три сохранившиеся дохиарские рукописи: I—XII в., I—XII в. и I—XIII в. Но, по мнению Белокурова, из Дохиара было вывезено еще несколько книг, может быть, четыре. На сегодняшний день отечественным исследователям известны 11 рукописных и 1 печатная книга, вывезенные Арсением Сухановым из Дохиара [260].

В первой половине XVIII века в Дохиаре побывал Василий Григорович-Барский. Несмотря на то, что он обычно подробно описывал свои впечатления об увиденных им афонских книгохранилищах, на этот раз В. Г.-Барский писал кратко о рукописях Дохиара: «В библиотеке излишних книг не видел в монастыре сем, ибо мне показаша кроме церковных, аще в прочем многое мне страннолюбие явиша и сицева убо красота и похвала обители сей есть» [261].

В. Г.-Барский осуществлял свое паломничество как на Афон, так и по другим местам Ближнего Востока в относительно спокойный в политическом отношении период времени. Но впоследствии турецкие войны времен царствования Екатерины II не могли благоприятствовать русскому паломничеству. И действительно, за весь многолетний период этого царствования, за исключением краткого посещения Назарета в 1772 году С. Плещеевым, было известно лишь одно странствование иеромонаха Саровской пустыни Мелетия. Тем большую ценность представляет описание путешествия монаха той же Саровской обители Игнатия в Константинополь, Афонскую Гору, Египет и Святую Землю, совершенного им в течение целого десятилетия — с 1766 по 1776 гг.

Такой большой срок паломничества — целое десятилетие — для отца Игнатия был вынужденным, и это было связано с начавшейся войной между Турцией и Россией. Об этом говорится в краткой биографической справке, опубликованной в предисловии к его «Описанию путешествий»: «По данному ему (Игнатию. — *Авт.*) в 1765 году от Курского магистрата, по просьбе и желанию его увольнительному для приискания и к пострижению в монашества места на два года пашпорту, был в Киеве, а оттуда проехал, с греческими, бывшими в России, монахами за границу, для поклонения имеющимся в греческих селениях святым местам, до бывшей еще от Порты Оттоманской с Россию войны и, будучи де во оных селениях бельцем (мирянином. — *Авт.*), намерен был возвратиться в Россию, но как де она война наступила, то уже возвратиться ему, Игнатию, стало невозможно, да и бельцом в тамошних местах жить было весьма опасно и, будучи де в крайней опасности, чтобы не попасться в турецкие руки и не лишиться жизни, пришел в Афонскую гору» [262].

26 июля 1767 года Игнатий достиг Афона. Здесь он пробыл, застигнутый турецко-русской войной, до 1776 года, и дальнейшие обстоятельства, связанные с изменениями в его личной жизни, имеют прямое отношение к Дохиарскому монастырю. «И дойдох

монастырь, зовомый Духояра (Дохиар. — *Авт.*), где имеется празднество архистратига Михаилу и Гавриилу, стены каменные. Келлии в стенах о 4-х жильях, начальствующий игумен Хрисанф, — повествует Игнатий в своих воспоминаниях. — В сем то монастыре мы с братом Григорием восприняли монашеский чин, облекохся еще в рясу. По восприятии иноческого чина, пребых в монастыре лето едино и возымех паки возвратиться в свою Российскую землю, но в то же время учинилась с турецким государством у России война и остоях на некое время и бых в великом желании воспринять совершенно монашеский чин великого образа и постричься в мантию» [263].

В Дохиаре отец Игнатий принял малый, а в одном из русских скитов — великий постриг. На родину он возвратился в 1776 году и поселился в Саровской общежительной пустыни, где остался и описал свое путешествие по воспоминаниям. Интересна дальнейшая история рукописных заметок отца Игнатия. Описание его странствования сохранилось впоследствии в рукописи в библиотеке Саровской пустыни. Другой экземпляр этой рукописи, с которой в конце прошлого столетия было сделано печатное издание, был приобретен в 1870 г. от духовного лица Владимирской губернии преподавателем Тульской духовной семинарии Н. Троицким, пожертвовавшим его в конце 1890 года в дар Православному Палестинскому Обществу [264].

Благодаря сообщению епископа Тамбовского, к которому издатель записок В. Хитрово обратился с просьбой узнать, не сохранились ли в архиве находившейся тогда в его епархии Саровской пустыни сведения об иноке Игнатии, появилась возможность сообщить об отце Игнатии довольно подробные биографические сведения в предисловии к его «Описанию».

В 1845 г. в Дохиаре побывал В. И. Григорович. Здесь он провел 2 дня — 1—2 января 1845 года. О монастырской библиотеке он оставил краткие записи, из которых можно составить самое общее представление о хранившихся там рукописях: «Монастырь Дохиар с храмом святых Архангели идиоритм. Библиотека его находится в южной стене, в нижнем этаже, в комнате с едва держащимся окошком. Книги ее списаны на одном листе. Всех до 460. Рукописей до 60» [265]. Среди греческих рукописей В. И. Григорович отметил один сборник, «в котором, между прочим, помещена история о татарах. Славянские рукописи — одно Евангелие пергаменное сербской рецензии» [266].

Дохиарские насельники радушно принимали посланцев из России и охотно показывали им свои книжные сокровища. О том, что это не было случайным явлением, свидетельствуют заметки архимандрита Порфирия (Успенского), который имел возможность изучать дохиарские рукописи в 1846 году во время своего первого путешествия на Афон. Архимандрит Порфирий отмечал особую роль Дохиарской обители, насельники которой отличались особым расположением к русским посланцам: «Когда начала распространяться там молва о скором отъезде моем, — писал архимандрит Порфирий, — тогда эти монастыри стали приглашать меня к себе. То письменно, то через нарочных гонцов, а один из них, именно Дохиарский, даже отправил свои древние акты в русскую киновию, дабы, хотя там, рассмотреть их» [267].

Архимандрит Порфирий вывез с Афона ряд древних рукописей и их фрагментов, которые впоследствии поступили в государственные рукописные собрания. Так, в Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге хранятся 2 фрагмента дохиарских рукописей, принадлежавших ранее архимандриту Порфирию: 1) Иоанн Лествичник, Лествица. Отрывок. 1272 г. Пергамент. С пометой Порфирия (Успенского). По предположению В. Н. Бенешевича из рукописи монастыря Дохиар. № 45 (2719). (Публичная Библиотека, греческое собрание № 340); 2) Евангельские чтения. Отрывок. 1276 г. Пергамент. Из рукописи монастыря Дохиар. № 13. Помета Порфирия Успенского: «Из рядового Евангелия 1276 г. Дохиар». Лист наклеен на картон. Собрание Порфирия Успенского. Публичная Библиотека, греческое собрание. № 310) [268].

Кроме того, в бумагах епископа Порфирия Успенского, пожертвованных им по завещанию в Академию Наук, находились материалы, имевшие отношение к Дохиару. Во второй рукописной книге «Афонских актов», состоящей из 745 листов, на страницах 269—481 изложено содержание актов Дохиара:

1. 55 греческих актов (1038—1664 г.), из которых половина представлена только в изложении содержания и иногда довольно кратко; некоторые из этих актов даны византийскими императорами: Михаилом Палеологом, Иоанном Палеологом (5 актов) и сербским царем Стефаном Душаном (2 акта);

2. «Стихиры Пресвятой Богородице, Скоропослушной Дохиарской чудотворной иконе» (стр. 476—477);

3. Помощь России Дохиару [269].

Больше возможностей для работы с дохиарскими манускриптами имелось у П. И. Севастьянова, который сделал в этой обители ряд фотографий с целого ряда рукописей, представлявших особый интерес для дальнейшего исследования. Из того рукописного наследия П. И. Севастьянова, которое осталось после его кончины, можно отметить некоторые из тех фотоснимков, которые относятся к Дохиарской обители:

1. Из пергаментного Четвероевангелия, XI в. (8 листов).

2. Из пергаментного сборника Четых-Миней, ноябрь месяц, XI—XII вв., содержащий, в частности, жития и изображения Андрея Первозванного и Климента Римского (35 листов). Рукопись украшена 18-ю миниатюрами, снятыми на фотографии дважды: в уменьшенном виде вместе с текстом и отдельно, в натуральную величину.

3. Из литургии святителя Иоанна Златоуста, на пергаментном свитке XIII в. (2 листа).

4. Из рукописи на бумаге, содержащей литургии святителя Иоанна Златоуста (с его изображением), святителя Василия Великого и Преждеосвященных Даров. 6833 (1375 г.) (22 листа) [270].

Несмотря на то, что в Дохиарской библиотеке имелось довольно большое число рукописей, в отчетах, записках и воспоминаниях русских исследователей этому книгохранилищу отводится довольно скромное место. Так, например, отечественный исследователь Д. В. Айналов, побывавший на Афоне в 1896 году, уделил несколько строк библиотеке Дохиара. «Добыча здесь была небольшая, — писал Д. В. Айналов. — Всего одна византийская рукопись, правда, с интересными миниатюрами, неизвестная еще составителям каталогов, но побывавшая в руках епископа Порфирия, так как на ней нашлась его запись и подпись» [271]. К этому сообщению необходимо добавить, что в Дохиаре Айналов описал несколько новых рукописей и встретил в кодексе № 5 (Жития святых) очень редко попадающиеся миниатюры, воспроизводящие чудо с мальчиком у гробницы святого Климента [272].

Еще одно краткое описание Дохиарского монастыря и его книгохранилища принадлежит перу шотландского исследователя Сиднея Лоха, который посетил Афон в 1930-е годы. Ему удалось побывать в дохиарской библиотеке, и он сделал об этом лаконичную запись: «Впечатляющая главная башня возвышалась в самой высокой точке, укрепленная длинной, с нишами, навесной бойницей. Она была восстановлена в 1617 году. Среди пергаментов в библиотеке на вершине башни были: иллюстрированная рукопись Четвероевангелия XII века и иллюстрированная ноябрьская Минея, относящаяся к тому же столетию» [273].

В заключение следует сказать несколько слов о количестве рукописей в библиотеке Дохиара. По данным В. И. Григоровича, на 1845 г. здесь имелось около 60 рукописей; по сведениям болгарского исследователя К. П. Дмитриева-Петковича (1852 г.), здесь было до 200 древних манускриптов. Но эти сведения грешат неточностью, поскольку оба эти исследователя могли быть в дохиарском книгохранилище лишь краткое время, а также потому, что сопровождавшие их насельники обители показывали им далеко не все имевшиеся в библиотеке рукописи.

В 1880 году Спиридон Ламброс провел детальное описание греческих рукописей Дохиара, и, по его данным, в то время там насчитывалось 395 греческих манускриптов. В настоящее время библиотека Дохиара насчитывает 441 рукопись, 62 из которых написаны на пергаменте. Среди них есть иллюстрированные манускрипты, из которых в первую очередь следует отметить Минею (№ 5), в которой имеется много прекрасных миниатюр. В книгохранилище Дохиара находится также более 3 тысяч печатных книг [274].

Монастырь Каракалла

Каракальская обитель посвящена апостолам Петру и Павлу, она расположена на пути между Великой Лаврой святого Афанасия и Иверским монастырем. По поводу основания Каракальской обители архимандрит Порфирий (Успенский) высказал мнение, которое подтверждается сведениями, имеющимися на сегодня в результате изучения древних хризовулов: «Монастырь Каракальский уже существовал при Роме Диогене, который дал ему свой сигиллион. Этот государь вошел на престол в 1068 году и царствовал только три года с половиной, следовательно, монастырь основан ранее 1068 года» [275]. И действительно, в свое время имелся хризовул императора Романа IV Диогена (1068—1071), в котором этот властитель подтверждал права монастыря на владение движимой и недвижимой собственностью. К сожалению, сам документ теперь утрачен и сохранилась только его свинцовая печать. С одной стороны на ней изображен Иисус Христос, а также император Роман со своей женой, а с другой — три сына императора. Другой документ XI века, данный Протатом (1087 г.), упоминает о Михаиле, игумене монастыря Каракалла [276].

Следует упомянуть о соседней с Каракаллом обители Амальфи, она была основана западными христианами, которые несли монашеское послушание на Святой Горе бок о бок с иноками Восточной Церкви. Вот что писал по этому поводу русский паломник А. Н. Муравьев, посетивший Афон в 1849—1850 гг. и изучавший там некоторые святогорские хризовулы: «Замечательно, что в дарственной грамоте, между подписями греческими и славянскими, есть одна грузинская Ивира и одна латинская Амалфитанской обители, сколько я мог разобрать: “ego... addas sanctae Mariae cenobii Amalfitanorum”». Итак, в исходе XII века, гораздо после патриарха Керулария, еще существовало латинское братство на Афоне и пользовалось всеми преимуществами наравне с греческим; не есть ли это ясное свидетельство того, что не патриархи Фотий и Михаил, а крестовые походы расторгли общение Запада с Востоком» [277]. Подтверждением этому суждению служит житие преподобного Антония Римлянина. Разделение Церковью произошло при жизни преподобного Антония (который был родом из Рима). Это потрясло его, и он 19-летним юношей решил удалиться от мира с его раздорами. По преданию, в 1106 году он чудесным образом оказался в Великом Новгороде, основал обитель, просвещал иноков. Важно подчеркнуть, что преподобный Антоний Римлянин не был на Руси осужден как схизматик, хотя после разделения в 1054 г. прошло уже более полувека. Скончался он в 1147 г.; в Новгороде преподобный Антоний почитался святым с XIII в.

К началу XVI века относится письменное упоминание о Каракальском монастыре, появившееся на Руси, здесь сообщается о числе его насельников: «Монастырь Каракул (Каракалл) Орнаутский, а церковь Петр Апостол, а братии 30» [278].

В XVII веке грузинский царь Артчил и его брат Георгий Вахтанг (1674) оказали помощь монастырю Каракалла. Около этого времени Каракалл получил в свое ведение обитель святителя Николая в Измаиле. «Монастырь Каракальский имеет в Москве часовню, и в Измаиле монастырь святителя Николая, — отмечал архимандрит Порфирий (Успенский). — Мы не знаем, когда и с чьего дозволения Каракалл устроил часовню, но об Измаильском монастыре сказано в грамоте Цареградского патриарха Иоанникия 1648 г. июня индикта 1-го, что этот монастырь находился тогда в епархии митрополита Браиловского, что храм в нем почти разрушился совсем, и что монахи афонской Каракальской обители взялись перестроить его с основания с тем, чтобы этот монастырь отдан был им, как метох, и был бы почтен достоинством ставропигии. Патриарх благословил их на сие дело и возвел возобновленный ими монастырь в ставропигию» [279].

К первой половине XVIII в. относится посещение Каракальской обители Василием Григоровичем-Барским. В его сообщении о библиотеке монастыря имеется ряд важных и интересных сведений. В. Г.-Барский отмечает, что монастырь в то время получал материальную помощь из России, а также, что в прежние времена эту обитель населяли болгарские иноки: «В монастыре Каракалл, — писал Барский, — видел и грамоту славянским языком писанную, с подписью игумена, в болгарские, российские и другие грады за прошением милостыни посылаемую. Слышится бо, яко

тамо прежде болгары обитаху, ныне же ни единого болгара несть, но все греки» [280].

Итак, В. Г.-Барский, повествуя о Каракальском монастыре, кратко отметил, что в прошлом он был населен болгарами. И вот, в 1852 году этот монастырь принял в своих стенах болгарского ученого К.П. Дмитриева-Петковича, который провел здесь 2 дня — 20 и 21 октября. «Этот монастырь лежит на берегу моря, — писал К. П. Дмитриев-Петкович, — в нем 64 монаха, в числе которых 8 из болгар. Этот монастырь первоначально был болгарский и в нем читали по-славянски, но впоследствии захватили его греки, подобно многим другим» [281]. Таким образом, в середине XIX века в Каракальской обители снова появились болгарские насельники.

К 1859 году относится посещение Каракалла архимандритом Антонином (Капустиным). Но, к сожалению, как писал сам архимандрит Антонин, «обзор грамот и актов... оставлен был нами по недостатку времени, хотя и любопытно было бы взглянуть на грамоту императора Романа Диогена, XI века» [282].

Хотя архимандрит Антонин не смог ознакомиться с Каракальским рукописным собранием, он высказал все же ряд важных мыслей о необходимости бережного отношения к древним манускриптам афонских обителей. «Неприкосновенность библиотек святогорских надо оградить не той или другой случайной личностью, а общими положениями, — рассуждал архимандрит Антонин. — Пусть будут оставлены и обнародованы каталоги всех библиотек, и пусть монастыри войдут в книжные сношения один с другими, — в живую мену сведениями о том, что каждый из них имеет, тогда упрочится навсегда целость и неприкосновенность того, что у них есть, а может быть, даже отыщется и то, чего теперь уже нет, и что некогда было» [283].

Но прошло еще несколько десятилетий, прежде чем идеи архимандрита Антонина начали обретать реальность. Лишь в 1880 году С. Ламброс составил каталог греческих рукописей большинства афонских монастырей; в Каракальском книгохранилище он выявил 250 древних манускриптов.

Одним из русских специалистов, посетивших Афон в конце XIX века, был Хрисанф Мефодиевич Лопарев (1862—1918), библиотекарь рукописного отделения Петербургской публичной библиотеки, биография которого заслуживает особого внимания. Он учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета, постепенно стал интересоваться византологией. По словам его биографа, Х.М. Лопарев «смотрел на Византию по отношению к России как на вскормившую ее в младенческие годы “кормилицу”, как на благодетельницу, наделившую ее массой добра: этими благодеяниями были, — пишет он в одном своем сочинении, — изобретенная азбука, крещение и Православие с верховным надзором за новоявившейся Церковью, богослужебные святыни, святоотеческая и каноническая литература, воспитание дикого народа в духе веры и княжеской власти, поощрение к развитию торговли и коммерческих связей. Византия взяла в руки и воспитала его в своих понятиях в набожного христианина» [284].

Эта выдержка взята из работы Х. М. Лопарева, носящей следующее заглавие: «Summa rerum Romaeorgrhossicarum». «Греки и Русь» — оглавление приготовленного к печати «Полного собрания историко-литературных и археологических данных для суждения о характере русско-византийских отношений в хронологическом порядке с древних времен до 1453 года». В этой работе, напечатанной в 1898 году, Х. М. Лопарев отмечал, что задумывался над своим трудом «еще на университетской скамье и тогда же исполнился смелости посвятить свои молодые силы этой громадной работе». Ему рисовалась грандиозная картина: «Для решения принципиального вопроса, какую выгоду получила Византия от Руси и Русь от Византии, и готовится, так сказать, Мраморная книга, долженствующая представить на трибунал истории все оправдательные документы с обеих сторон. Мало того, вызваны свидетели с запада, с берегов Норвегии, с Востока — из Сирии, Армении, Грузии..., собраны сведения о вещественных доказательствах связей между двумя государствами, словом, не должно быть оставлено без внимания ни одно показание. Всесторонность и полнота должна стоять на первом месте, этого требует и важность вопроса, и нравственный долг наш... ибо имеющий выйти свод есть национальное государственное дело» [285].

Но этот замысел с течением времени, при более близком ознакомлении с темой, с осознанием обширности труда, который под силу лишь группе ученых, значительно сузился. Лопарев остановился на мысли об издании лишь подлинников с русским переводом. В течение всей своей жизни он занимался сбором историко-археологических материалов. В 1911 году он начал печатать в «Византийском Временнике» труд, который должен был стать его магистерской диссертацией. Этот труд — «Византийские жития святых VIII—IX вв.», представленный в 1914 году в Юрьевский (ныне — Тартуский, ранее — Дерптский) университет, и был удостоен магистерской степени. «Характерно, — писал его биограф, — что, приезжая в чужие края, в неизвестный город, а он бывал и в Константинополе, и на Афоне, и в Италии, командированный для изучения рукописей то руководством Академии Наук, то Православным Палестинским Обществом, Лопарев не желал смотреть и не видел ничего, что не касалось той рукописи или того памятника, которые ему нужно было изучить» [286].

Это видно и из собственных записок Х. М. Лопарева, посвященных, в частности, пребыванию в Каракальской обители. «О Каракалле я вынес благодарное воспоминание, — отмечал Х. М. Лопарев. — Портарь-болгарин отец Паисий встретил меня чрезвычайно гостеприимно, библиотекарь отец Герман с полнейшей готовностью дал мне в келлию нужные для меня рукописи. Я прочел и сделал наиболее существенные выдержки из жития Филарета Милостивого, списал Слово о принесении Ризы Богоматери из Иерусалима в Константинополь и статью позднего происхождения о нашествии авар в VII веке, наконец, слыхил Слово Феодора о том же. Особенно важное значение для истории имеет житие святого Кирилла, чрезвычайно длинное, для снятия копии с которого потребовалось бы не менее месяца времени» [287].

Заканчивая краткий обзор истории Каракальского книгохранилища, можно отметить, что его бесценные сокровища не раз подвергались опасности уничтожения от пожаров, особенно в 1875 году, когда выгорело южное крыло и ряд других строений монастыря. На сегодня библиотека монастыря насчитывает 279 рукописей, из которых 42 написаны на пергаменте. В библиотеке также имеется около 2,5 тысячи печатных книг, а в архиве можно найти ряд хризовулов и других древних документов, относящихся к истории Каракальской обители [288].

Филофеевский монастырь

Филофеевский монастырь лежит в получасе ходьбы от прибрежного монастыря Каракалла; он находится в глубине Афонского полуострова и посвящен Благовещению Пресвятой Богородицы.

Древнее афонское предание связывает основание монастыря со святым Филофеем, современником святого Афанасия Афонского. В середине XIV века, стремясь увеличить число монахов в монастыре, сербский правитель Стефан Душан издал хризовул с распоряжением, согласно которому в Филофеевскую обитель прибыли первые сербы, а затем и болгары. То, что эти монахи по своему влиянию преобладали над греками в монастыре в течение долгого времени, подтверждается актом Протата от 1483 года, где игумен Филофеевской обители подписался по-славянски, а не по-гречески.

В начале XVI века о Филофеевском монастыре на Руси знали из «Сказаний» о святой Афонской Горе афонского старца Исаии, которое относится к 1517—1519 гг. Старец Исаия писал об этой обители очень кратко: «Монастырь Филофей Арбанаский. А церковь 40 мучеников, а братии 70» [289].

В первой половине XVII века между Филофеевским монастырем и Россией стали складываться особенно тесные отношения. Первоначальной причиной этого послужила материальная нужда филофеевских насельников, которые, по примеру иноков других афонских обителей, обращались к России с просьбой о помощи. В рукописном собрании Филофеевской обители была найдена грамота на русском языке, полученная этим монастырем в 1642 г. из России. Начальные слова этого документа гласили: «Божиею милостью великий государь и великий князь Михаил Федорович, всея Руси самодержец, пожаловали есмя Афонския горы Благовещения Пресвятыя Богородицы Филофеева монастыря архимандрита Григория с братиею, что били они нам

челом, чтобы нам их пожаловати велети б им приезжати в наше московское государство бити челом о милостыне и велети б им о том в их монастырь дати нашу жалованную грамоту, чтобы им приезжати было поволно» [290].

Следует отметить, что к середине XVII века уже сложилась практика частого посещения России представителями различных афонских монастырей, а также и тех православных обитателей, которые находились за пределами Святой Горы. Поэтому русские власти были вынуждены ограничивать частоту приезда таких просителей с тем, чтобы иметь возможность оказать достойный прием каждому из них. (Со времени царя Алексея Михайловича издается уже целый ряд указов с целью сдержать чрезмерный приток в Москву просителей милостыни с Востока. Указ царя Феодора Алексеевича, запрещающий собирателям милостыни и всем вообще грекам приезжать в Москву, был отменен благодаря вмешательству патриарха Иоакима) [291]. Поэтому не случайно такого рода ограничение на приезд в Россию содержится и в «филофеевской» грамоте, но в то же время далее следует подробное перечисление тех мер безопасности, которыми ограждались почетные гости от возможных посягательств: «А приезжати им по сей жалованной грамоте в наше московское государство в седьмой или восьмой год трем или четырем старцам да служке... А кто на них и на их слугах что возьмет или чем изобидит, и тем от нас быти в опале, а взятое велим отдати вдвое... Дана ся наша царская жалованная грамота в царствующем граде Москве, лета от создания миру 7150 месяца ноября 25 дня. Божию милостью великий государь царь и великий князь Михаил Федорович всея Руси самодержец» [292].

Из содержания грамоты можно сделать вывод о том, что филофеевские иноки могли воспользоваться предложенной им помощью, а вскоре после этого они также смогли оказать России посильную услугу. Во время приезда старца Арсения Суханова на Афон за рукописными книгами в середине XVII века, он вывез из Филофеева монастыря не менее 43 книг, из которых в настоящее время удалось выявить 35 рукописей и 1 печатное издание, хранящееся в отечественных собраниях [293].

Возвращаясь к хронологическому обзору истории Филофеевского монастыря по его рукописному наследию, необходимо отметить, что в начале XVII века эта обитель имела тесные связи с Украиной, о чем свидетельствует содержание грамоты от 30 мая 1707 года архиепископа Черниговского Иоанна (Максимовича), адресованная братии Филофеевской обители: «Иоанн Максимович, милостью Божиею православный архиепископ Черниговский, Новгородский и всего севера...» [294], — так начинается текст грамоты. Далее в грамоте, написанной «высоким стилем» с наличием полонизмов, что объясняется имевшимся в то время сильным влиянием Польши на Украину, говорится о помощи, которую оказал архиепископ Черниговский Иоанн бедствующей филофеевской братии: «Ясновельможный добродей, его милость господин гетман и кавалер, призирая и взирая на скудость превелию, нужду и нищету обители Благовещения Пресвятыя Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии, под игом неудобноносимым агаранским зостаючи в горах Афонских, свой высокоповажный универсал пречестному отцу Парфению наместнику того ж монастыря с братиею на прошение милостине у благочестивых людей благоволил повелеть выдати... Дань архиепископа Черниговского, року 1707, месяца мая 30 дня. Рукою властною» [295].

Связи Филофеевской обители с Украиной поддерживались и в последующее время. В первой половине XVII века этот монастырь посетил В. Г.-Барский, «уроженец Киевский», который побывал в Филофеевском книгохранилище и оставил краткие, но важные сведения об увиденном: «Хризовулы же царские обретахуся еще сицевы, на пергаменте и на хартии с червленными подписями имян их... Еще же бяху и два хризовула самодержцев российских, един царя Михаила Федоровича, а другой царя Алексея Михайловича» [296]. Из этих записей следует, что в первой половине XVIII века в Филофеевском рукописном собрании хранились 2 жалованные грамоты русских царей, но до нашего времени дошел текст только первой из них.

В середине XIX века отношения Филофеевской обители с Россией продолжали укрепляться, к этому времени Филофеевский монастырь имел в России близ Тифлиса метох и при нем 17 домов крестьянских и виноградники [297].

Большое внимание уделил Филофеевской обители и ее книгохранилищу В. И. Григорович, побывавший здесь в 1844 году. В Филофеевской обители ему были показаны наряду с прочими 5 славянских рукописей и несколько отрывков из тех славянских книг, которые к тому времени были уже утрачены. В своем дневнике В. И. Григорович отмечал, что, по словам болгарских насельников, «в этом монастыре было много славянских книг, но они недавно были сожжены» [298]. Несомненно, В. И. Григорович интересовали и сохранившиеся хризовулы, и, в частности, жалованные грамоты русских царей. Но эпитроп, однако, показал ему всего 6 хризовулов, тогда как их было гораздо больше. «Я заметил это, — рассказывает В. И. Григорович, — войдя нечаянно в кладовую, где двое старцев перебирали грамоты» [299].

Заканчивая анализ деятельности В. И. Григоровича на Афоне, следует отметить, что он вывез с Афона некоторое количество древних рукописей для их дальнейшего изучения в России. Так, например, из Филофеевской обители В. И. Григорович, среди прочих манускриптов, вывез пергаментную Псалтирь XIII века [300]. Следует также кратко упомянуть о дальнейшей судьбе рукописей, принадлежавших В. И. Григоровичу. В 1876—1878 г. его рукописи поступили в рукописные собрания Московского Публичного и Румянцевского музеев. Большая часть входящих в состав названного собрания рукописей была найдена и приобретена им во время его богатого научными результатами путешествия по Афону и славянским землям в 1844—1846 г. Судя по сохранившимся в архиве В. И. Григоровича описям, общее число принадлежавших ему рукописей по количеству было значительно больше — приблизительно вдвое по сравнению с собранием, приобретенным после его смерти музеями. Это объясняется тем, что он имел обычай дарить свои рукописи в те научные учреждения, к которым он имел какое-либо отношение. Так, например, Григорович подарил по несколько рукописей в библиотеки Казанского университета, Казанской Духовной Академии, Московского Публичного музея, Московской Духовной Академии. Но самый большой вклад из своего собрания В. И. Григорович сделал в библиотеку Новороссийского университета в год его основания (1864), где из рукописей и книг Григоровича был создан специальный отдел, получивший название «Отдела по славянской филологии профессора В. И. Григоровича» [301].

Вскоре после отъезда В. И. Григоровича с Афона в Филофеевском монастыре начал свою исследовательскую деятельность архимандрит Порфирий (Успенский) (сентябрь 1845 г.). Подобно своему соотечественнику, он заботился о том, чтобы его труды стали впоследствии достоянием русской науки. И действительно, после кончины выдающегося ученого, специалиста по истории христианства на Ближнем Востоке, его архив в 1885 году поступил в рукописное собрание Российской Академии наук. Из множества документов, находившихся в этом архиве, следует выделить те, которые имеют отношение к Филофеевскому монастырю, и в первую очередь связанные с его отношениями к России. Все эти материалы были помещены архимандритом (в то время — уже епископом) Порфирием в 4-х книгах. Первая книга «Афонских актов», состоящая из 671 листа, содержит акты Протата, Лавры святого Афанасия и монастырей Иверского, Ватопеда, Каракалла, Эсфигмена, Филофеевского и Кастамонита [302]. Архив Филофеевского монастыря занимает в этом томе 99 листов (стр. 57—254), где, в частности, содержатся материалы о помощи Филофеевскому монастырю из Молдавии, Валахии и России — выписки из 2-х грамот, а также жалованная грамота царя Михаила Феодоровича, по подлиннику, хранящемуся в монастыре [303]. Часть этих материалов была впоследствии опубликована в отечественной печати, но многое из перечисленного еще ждет своего исследователя.

Одним из следующих по времени ученых-паломников, посетивших Филофеевский монастырь и оставивших свои записи в его библиотеке, был болгарский исследователь К. П. Дмитриев-Петкович. Он побывал здесь 19—20 октября 1852 года и в своих заметках прежде всего упомянул о международных связях Филофеевской обители: «Между прочими ктиторами упоминаются еще царь Андроник Палеолог, русский царь Михаил Феодорович, который дал грамоту монахам с позволением отправляться в Россию для сборов в пользу монастыря; грузинские цари Ираклий и Георгий»

[304]. Автор перечислил далее те хризовулы, которые ему довелось увидеть, и в этом отношении ему повезло больше, чем В. И. Григоровичу. «Что касается хризовулов, показали мне старцы все, что имели в сундуке. Их было 12 на греческом языке, 1 — на русском и 1 — на турецком», — писал Д.-Петкович [305]. Перечислив названия греческих грамот, он описал виденную им грамоту царя Михаила Феодоровича на русском языке: «на бумаге с большой восковой печатью 7150 ноября (1642), дающей позволение монахам отправляться в Россию и собирать милостыню» [306].

В 1859 году на Афоне плодотворно работал П. И. Севастьянов. Результаты его трудов невозможно переоценить, и они имели бы еще большую ценность на сегодня, поскольку часть тех древностей, которые П. И. Севастьянов запечатлел на фотографических снимках, уже утрачена. Но, к сожалению, ныне утрачено и большинство фотографий, сделанных русским исследователем, и сохранилось лишь описание части того материала, который был собран П. И. Севастьяновым на Афоне. Так, в книгохранилище Филофеевской обители П. И. Севастьянов сделал ряд фотоснимков, и в первую очередь русских актов, тексты которых уже частично приводились в настоящем обзоре: это грамота царя Михаила Феодоровича (1641 г.) и грамота Иоанна (Максимовича), архиепископа Черниговского (1707 г.).

Очередным шагом в изучении рукописного наследия Филофеевского монастыря было издание греческих актов, хранившихся в этой обители. Оно было осуществлено в России в 1913 году и было напечатано в виде приложения к XX тому «Византийского Временника». В составлении перечня приняли участие В. Регель, Е. Куртц и Б. Кораблев. В предисловии к этому изданию составители отметили, что источниками, которыми они пользовались при работе, были фотографии П.И. Севастьянова (1859—1860 гг.) и копии, сделанные епископом Порфирием (Успенским). 10 актов было издано с фотографий П. И. Севастьянова и 8 актов — с копий епископа Порфирия. 4 акта имелось в обоих этих источниках, 6 — только в фотографиях, 4 — лишь в копиях, то есть всего было описано 14 актов [307].

В предисловии к изданию актов издатели отметили те трудности, с которыми им пришлось столкнуться при работе. Те источники, которыми располагали издатели (фотографии, копии), к сожалению, не могли гарантировать достоверность текста оригиналов. Ко времени издания актов большая часть документов, которые сфотографировал Севастьянов, была в очень плохом состоянии. Имелись пропуски на полях и, кроме того, кое-где написанное было стерто и во многих местах не читаемо. Что касается копий епископа Порфирия (Успенского), то они были недостаточно выверены, поскольку епископ Порфирий порой не делал копий прямо с оригинальных документов, но он также использовал для этого копии [308].

Заканчивая обзор истории Филофеевского рукописного собрания, можно привести некоторые данные о его современном состоянии. Если профессор С. Ламброс в 1880 году насчитал там 250 греческих манускриптов, то, согласно новейшим данным, филофеевская библиотека по-прежнему насчитывает около 250 рукописей, из которых 54 написаны на пергаменте [309].

Симонопетрский монастырь

Продолжая обзор афонских рукописных собраний, было бы несправедливо не сказать ничего о тех святогорских обителях, чьи книгохранилища особенно сильно пострадали от пожаров, но которые имеют долгую и интересную историю. К числу таких монастырей относится Симонопетрская обитель.

По своей архитектуре и местоположению эта обитель резко отличается ото всех афонских монастырей: она построена на основании скалы, возвышающейся на 230 метров над уровнем моря. Если еще прибавить к этому высоту взметнувшегося над ней 7-этажного здания монастыря, то можно легко представить себе величие этого сооружения.

В настоящее время в Симонопетрском монастыре подвизается около 60 монахов. Причем некоторые из них поступили в обитель после окончания богословского

факультета Афинского университета. Печальное обстоятельство заключается в том, что сейчас, когда они готовы вести исследовательскую работу с древними рукописями, то вынуждены обращаться в другие афонские книгохранилища, так как их собственный монастырь трижды выгорал дотла, пожары 1580, 1626 и 1891 гг. уничтожили древние рукописи, книги, фрески и иконы. Во время пожара в 1891 году полностью сгорела библиотека монастыря и удалось вынести только часть мошей и грамоты, дарованные монастырю византийскими императорами.

Когда приходится читать о том, что из какой-либо афонской библиотеки зарубежные исследователи вывозили множество древних рукописей, то можно по-разному оценивать эти факты. Но в отношении Симонопетрского книгохранилища не может быть каких-либо неоднозначных суждений. Так, например, несколько манускриптов были спасены от огня и нашли свою вторую родину в России, когда Арсений Суханов вывез в середине XVII века несколько книг из этой обители и в числе прочих одну — XI в., одну — XV в., две — XVI в. Правда, отечественным исследователям на сегодняшний день удалось выявить только одну из них: с монастырской пометой 1654 года и надписанием имени «Арсений» известна лишь одна Симонопетрская рукопись, хранящаяся ныне в Историческом музее в Москве (ГИМ № 102) [310].

В XVII столетии Симонопетрской обители было чем поделиться со своими покровителями из разных стран; инок Феофан Сербин, прибывший в Россию с Афона, в своем рассказе о святогорских монастырях специально отметил Симонопетрский монастырь как богатый книгами: «В том монастыре книг много, скажут книгохранители, яко девять тысяч харатейных» [311].

В. Г.-Барский особо отметил один из 10 хризовулов, которые ему удалось исследовать здесь в первой половине XVIII столетия. Этот документ имеет отношение к истории афоно-русских связей, и сообщение о нем представляет особую ценность, поскольку он, как и многие другие древние свитки, был впоследствии уничтожен пожаром. Кроме прочих грамот, хранившихся в Симонопетре, по словам В. Г.-Барского, там был «хризовул российский царя Алексея Михайловича, на бумаге, с печатью, вытисненной на червленном воску. Еще же обретаются тамо, — добавлял В. Г.-Барский, — и иные многия грамоты патриархов Цареградских, называемые сигиллионы, на пергаменте с оловянными печатями, о каковых много писав в предреченных монастырях» [312].

Ко второй половине XVIII века относится сообщение русского паломника отца Игнатия о Симонопетре, этот русский пешеходец жил на Афоне в 1766—1776 годах. Большую часть времени отец Игнатий провел в Дохиаре, но он сумел также посетить и Симонопетрскую обитель, отстоящую от Дохиара на довольно значительном по афонским масштабам расстоянии. Но, к сожалению, записи отца Игнатия не отличаются пространностью: «Монастырь, зовомый Симоновский, стоит близ моря, построен из дикого камня с башнями, в стенах келья о четырех жильях, — сообщал отец Игнатий. — В оном монастыре состоит гора Маленн, где спасся преподобный отец Михаил Маленн. В нем начальствующий игумен, и поклонихся братии» [313].

Большая заслуга в деле изучения симонопетрских рукописей принадлежит архимандриту Порфирию (Успенскому), посетившему эту обитель в 1846 году. Архимандрит Порфирий был большим знатоком и любителем рукописей. Он высоко ценил их научное значение: «Всех в мире профессоров лучше старинные рукописи, — писал архимандрит Порфирий. — Люблю я их и читаю с отменным удовольствием. Они по своему недавно обогащали мой ум и мою память на Синае и Сионе, на Ливане и Антиливане. А теперь обогатят меня и на Афоне. Это рудники, из которых добывается золото, серебро и всякие металлы и многие драгоценные камни и жемчужины» [314].

В настоящее время все вывезенные архимандритом Порфирием фрагменты симонопетрских рукописей хранятся в греческом собрании Санкт-Петербургской Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина. Это отрывки из Минеи на март месяц (XII век) [315], фрагмент из Цветной Троицы (XII век) [316], Псалтирь (XIII век) [317], к началу XIV века относится рукописный фрагмент из Евангелия от Марка (10, 44—11, 25) (1303 г.) [318].

«Для православного богослова, — писал архимандрит Порфирий, — афонские акты и рукописи разные суть то же, что для пчелки Божией крины сельные и цветы деревные. Есть с чего собирать мед благовонный. Сколько на Святой Горе находится жизнеописаний святых и мучеников, подобно звездам, воссиявшим давно и недавно в Восточной Церкви! Есть там новые службы и акафисты, свидетельствующие о продолжении дара извитийствования молитв в Церкви Православной» [319].

П.И. Севастьянов, посетивший Симонопетрский монастырь в 1859 году, также внес свою лепту в спасение рукописей этой обители. Здесь он сделал ряд фотографических снимков с имевшихся там еще рукописей и, в частности, он переснял 4 листа из Четвероевангелия, датированного 6948 (1440) годом [320]. Необходимо сказать, что собрание П. И. Севастьянова представляло богатую коллекцию фотографий с греческих лицевых рукописей и исследователем с некоторых рукописей заказывал своим помощникам делать фотографии полностью, не пропуская ни одной миниатюры. К сожалению, эти тысячи снимков в своем большинстве хранились без надлежащей пометы их происхождения, в результате чего постепенно утратились даже собственноручные заметки П. И. Севастьянова, к тому времени скончавшегося. Основной исторический интерес собрания умалился, и его стали рассматривать скорее как сборник для иконописцев и справочник по иконографии [321].

Интересны заметки архимандрита Антонина (Капустина), в том же 1859 году побывавшего в Симонопетрской обители. Его записи не относятся к какому-либо конкретному вопросу, связанному с рукописями монастырского собрания, но все же представляют определенную ценность, поскольку в них повествуется о тех манускриптах, которые уже безвозвратно утрачены для науки. «Симонопетр. В библиотеке монастырской есть около 200 рукописей, из которых почти половина писана на коже, — сообщал архимандрит Антонин... Ни одной славянской рукописи я не видел в ней. Едва ли потому справедливо, что обитель была некогда славянской. Я отыскал заброшенный древний помянный монастыря, и в нем тоже не нашел ни одной записи славянской. Хотя между записанными по-гречески именами есть много славянских, внесенных в книгу симонопетрскими сборщиками милостыни» [322].

В 1887 году в стенах Симонопетрского монастыря около 2-х недель прожил русский литургист А. А. Дмитриевский. Здесь он занимался в библиотеке, обладавшей хотя и немногочисленными, но в научном отношении интересными рукописями (по каталогу С. Ламброса здесь было 245 рукописей, из которых около 50 пергаментных). Впоследствии он засвидетельствовал, что здесь встретил со стороны игумена и братии самый радужный прием и полное содействие к успешному окончанию своих занятий. А. А. Дмитриевскому обязан спасением ценный фрагмент из симонопетрской Минеи на август (XIII век). В настоящее время этот отрывок хранится в Библиотеке Академии Наук в Санкт-Петербурге [323].

В 1895 году вышел в свет первый том обширного описания афонских рукописей Спиридона Ламброса. Здесь было описано свыше 4-х тысяч рукописей из 17 афонских монастырей и скита святой Анны. Автор изучил рукописные богатства Афона с помощью двух учеников в 1880 году в течение 4-х месяцев своего пребывания на Святой Горе. Следует подчеркнуть, что С. Ламброс особо отметил деятельность своего предшественника — П. И. Севастьянова, результаты исследовательской работы которого на Афоне завершились «устроением замечательного собрания из 6 тысяч фотографий, украшающих Петербургский музей. Намереваясь заняться византийским искусством на Афоне, я, конечно, не смел и думать померяться с сими громадными и дорого стоящими трудами», — писал С. Ламброс [324].

К счастью, С. Ламброс сумел закончить описание библиотеки Симонопетрского монастыря, который впоследствии сделался добычей пламени, так что это описание остается на сегодня основным научным источником о монастырском книгохранилище.

Пожар в Симонопетрской обители произошел в ночь на 28 мая 1891 года. В 3 часа ночи загорелись балки над печью в хлебопечкарне. Пламя быстро проникло в верхние этажи здания и охватило единственную выходную дверь монастыря. О спасении имущества или

о тушении пожара не было времени думать, так как речь шла о том, как спасти собственную жизнь. Одному из иеромонахов удалось проникнуть в храм и вынести из скевофилакки сосуд с мощами и ящик с монастырскими актами. Прекратить пожар удалось лишь с большими усилиями на 3-й день. Можно предполагать, что всего в пожаре погибло 245 рукописей, поскольку именно это число значится в каталоге С. Ламброса. В обители ныне имеется только небольшое число поздних рукописей, хранящихся в сокровищнице. В сравнении с другими монастырями собрание печатных книг здесь небольшое.

В заключение необходимо сказать еще несколько слов об истории Симонопетрской обители. В 1762 году здесь некоторое время жил знаменитый старец Паисий Величковский — основатель Ильинского скита на Афоне, сыгравший большую роль в обновлении монашеской жизни в России. Монастырь имеет подворья в Афинах, Фессалониках и трех других городах Греции. Во время борьбы греческого народа за независимость (1821—1831 гг.) монахи были вынуждены бежать из обители и она в течение этого времени была закрыта. Следует также подчеркнуть, что после пожара 1891 года решающее значение для восстановления жилых помещений и храма обители имели материальные пожертвования, щедро поступавшие из России.

Свято-Павловский монастырь

Основанный во второй половине X века, Свято-Павловский монастырь, носящий имя своего основателя — святого Павла Ксиропотамского, расположен на южном берегу Афонского полуострова. Со стороны моря эта обитель кажется как бы прислоненной к скале; она окружена зубчатой стеной с бойницами, с прилепленными к стенам деревянными келлиями с балкончиками. Василий Григорович-Барский так описывал этот монастырь: «Тот стоит от моря, яко за полпоприща, под самым Афоном (вершиной горы. — *Авт.*), устроен чудесно на острой скале».

Наряду с Хиландарской обителью, которая была главным связующим звеном византийского религиозного просвещения со славянскими Церквями, Свято-Павловский монастырь также был причастен к подобной посреднической деятельности. Сербы поселились в Свято-Павловском монастыре значительно позже, нежели в Хиландаре. Будучи сначала греческой, со времени правления сербского царя Стефана Душана Сильного (князя с 1336 года, царя в 1347—1356 гг.) эта обитель стала постепенно обращаться в сербскую. Междоусобицы, происходившие в Сербии, заставляли иноков-сербов оставлять свои родные монастыри и скиты и удаляться на Афон. Иноки, не желая, чтобы их церковная утварь и книги подверглись бы уничтожению, обычно уносили их на Афон.

Во время покровительства Афону болгарских и сербских царей, в XIII и XIV вв., число славянских монахов там еще более увеличилось; они появились не только в чисто славянских монастырях, но и в греческих: Григориате, Свято-Павловском, Дохиаре, Ксенофонте, Пантократоре, Ставрониките, Филофеевском, Эсфигмене, Симонопетре и Каракалле, в некоторых из них славянский элемент преобладал, как, например, в Свято-Павловском, судя по хранившимся в этой обители славянским рукописям сербской редакции [325].

С 1354 года Свято-Павловский монастырь управлялся уже сербским игуменом Герасимом, принявшим монастырь по добровольной уступке его греками-ксиропотамцами, подтвержденной Протом и Константинопольским патриархом Матфеем [326]. Последующие исторические события, вплоть до окончательного подчинения Сербии туркам в 1459 году, способствовали усилению в этих монастырях (особенно Свято-Павловском) славянского элемента. Внутренние смуты в Сербии, постоянные нападения соседей, в особенности турок, вынуждали многих из иноков бежать из своего отечества на Святую Гору. Но с падением Сербского государства существенно уменьшилась помощь, которая оказывалась Свято-Павловской обители, так что постепенно она снова стала переходить в ведение греческих насельников, и этот процесс завершился к середине XVIII столетия. Но за время своего «сербского» периода Свято-Павловский монастырь оказал ценные услуги славянским Церквям, хотя его роль была несомненно меньше по масштабам, нежели роль Хиландара. Это выражалось, главным

образом, в распространении сербской литературы посредством переписки, которая осуществлялась в стенах этой обители.

Пути, по которым развивались афоно-русские связи, можно проиллюстрировать на примере сочинения под названием «Слово постническое Максима Исповедника по вопросу и ответу». До начала XV в. оно существовало только на греческом языке. Славянские святыеотцы задумали его перевести, и в 1425 году сербский монах из Свято-Павловского монастыря Иаков Доброписец перевел «Слово». Он сделал это по просьбе монаха Евсевия (Ефрема), «русина», который в 1420—1421 гг. жил в Константинополе в монастыре Богородицы Перивлепты, а в 1422—1424 гг. переехал из Константинополя на Афон и к моменту перевода «Слова» жил в монастыре святого Павла [327].

В отдельном виде «Слово» в славянских рукописях не встречается и всегда входит в состав сборников. По предположению современного исследователя, перевод «Слова» Евсевий (Ефрем) включил в какой-то переписанный им лично сборник сочинений святых отцов и уже в составе сборника отослал его на Русь. Первооригинал сборника не сохранился или пока еще не разыскан. Но в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры имелся список с него, весьма близкий по времени к дате написания оригинала [328].

Интересно, что следующий по времени список «Слова» с послесловием Евсевия-Ефрема встречается в сборнике 1431 года, переписанном в новгородском Лисицком монастыре. Состав Лисицкого сборника отличается от состава Троицкого, значит, оригиналом лисицкому писцу послужила не Троицкая рукопись. Остается думать, что оригинал перевода Иакова Доброписца Евсевий (Ефрем) держал при себе и давал его другим русским писцам, жившим на Афоне, для новых списков [329].

В 1653—1655 гг. московский старец Арсений Суханов, по благословению патриарха Никона, предпринял поездку на Святую Гору, осмотрел ряд афонских книгохранилищ, где отобрал несколько сот (498) древних рукописей и печатных книг на греческом языке для отправки в Россию. Несмотря на то, что у Арсения Суханова в его поездке был помощник, ему было трудно перевезти в Москву такое большое количество книг. О том, как насельники Свято-Павловского монастыря помогли Арсению Суханову справиться с этой трудной задачей, повествуется в грамоте от 10 ноября 1654 г., которую архимандрит Свято-Павловской обители Иоасаф вручил царю Алексею Михайловичу по своем приезде в Россию.

В этой грамоте братия Павловского монастыря уведомляла царя о том, что «благолепне честный настоятель их архимандрит Иосиф послужил, якоже царскому человеку на путно шествие честному старцу Арсению иже от светлаго и ти царствия посланному, добре проводил его до Святой Горы и от святого ти царствия врученную ему службу о взыскании божественных книг мудре совершил. В честный наш монастырь пришел и в книжное сокровище вшед елико от божественных книг в нем обретшихся избра, и нам повеле сами носити к пресветлому ти царствию множества ради тогда с ним носящих от Святыя Горы книг. Мы же, яко раби благопокорни, послушавше без закоснения усердствовавшие повеленное исполнити потрудихом паки честнаго настоятеля и отца нашего Иосифа архимандрита, еже от честнаго нашего монастыря божественное сокровище святых книг, от древних премудрых преводников преведенных на словенский язык от греческого, носити пресветлому ти царствию» [330].

Таким образом, оказывается, что из обители святого Павла старец Арсений не взял ни одной книги: им только были отобраны книги, и, вероятно, подписаны на первом листе, как он это делал в других монастырях; такая надпись («Арсений») имеется на некоторых книгах, несомненно присланных из Свято-Павловского монастыря. Всех книг, присланных с архимандритом Иоасафом, насчитывалось 16 («поднесе той патриарху 16 книг греческих» [331]).

Какие именно книги были посланы в Россию от этого монастыря, в грамоте от 10 ноября 1654 года не указано; не сохранилось об этом и никаких официальных документов. На книгах, посланных из Павловского монастыря, имеются надписи обыкновенно следующего содержания: «лета 1655 июня в 25 день прислал сию книгу «правила» (или «шестоднев») афонския горы монастыря святого Павла великомученика

Георгия, архимандрита Анания з братиею». Благодаря этим надписям можно узнать, какие именно книги были присланы из Свято-Павловского монастыря в Россию. Всего было прислано 16 книг, но из этого числа на конец XIX столетия было известно только 9, то есть, по крайней мере, подобные надписи имелись только на 9-ти рукописях. Все эти рукописи датировались XV веком [332].

За все эти 16 книг, которые были привезены в Россию, архимандриту Свято-Павловского монастыря было пожаловано соболей на 100 рублей, а впоследствии дано было еще 100 рублей.

Дальнейшая история Свято-Павловской обители была отмечена все возрастающей эллинизацией этого, в прошлом славянского, монастыря. Василий Григорович-Барский, дважды посещавший Святую Гору в первой половине XVIII столетия, смог наглядно убедиться в этом, отметив те изменения, которые произошли здесь с 1726 по 1744 гг. «В монастыре святого Павла, — пишет он в своей книге, — жительствовашу сначала болгары и сербы; ныне же умалившимся оным, недавно населишася грецы, в первом убо моем прибъятии к Святей Горе, в лете 1726, чтение же и пение, и вся власть бяше болгарская; ныне же (в 1744 г. — *Авт.*) ничего от сих не обретается, кроме библиотеки славенской, в нем же множество книг различных обреташеся. Печатных и рукописных, начаша тамо обитающие иноцы (греки. — *Авт.*) инныя (книги — *Авт.*) раздавати, инныя же малоценно продавати. Да искоренится древняя болгарская слава и память» [333].

Из содержания приведенного отрывка становится понятным, какой опасности подвергалось в этом монастыре собрание древних славянских рукописей. И этим же объясняется тот факт, что в Свято-Павловском книгохранилище сохранилось гораздо меньше славянских рукописей, нежели в таких обителях, как Хиландарская, Свято-Пантелеимоновская и Зографская, где также проживали иноки славянского происхождения.

Со Свято-Павловским монастырем связана судьба так называемой «Псалтири Томича» — древнего рукописного памятника. Эта болгарская лицевая Псалтирь середины XIV века была найдена в 1901—1902 гг. в Македонии сербским ученым-филологом С.Н. Томичем. В конце сентября 1902 года Томич прислал эту Псалтирь в Москву, и в настоящее время она хранится в Государственном Историческом музее (отдел Рукописей, музейное собрание 2752). Ценность рукописи заключается в 109 миниатюрах, очень хорошо сохранившихся.

На листе 304 об. имеется румынская запись славянскими буквами, которая в переводе читается следующим образом: «Эта книга да будет ведомо подписана мною 1802 декабря 15 я Парву калугер (монах) с ведомо отца архимандрита кир того святого Павла казначей с ведомо всех отцов этого святого монастыря» [334]. По мнению современной исследовательницы М. В. Щепкиной, под монастырем святого Павла, во главе которого стоял архимандрит и в котором имелся монах-румын, по-видимому, следует понимать монастырь святого Павла на Афоне. Если это так, то пребывание там этой болгарской рукописи можно объяснить только тем, что Псалтирь царя Иоанна Александра после падения Болгарского царства попала в Молдавию или Валахию, а затем кем-то из румынских воевод или иерархов была дана как вклад на Афон в монастырь святого Павла, который в те годы был тесно связан с Румынией [335].

Продолжая повествование о Свято-Павловском монастыре, необходимо отметить, что в середине XIX столетия эта обитель гостеприимно принимала в своих стенах исследователей из православной России. Одним из первых паломников, прибывших в эту обитель с научными целями в XIX столетии, был В. И. Григорович. Он смог уделить изучению рукописей Свято-Павловского книгохранилища 1 неделю, и его заметки об увиденном представляют большой интерес. В своих заметках В. И. Григорович перечислил 66 славянских рукописей, отметив, что из них 17 — это списки Евангелия, 9 — Деяний апостольских, 14 — Псалтири, а остальные содержат в себе различные поучения отцов Церкви и жития святых. «Примечательнейшие же рукописи суть, — писал В. И. Григорович: 1) два помянника, кажется, начала XVII столетия, в которых записаны с показанием мест престолярные славянские имена. Такие помянники — лучший материал к составлению славянского ономастикона; 2) «Летовник вкратце от

различных летописцев и поведателей избран и составлен от Георгия грешного монаха». Этот список Амартола, заключающий летопись от сотворения мира до царя Романа включительно, только одним годом моложе хранящегося в Москве» [336].

Перед выездом из обители В. И. Григоровичу были также показаны некоторые хризовулы, 6 из которых он перечисляет в своих записках [337].

Большая удача ожидала в Свято-Павловском монастыре П. И. Севастьянова, побывавшего на Афоне в 1859 году. Но прежде чем говорить о найденной им там древней рукописи, следует сделать краткий экскурс в историю древнеславянской письменности. Известно, что в X в., в царствование болгарского царя Симеона, болгарская литература пережила эпоху необыкновенного расцвета, благодаря тому чрезвычайно гостеприимному приему, который встретили у отца Симеона, болгарского царя Бориса, изгнанные из Моравии ученики святых Кирилла и Мефодия. В скором времени в Болгарии образовались два литературных центра, один в восточной Болгарии, в Преславе, другой — в Македонии, в Охриде. Во главе первого стоял сам царь Симеон, а во главе второго — епископ Климент.

Весьма примечательным в этой связи является тот факт, что на Афоне, несмотря на его географическую удаленность от обоих центров, сохранились лучшие и древнейшие списки некоторых сочинений почти всех известных по имени болгарских писателей. Важное значение по своему историческому интересу представляет «Похвальное слово Кириллу, епископу словенскому», несомненно принадлежащее Клименту и находящееся, в частности, в одном болгарском сборнике XIV века. Этот сборник находился прежде в Свято-Павловском монастыре, где и обнаружил его П. И. Севастьянов, после кончины которого рукопись хранилась в Московском Публичном и Румянцевском музее [338]. Исследования, проведенные в конце XIX — начале XX столетия, обнаружили большое сходство стиля «Похвального Слова» со знаменитыми «Паннонскими житиями» святых Кирилла и Мефодия, что делает в высшей степени вероятным происхождение этих шедевров славянской исторической прозы из-под пера Климента [339].

Когда речь идет о систематизации книжных собраний святогорских обителей, то обычно в первую очередь упоминается имя Спиридона Ламброса. Но, говоря о Свято-Павловском книгохранилище, можно отметить тот факт, что уже в 1859 году архимандрит Антонин (Капустин), побывавший здесь с научными целями, составил каталог имевшихся там рукописей, как славянских, так и греческих [340].

Что касается Спиридона Ламброса, то в 1880 году он насчитал в монастыре святого Павла 94 греческие рукописи. Но библиотека обители содержит в основном славянские рукописи, число которых вместе с греческими ныне составляет 494, среди них только немногие на пергаменте. В библиотеке имеется также 12,5 тысячи печатных книг [341].

Ставроникита

Монастырь Ставроникита, посвященный святителю Николаю, расположен примерно посредине северо-восточного берега Афонского полуострова. Он находится между монастырями Иверским и Пантократором. Существует предание, повествующее о причине наименования монастырского храма в честь святителя Николая. Как сообщал русский исследователь А. Н. Муравьев, причиной этому «было обретение древней мозаической иконы святителя Николая, к которой чудным образом приростла перламутровая раковина. Рыбаки в присутствии патриарха извлекли чудотворную икону эту из глубины морской и когда стали оттирать раковину, оказалась как бы кровь на лице святителя. Патриарх сделал из одной половины раковины малое блюдо, на котором возносят часть просфоры Богородичной, а из другой панацию, которой патриарх Иеремия II благословил нашего первосвятителя Иова; она доселе хранится в патриаршей Московской ризнице: так свято перешли к нам и соблюдаются предания священной старины греческой» [342].

В начале XVI столетия в России появляются первые письменные сведения о Ставрониките; афонский старец Исаия кратко сообщал об этой обители в 1517—1519 гг.:

«Монастырь греческий, церковь святителя Никола, а братии 50» [343]. Но эта лаконичная запись как бы предвозвестила начало нового периода в истории развития и укрепления афоно-русских церковных связей. Что же касается монастыря Ставроники, то он имел особое отношение к Русской Православной Церкви и ее истории.

Сведения о посещении России ставроникитскими насельниками, прибывшими в Москву для сбора милостыни, можно обнаружить в Триоди митрополита Фотия, где имеется следующая запись: «В лето 7067 отправились мы из Святой Горы Афона, из монастыря великого Николая Ставроники, Евфимий иеромонах и кафигумен, месяца октября в 26 день и закончили путь в Москве в лето 7068 ноября в 21 день...» [344]. По мнению современного исследователя, «Триодь Фотия была одной из немногих греческих рукописей митрополицией библиотеки в середине XVI века (еще в 1631 году в патриаршей ризнице находилось не более пяти греческих книг (рукописей), которые показывались митрополитом Макарием греческим паломникам. Вероятно, эта рукопись, как связываемая с именем митрополита Фотия, была наиболее почитаемой греческой книгой, на которой паломники, следуя древнему обычаю Православного Востока, считали нужным сделать записи в память о своем посещении Москвы» [345].

Когда Константинопольский Патриарх Иеремия был в России в царствование Феодора Иоанновича (1584—1598) и в 1589 году принял участие в поставлении первого российского патриарха Иова, то сам царь, а также и ряд влиятельных лиц щедро наградили его. Вернувшись в Константинополь, Патриарх Иеремия затем посетил афонские монастыри и обратил особое внимание на Ставроники, которая была тогда почти разрушена. Благодаря русским средствам, переданным Патриархом Иеремией Ставроники, монастырь был восстановлен [346].

Один из русских исследователей — Д. Шестаков, изучавший в конце прошлого века афонские архивы, обращает внимание на ту щедрую благотворительность, которую оказывала православная Россия афонским обителям. «Здесь характерно и поразительно с самого начала, что отношения к России запечатлелись у афонских отцов более в архивах, чем в библиотеках, более в связках официальной переписки, чем в свитках и пергаментах исторического содержания, — писал Д. Шестаков. — Имена древнерусских царей, жертвовавших на Афон, грамоты русских царей и цариц, позволяющие святогорским монахам сбор подаваний по всей России и устройству часовен и подворий в Москве и других городах, книги сборщиков с бесчисленными записями пожертвованных денег, — вот что бережно хранят афонцы и вот что преимущественно они помнят и знают о России. Узнать нас ближе, интимнее, сердечно узнать нас, — кажется, не находилось охотников на Афоне, и в монастырских рукописных сборниках сохранились лишь крайне обрывочные и ничтожные сведения о нашей, столь благотворившей им родине» [347].

В качестве еще одного примера можно привести тексты нескольких приписок в афонских рукописях, которые свидетельствуют о том, что эти рукописи были написаны в России представителями афонского монашества, которые постоянно, в установленные сроки, посещали Россию для сбора подаваний на свои обители. Так, иеромонахом Макарием написан в августе 1592 года в Москве месяцеслов; «окончен он, — сообщал переписчик, — в царствование Феодора и царицы Ирины, когда родилась дочь их, Феодосия» [348]. А в конце рукописного Евангелия из Ставроникицкого монастыря имеется помета иеромонаха Матфея: «Закончено сие Божественное и святое служебное Евангелие рукой Матфея иеромонаха и протосинкела Великой церкви, из Погоианы, при благовещившем и христоролюбивом царе нашем и самодержце всея России господине Феодоре Иоанновиче, в богоспасаемом граде Москве, в лето 7104, месяца октября, индикта 10-го» [349].

В 1607 году сильный пожар уничтожил часть монастырских построек Ставроники, но, к счастью, рукописи были спасены от огня. А в середине XVII века монастырь поделился своими древними манускриптами с Россией, и насельники обители пожертвовали Арсению Суханову, приехавшему за книгами, 11 древних манускриптов [350], в том числе 4 — X века, 2 — XII в., 2 — XV в.

Большинство из ставроникитских рукописей, отобранных Арсением Сухановым в этой обители, в настоящее время хранится в Государственном Историческом музее в Москве [351]. Интересно проследить судьбу одной из них (№ 323). Это — канонический сборник с толкованием Иоанна Зонары, XIII в. В Москве эта рукопись в числе других оказалась на Печатном дворе. Греческие рукописи на Печатном дворе использовались в основном справщиками — Арсением Греком, Дионисием Святогорцем, Евфимием, Никифором Симеоновым и Сильвестром Медведевым — известными книжниками, переводчиками и издателями второй половины XVII века. Около 1679 г. ставроникитская рукопись, в числе прочих книг, находившихся на Печатном дворе, была передана в Верхнюю типографию. Эта типография была устроена в царском дворце по инициативе Симеона Полоцкого и существовала с 1679 по 1683 гг. Работа Верхней типографии также осуществлялась с помощью мастеров Печатного двора [352]. Таким образом, на примере одной из ставроникитских рукописей можно видеть, что русско-афонские литературные связи носили творческий, плодотворный характер.

В первой половине XIX века в Ставроникитском монастыре стали поселяться выходцы из России. Первым отметил это обстоятельство все тот же А. Н. Муравьев, побывавший здесь в 1849—1850 гг. «Теперь доброхотствует здесь малороссийский престарелый инок Игнатий, собравший много денег в России, который почитается и ктитором скита святого Пророка Илии, — писал А. Н. Муравьев. — Сам он живет у Ставроникиты, где устроил особый придел, довольно изяшный; там совершают богослужение на славянском. При нем есть иеромднх русский Прокопий, уже весьма ветхий» [353].

Немного позднее об этом же сообщал архимандрит Порфирий (Успенский), отмечая, что «здесь есть русские монахи, которые совершают богослужение на родном языке кельно от греков» [354].

Присутствие русских насельников в Ставроникитской обители значительно облегчало работу отечественных исследователей, которые весьма дорожили каждой минутой своего ограниченного срока пребывания на Афоне.

Архимандрит Порфирий смог уделить работе в Ставроникитском книгохранилище немного времени, пробыв в этой обители с 19 по 22 мая 1846 года. Он уделял большое внимание древним афонским актам, поскольку рассматривал их в качестве основных документов для воссоздания истории святогорских обителей. «Афонские акты, уже по одной своей старинности и разноязычию, равно как и по числу и появлению из разных царств, любопытны и занимательны, драгоценны для души, любящей с царепороком “помянуть дни древние”, — писал архимандрит Порфирий. — А содержание их есть обильный прилив света для науки. По годам, месяцам и индиктам, означенным в них, может быть установлен порядок в хронологии. Наблюдение над развитием и изменением языков, на которых написаны свитки, важно для лингвистики. Славянские акты афонские, сравненные с другими им подобными (не говоря кой о чем многом и важном), заставляют думать, что славянский книжный язык во все времена был языком богослужебным, витийственным и деловым, но никогда им не говорило точь в точь ни одно племя, родственное нам, россам» [355].

Во второй рукописной книге «Афонских актов» архимандрита Порфирия (Успенского), поступившей в числе прочих рукописей в Российскую Академию Наук после его смерти, имеются выписки, касающиеся истории монастыря Ставроникиты. Эти материалы занимают 18 листов (с. 143—178), на которых помещены следующие данные:

- а) 8 греческих актов 1533—1819 гг.;
- б) сведения о помощи России Ставроникитскому монастырю, а также одна греческая выписка из монастырского диптиха о поминании русских благодетелей — Третьяковых и других, 1814 г.;
- в) сочинение под названием «Мои заметки в бытность мою в Ставрониките с 19 по 22 мая 1846 года» (с. 177—178) [356].

Говоря о числе хранящихся в Ставроникитском собрании рукописей, необходимо отметить, что С. Ламброс в 1880 году выявил здесь 162 древних греческих манускрипта.

В настоящее время библиотека Ставроникиты насчитывает 171 рукопись, причем 61 из них написана на пергаменте [357]. Здесь также хранится большое число печатных книг.

Ксенофонт

Ксенофонтская обитель расположена на невысоком холме вблизи от моря, между монастырями Дохиаром и Свято-Пантелеимоновским. Она посвящена святому Георгию. Согласно преданию, монастырь был основан в X веке и получил свое наименование от основателя — святого Ксенофонта. Прежде в Ксенофонте подвизались сербские и болгарские иноки; в настоящее время он является греческой обителью [358]. В начале XVI века о Ксенофонтской обители появились письменные сведения на Руси. Афонский старец Исаия писал о Ксенофонте и приводил число подвизавшихся в нем насельников: «Монастырь Сино́т (Ксеноф. — *Авт.*) на море. Церковь великий Егорей, а братии в нем 50 человек» [359].

Интересное свидетельство о Ксенофонте приводит Василий Григорович-Барский, дважды побывавший на Афоне в первой половине XVIII века. Посетив впервые Ксенофонт в 1726 году, он застал там еще славянских иноков, но во время второго своего визита в эту обитель в 1744 году, монастырь был полностью эллинизирован. В Ксенофонтском книгохранилище, по словам В. Г.-Барского, «книги многи обретахуса рукописныя, сербския и болгарския, греческих же мало, яко точию на Правило; ибо тамо первее сербы и болгары жительствоваху, якоже и аз сам видех, и правило их диалектом чтомое слышах во время перваго моего ко Святей Горе прибытия. Последи же умалившимся оным, насельшася греки...» [360].

Если сравнить сообщение В. Г.-Барского, видевшего в ксенофонтской библиотеке множество славянских рукописей, с тем, что писал по этому поводу В. И. Григорович, посетивший Ксенофонт с кратким визитом 2 января 1845 г., то станет ясно, какой непоправимый ущерб был нанесен ксенофонтскому книгохранилищу за истекшие десятилетия. «Монастырь Ксенофу с храмом великомученика Георгия носит название общежительного, — писал В. И. Григорович. — И здесь ожидал я примечательных письменных памятников, и здесь также, к несчастью, удостоверился, что заботами о внешнем благосостоянии никто не подумал даже о сохранении книг. Осталось еще, однако же, в маленькой комнате до 300 печатных и до 10 рукописных. От славянских, которых было здесь большое количество, только два пергаменных куска сербской рецензии, — Евангелия и каноны Иоанна Дамаскина, простая бумага, в восьмую долю. Тем не менее в предании (ибо поистине о библиотеках говорят здесь по преданию, и едва ли в целом полуострове хотя один есть, который бы из любопытства пожелал видеть книги другого, не своего, монастыря), в предании, говорю, ксенофская библиотека слывет богатейшею рукописями славянскими» [361].

Как следует из сообщения В. И. Григоровича, славянских рукописей ему увидеть здесь уже не довелось. И виной этому были не заезжие иностранные ученые, по обыкновению своему вывозившие с Афона приглянувшиеся им рукописи, но сами насельники обители, греки по происхождению, не оценившие перешедшее в их руки рукописное славяноязычное наследие. В. И. Григоровичу удалось выяснить трагическую судьбу славянских рукописей, хранившихся в Ксенофонте, — греческие насельники просто-напросто сбросили их в море. Причем сделано это было в период борьбы греческих и славянских святогорцев за право владения некоторыми афонскими монастырями. В связи с этим вполне понятно объяснение В. И. Григоровича, которое он приводит в своих записях по поводу уничтожения славянских рукописей в Ксенофонтской обители: «Нежелательно было, чтобы от этих (славянских — *Авт.*) книг сербы и болгары, которые до сих пор повторяют о своих монастырях, захотели преобладать. К несчастью, потомки наших учителей, при всех своих дарованиях и преимушествах, мало вникают и в свои рукописи. Сколько раз выдавали они мне за славянскую греческую рукопись, писанную уставом! Привыкли видеть уставные славянские книги, полагают, что устав есть только их примета. Вообще, замечательно здесь неумение

разбирать древнее письмо. Так, очень вероятно, что вместе со славянскими погибли и многие греческие рукописи» [362].

Еще об одном аспекте данной проблемы можно узнать из записок русского исследователя А. Н. Муравьева, который столкнулся с этой же ситуацией, будучи на Балканах и на Афоне в 1849—1850 гг. Говоря о национально-освободительной борьбе балканских народов за независимость от Турции, он в то же время отмечал, что «при всех изменениях, которые ныне происходят в политических отношениях Сербии к султану, разные документы сербские, хранящиеся в монастырях афонских воспримут большой исторический интерес, но монахи святогорские найдут их, вероятно, менее драгоценными, когда Сербия совершенно отделится от Турции» [363].

Большую роль в деле сохранения ксенофоновских документов сыграл в те годы архимандрит Порфирий (Успенский). Он отправился в первый раз на Афон в середине 1845 года, где пробыл до конца июня 1846 года. Он подробно ознакомился с историей афонских обителей и очень тщательно изучал монастырские библиотеки. Архимандрит Порфирий составил подробный список рукописей, хранившихся на Афоне, многие из них скопировал. Эти рукописи были ценными источниками для изучения истории Афона. Результатом многолетней деятельности архимандрита (впоследствии — епископа) Порфирия явился трехтомный труд по истории Афона, охватывающий период с древнейших времен по 1860 год.

Именно благодаря архимандриту Порфирию был спасен от уничтожения ксенофоновский отрывок из Евангельских чтений, датируемый 1181 годом, хранящийся ныне в Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге [364]. Особый интерес архимандрит Порфирий проявлял к древним грамотам, хранившимся в афонских монастырях. Из его записей видно, что русский ученый с большой любовью изучал содержание этих древних документов, хранящих сведения по истории Афона. «Питтакионы, то есть царские или патриаршие повеления, писанные стилем на дощечках, покрытых воском, или другим каким клейким веществом, хризовулы, то есть царские и княжеские грамоты с золотыми печатями, сигиллионы — грамоты же, но со свинцовыми печатями, разные приказы царей и деспотов — все эти хартии выражают веру, духовный характер, движение и проникновение в жизнь народную власти законодательной и исполнительной, и вместе представляют ее наместничеством Божеского Провидения на земле, — писал архимандрит Порфирий. — Приложение этих хартий к археологии, истории, законодательству и вере даст выводы богатые и многосторонние, судя по разности царства, властей и языков» [365].

29 октября 1852 года монастырь Ксеноф посетил болгарский ученый К. П. Дмитриев-Петкович. В его сообщении говорится о том, что он обнаружил в Ксенофской обители всего две славянские рукописи, притом «новой сербской рецензии» [366]. Побывавший на Афоне в 1859 году П. И. Севастьянов посетил Ксенофоновскую обитель и сделал здесь ряд фотографических снимков с некоторых древних рукописей. Важность работы, произведенной П. И. Севастьяновым, отмечалась впоследствии много раз русскими исследователями. Достаточно будет привести слова хотя бы одного из них, чтобы оценить своевременность исследований, проведенных Севастьяновым на Афоне, с использованием новейших по тем временам технических средств. «Если так велик и существенен интерес афонских древностей, то сами афонские обители должны были бы издавна привлекать исследователей в свои исторические музеи, называемые ризницами, — писал, например, Н. П. Кондаков. — Здесь вещи собраны воедино и сохранены в их естественной обстановке, что играет немалую роль в изучении исторических памятников. Обстоятельства их местного и временного происхождения более или менее известны, и для них как бы приготовлена сама почва исследования в виде разных документов, известий, записей и преданий. Между тем дело этого исследования являлось доселе в виде единичного предприятия Севастьянова. И афонские древности продолжают составлять вопросительную величину. Причина этого, однако, указывалась не раз в тех крайних и неодолимых затруднениях, которые все исследователи встречали на Афоне: если древности и разрешалось осматривать, то

бегло во время паломнического поклонения, а затем монастырские власти систематически отказывали в разрешении снимков, фотографий» [367].

В Ксенофоновской обители П. И. Севастьянов переснял, в частности, написанное по-сербски Четвероевангелие с указанием евангельских чтений, уставного письма XVI века объемом в 253 листа [368]. Была ли это рукопись одной из 2-х, виденных К. П. Дмитриевым-Петковичем в 1852 году, либо в то время в Ксенофе хранилось еще некоторое количество славянских рукописей, об этом можно теперь лишь строить предположения. В этом отношении важны наблюдения архимандрита Антонина (Капустина), который утверждал, что при посещении им Ксенофа в 1859 году, он видел там славянских книг «мало», то есть, по-видимому, все же больше, чем две: «В Ксенофе посетили библиотеку, в которой Барский видел большей частью сербские и болгарские книги, так как монастырь много лет был славянским. Мы славянских книг нашли в нем уже мало, а греческих, напротив, оказалось довольно» [369].

В конце XIX столетия Спиридон Ламброс выявил в Ксенофоновской библиотеке 163 греческих манускрипта. С. Ламброс провел большую и кропотливую работу, не просто перечислив имевшиеся в книгохранилищах рукописи, но и сопроводил их содержание собственными комментариями. Этот каталог вскоре был напечатан, и через некоторое время с его содержанием смогли ознакомиться ведущие палеографы Европы.

Важным событием, имеющим большое значение для дальнейшего изучения истории Ксенофонта, явилось опубликование части его архивных материалов в России. В 1903 году по распоряжению Российской Академии Наук акты Ксенофонта были напечатаны в приложении к X тому «Византийского Временника» (приложение 1). Всего было опубликовано 15 актов на греческом языке, начиная с 1083 года, все они в основном имели отношение к хозяйственным нуждам монастыря, и в них говорилось о закреплении за монастырем земельной собственности, а также подтверждалось право на владение собственностью. Что касается последнего по времени акта, опубликованного в «Византийском Временнике», то он датирован 1784 годом и представляет собой буллу Константинопольского патриарха и Синода, предписывающую Ксенофоновской обители ввести общежительный устав [370].

Завершая обзор ксенофоновской библиотеки, можно отметить, что в настоящее время здесь содержится около 300 рукописей, из которых 10 написаны на пергаменте. Она также содержит турецкие печати, различные документы и более чем 4 тысячи печатных книг. В ведении Ксенофа находится также скит Благовещения Пресвятой Богородицы; он расположен примерно в часе ходьбы от обители на восток. Основанный в 1760 году иеромонахами Сильвестром, Ефремом и Агапием, он ныне включает в себя 22 каливы, в большинстве своем теперь уже не заселенные. Здесь насчитывается только 7—8 монахов [371]. В библиотеке скита также имеется много манускриптов и некоторое число печатных книг.

Григориат

Монастырь Григориат, посвященный святителю Николаю, основан на утесе, выступающем в море, и находится между прибрежными обителями Симонопетрской и Дионисиатом. Архимандрит Порфирий (Успенский) писал о том, что «монастырь преподобного Григория уже существовал во дни царя Мануила Палеолога, который вошел на престол в 1377 году; следовательно, он основан при Иоанне Палеологе, между 1342—1377 гг.» [372].

От начала XVI века в русских источниках сохранилось письменное сообщение о Григориате: «Монастырь Григориат сербский, а церковь Григорий Богослов, а братии 270» [373], — писал об этом монастыре афонский старец Исаия в 1517—1519 г. Арсений Суханов, прибывший на Афон в середине XVII века, к сожалению, не оставил подробных записей о пребывании в святогорских обителях, но известно, что в Григориате он отобрал ряд рукописей, которые, в числе прочих, были доставлены в Россию патриарху Никону, который осуществлял исправление богослужебных книг с помощью древних греческих манускриптов. В настоящее время в Историческом музее в

Москве хранятся три рукописи с пометой Арсения Суханова от 1654 года о принадлежности их Григориату: № 213, 260, 261 [374].

В первой половине XVIII века Григориатскую обитель посетил В. Г.-Барский. В Григориате В. Г.-Барский смог ознакомиться с большим количеством рукописей и хризовулов; в своих записях он отметил ряд грамот, пожалованных обители от валашских господарей, а также особо выделил «хризовул славянский на пергаменте с печатью восковою раздельно висящею, Иоанна Деспота, имя имущ подписанное червленными буквами, дан года 7008 (1500)» [375]. Но, к сожалению, В. Г.-Барский был последним, кому удалось ознакомиться с Григориатским книгохранилищем в его полноте. Дело в том, что в 1761 году архив обители был уничтожен пожаром и монахам удалось спасти только чтимые моши, хранившиеся в церкви.

Следует сказать еще несколько слов о В. Г.-Барском, научный подвиг которого продолжает изумлять многих исследователей на протяжении долгого времени. Один из русских исследователей — Д. В. Айналов, посетивший Афон в 1896 году и побывавший в тех же обителях, в которых ранее останавливался В. Г.-Барский, сжато, но чрезвычайно образно нарисовал образ этого подвижника науки. «Убогий по виду, с котомкой за плечами, с посохом и тыквой для воды, в монашеском одеянии, он идет в страшную жару или холод по горным тропинкам, проходя Австрию, Венгрию, Италию, Грецию, просит милостыню на площади святого Марка в Венеции и учится здесь греческому языку, — писал Д. В. Айналов. — Терпя невзгоды, доходит до южного берега Италии, садится как нищий на торговое судно, переплывает при бурях и непогодах Средиземное море, приходит в Палестину, обходит все святые места, попадая в руки разбойников арабов, лежа среди горных уступов избитый и истомленный жаждой, после того как обзленные его нищенством и бедностью арабы отняли у него хлеб и тыкву с водой. Однако в котомке его лежат толстые рукописи — подробный дневник. Сюда занесены все впечатления, невзгоды, радости, а также приложены снимки пером с замечательных памятников монастырей и планы целых местностей, самое подробное их описание и даже нарисованные им портреты. Этот убогий странник был, однако, знаком с наиболее выдающимися людьми духовного мира своего времени. В Италии, Греции, Палестине он знакомится с ними и после непродолжительной беседы успевает настолько расположить в свою пользу кардиналов, прелатов, патриархов и лиц светских, что получает лестные для него грамоты и рекомендации. Он изучает библиотеки, ризницы с хризовулами, измеряет храмы и точно наблюдает богослужебный чин и уставы разных монастырей» [376].

Невзгоды, перенесенные В. Г.-Барским во время пребывания на Востоке, дали себя знать. Вскоре после возвращения в Киев из своих путешествий В. Г.-Барский скончался и был погребен в Киево-братском училищном монастыре напротив главного алтаря близ алтарного окна.

Следующее письменное свидетельство о Григориате в русских источниках можно найти в описании путешествия паломника Игнатия, который побывал в Григориате во время своего жительства на Афоне в 1766—1776 гг. «Дошел в монастырь, именуемый Григориат, — писал отец Игнатий. — Ограда строена из дикого камня, кельи в стенах о четырех жильях; церковь Николая Чудотворца; начальствующий игумен, братии довольно. Приняв от них благословение, отъидох» [377].

Но отца Игнатия не заинтересовали книжные богатства Григориата, и он довольствовался чисто внешним описанием этого монастыря. Впрочем, после бедствия, обрушившегося на эту обитель, он вряд ли смог бы найти там что-либо интересное.

Плодотворно поработал в Григориате архимандрит Порфирий (Успенский). В его рукописном собрании имеются «Афонские акты» в 4-х книгах; во второй из них помещены сведения о Григориатском монастыре и, в частности, краткое сказание о преподобном Григории, строителе обители Григориатской, заметка о милостыни Михаила Феодоровича (1625 г.) этому монастырю, выписки из книги для сбора пожертвованных в России монахам Григориата [378].

Обработке своих бумаг, заметок и дневников епископ Порфирий посвятил последние годы жизни, в бытность свою сначала епископом Чигиринским, а потом управляющим ставропигиальным Новоспасским монастырем в Москве. Незадолго до своей кончины епископ Порфирий пожертвовал коллекцию собранных им древних рукописей Петербургской Публичной библиотеке, а собрание своих бумаг завещал Академии Наук.

В Григориатском книгохранилище архимандрит Порфирий смог также почерпнуть сведения о других святогорских обителях, причем в этом ему большую помощь оказал один из афонских иноков. «Святогорцы, сверх чаяния моего, принимали меня как брата, и отворяли мне свои библиотеки, закрытые для франков, — писал архимандрит Порфирий. — Я почерпнул из них множество разнообразных познаний и могу приобрести их еще более, но не ведаю, дадут ли мне отсрочку на пять месяцев, которой поджидаю давненько» [379]. В материалах под общим заглавием «Сочинения других лиц» в книге из 72-х листов (под номером ПБ 4), написанной частично рукой архимандрита Порфирия, частично рукой другого лица, содержится среди прочих материалов «Описание афонских монастырей» на греческом языке. «Жаль, что не окончено это отчетливое сочинение. Писал его есфигменский игумен Феодорит в 1817 г. Переписано оно для меня со списка, найденного мною в библиотеке Афоно-Григориатского монастыря, где в 1845—1846 г. настоятельством игумен Неофит, ученик сего Феодорита, муж умный и воистину преподобный» [380].

Русские исследователи, как правило, готовились к своим научным изысканиям на Афоне и, конечно, знакомились с сообщениями своих предшественников об афонских книгохранилищах. Поэтому вполне естественно, что лишь только некоторые из них отводили время знакомству с Григориатской библиотекой, поскольку не рассчитывали найти там что-либо относящееся к истории афоно-русских связей. Лишь немногие, ознакомившись предварительно с содержанием григориатского рукописного собрания, посещали его архивы. К числу таких русских ученых относится Х. М. Лопарев, побывавший в Григориате летом 1896 года, но, к сожалению, не имеющий возможности уделить достаточного времени григориатской библиотеке. «В Григориате, — писал Х. Лопарев, — я интересовался четвертым списком “повести об Иорданском аскете”, но, принятый здесь необыкновенно радушно, я не мог остаться до следующего дня для сличения памятника, так как мне сообщили, что пароход приходит из Солуна завтра и завтра же уходит в Константинополь» [381].

Большим подспорьем для исследователей, намеревавшихся работать в афонских книгохранилищах, и, в частности, в Григориате, было описание греческих рукописей, выполненное Спиридоном Ламбросом. С. Ламбросу пришлось столкнуться с большими трудностями при составлении каталога афонских рукописей. В целом ряде обителей в то время еще не было приложено ни малейшего усилия для приведения в порядок рукописных собраний. Предъявляемые ему иноками рукописи, как правило, составляли лишь малую часть всего их количества, остальные лежали вперемешку с печатными книгами либо были рассыпаны по полу; исследователю случалось находить в сундуках, шкафах и ящиках такие рукописи, которые и самим инокам не были известны.

Этим, по-видимому, и объясняется то обстоятельство, что в Григориате С. Ламброс выявил всего 155 рукописей, в то время как на сегодня здесь насчитывается 297 манускриптов, причем 11 из них, самые древние, написаны на пергаменте [382]. Быть может, такое расхождение объясняется и тем, что С. Ламброс не проявлял почти никакого интереса к афонским хризовулам и не включал их в свой каталог. У С. Ламброса было неверное мнение по поводу древних афонских хризовулов, которое он высказал в своих записях: «Изо всех хризовулов, виденных мною на Святой Горе, я убедился, что они не имеют того великого исторического значения, какое мы в них предполагаем. Большая часть их ограничивается перечислением главным образом недвижимых имуществ, обителям дарованных, или утверждением за ними прежних дарений. По сей причине обнаружение святогорских хризовулов с трудом может быть предпринято учеными, это обязанность самих обителей, интересы которых в них разбираются и которых местная история ими разъясняется» [383].

Тем не менее и до сего дня каталог С. Ламброса имеет большое научное значение, поскольку он поведал всему научному миру о хранящихся в афонских библиотеках книжных богатствах. Это в какой-то степени способствовало более бережному отношению к рукописям со стороны самих насельников. Что касается Григориатской обители, то она тоже в свое время понесла существенный урон: так, в ее библиотеке в настоящее время хранится только лишь 6 листов из 9-ти рукописи древнего произведения «Пастырь Ерма», поскольку остальные 3 листа были похищены и перевезены в Лейпциг греком Симонидисом, который нанес серьезный ущерб афонским книгохранилищам в прошлом веке [384].

Следует добавить, что Григориатская библиотека сумела в какой-то мере восполнить свои утраты за счет печатных книг, которых здесь имеется около 4-х тысяч, причем среди них есть некоторое число инкунабул. Многие из григориатского архива было уничтожено пожарами, но то, что осталось, по-прежнему представляет несомненный интерес.

Эсфигмен

Эсфигменский монастырь расположен вблизи от моря у небольшого залива. Ближайшая от него обитель — Хиландарская. Главный храм монастыря воздвигнут в честь Вознесения Спасителя. До времени турецкого нашествия монастырь находился в состоянии благоденствия. Византийские императоры и правители других православных стран материально поддерживали Эсфигмен.

Бедствия обрушились на Эсфигмен с нашествием турок в XVI столетии. Архимандрит Антонин (Капустин) сумел с документальной точностью установить время турецкого вторжения в эту обитель. На рукописи с творениями святителя Василия Великого, хранившейся в афонской библиотеке в Карее, он обнаружил позднейшую приписку следующего содержания: «7042 (1534) года было занятие безбожными агарянами Эсфигмена 27 июня. И взявши все в монастыре и в церкви, предали совершенному уничтожению... И сожгли нижнюю часть приморья и дома совершенно. И взяли ворота замка и башни. И братий шестерых числом» [385].

Однако, как видно из его дальнейшей истории, Эсфигмен сумел преодолеть свои трудности. В документе от 1569 года говорится, что в то время 51 монах работал на восстановлении монастыря и его зданий. С середины XVII века правители Молдовахлии также стали помогать Эсфигмену.

Что касается помощи, которую Эсфигмен получал от России, то об этом более подробно говорится в описании этой обители, опубликованном в середине XIX века. Составители сборника писали о том, что «Эсфигменский монастырь в древности пользовался покровительством греческих императоров и впоследствии оставался предметом благочестивого внимания русских князей и царей. Царь Михаил Феодорович (1613—1645. — *Авт.*) своей царской грамотой не только дозволил въезд в Россию настоятелям этой обители через каждый 5 лет за сбором добротных подаваний, но и во многих отношениях облегчал самый путь в Россию, так отдаленный и трудный. Эта грамота во всей своей силе возобновлена царем Алексеем Михайловичем (1645—1676; в 1655 году. — *Авт.*) и остается вековым памятником внимательности России и ее царей к судьбам Эсфигмена» [386].

Насельники Эсфигмена постоянно помнили о помощи, оказываемой Россией их обители, и в свою очередь оказали содействие Русской Православной Церкви, когда, по благословению патриарха Никона, на Афон был направлен старец Арсений Суханов для сбора древних греческих рукописей. Из Эсфигмена для России было пожертвовано не менее 18 манускриптов [387], среди них 1 — X века, 2 — XI столетия. Но эсфигменские насельники не ограничились только этим даром. Архимандрит Эсфигменского монастыря Анфим помог Арсению Суханову доставить в Россию с Афона святогорские рукописи, число которых составило 498 книг.

В 1654 году афонские игумены писали царю Алексею Михайловичу, что они «приняли на Афоне старца Арсения Суханова и царское повеление исполнили, и книжные

скровища показали, и дали 498 книг и с теми книгами послали к государю “ефименьского” архимандрита Анфима». [388] Таким образом, основываясь на этом свидетельстве, можно думать, что Арсений Суханов из второй своей поездки на Восток возвратился вместе с архимандритом Эсфигменского монастыря Анфимом, который был послан в качестве представителя от афонских монастырей при сдаче московскому правительству книг, отобранных у них Арсением Сухановым. В известии, сообщаемом составителем предисловия к служебнику, изданному в 1655 году, в частности, говорится, что «святыя горы Афона боголюбивии начальницы святых и честных монастырей... изыскавшие в своих книгохранилищах книги изрядны, и право писаны греческим языком, числом 500..., со Арсением Сухановым в царствующий град Москву прислаша» [389].

В конце 1844 года Эсфигмен посетил В. И. Григорович. В своих записях он отметил одну достопримечательность, имеющую самое прямое отношение к начальной истории русского монашества. «12—13 декабря. Монастырь Эсфигмену с храмом Вознесения, — писал В. И. Григорович, — общежительный, он не уступает древностью ни одному древнейшему, и для нас, русских, примечателен тем, что близ него подвизался Антоний Печерский. Пещера его и церковь, построенная, кажется, позже, находится близ утесистого морского берега, за полчаса от монастыря» [390]. Это распространенное среди эсфигменских насельников предание позднее изложил в своей книге киевский уроженец А. Г. Стадницкий (впоследствии — епископ Арсений), который, естественно, проявил большой интерес к местам, имеющим отношение к своему прославленному земляку. «Преподобный Антоний прибыл на Афон и поселился в Эсфигмене в конце X или начале XI века, — писал А. Г. Стадницкий. — Пожив здесь несколько, по благословению старца, он удалился затем в уединение, недалеко от Эсфигмена, на гору, называемую Самара, на расстоянии четверти версты от монастыря и высек в ней пещеру, в которой и уединялся» [391].

Исследовательская деятельность, предпринятая архимандритом Порфирием (Успенским) в Эсфигмене в течение почти целого месяца, была обширна и плодотворна. Прежде всего следует отметить те рукописи Эсфигмена, которые помогли архимандриту Порфирию почерпнуть сведения, имеющие отношение к богослужебной практике Православных Церквей. «В книгохранилище Эсфигменова монастыря есть греческое Четвероевангелие, написанное на пергаменте в 1311 году, — писал архимандрит Порфирий. — На первых страницах его указан известный порядок чтений Апостола во весь круглый год, а в конце изложено соответствующее ему последование чтений Евангелия. В самом же начале этой рукописи сказано, что такой порядок и такое последование чтений бывает в кафолической и апостольской Церкви великого града Божия Антиохии. Итак, вот где придуманы, избраны и установлены ежедневные чтения Нового Завета — в Антиохии! Греки составили из них особенный, отборный, рядовой Апостол и особенное отборное, рядовое Евангелие. А славяне означили их в середине и на полях всех четырех Евангелий, Деяний и посланий апостольских, в конце же прилагали указатели их сообразно с антиохийским уставом» [392].

Другое предположение, сделанное архимандритом Порфирием на основании изучения эсфигменовских рукописей, касается богослужебных особенностей литургии, совершаемой в Русской Православной Церкви.

В своих заметках архимандрит Порфирий отметил по этому поводу следующее: «На Афоне в монастыре Эсфигменском удалось найти мне рукопись, в которой подробно изложен чин литургии Филофеем, Патриархом Константинопольским: тут призывание Святого Духа прописано с нашими прибавками. И так не перешел ли к нам этот чин из Константинополя? Не удержала ли его одна Русская Церковь, как удержала праздник Покрова Пресвятой Богородицы, тогда как все прочие Церкви Православные остались с чином литургии древним и без этого праздника?» [393].

Другое отличие древней богослужебной практики от современной также было выявлено архимандритом Порфирием при его научных изысканиях в Эсфигмене. В одном из своих частных писем, впоследствии опубликованном в его биографических материалах, архимандрит Порфирий сделал ряд критических замечаний в адрес

современных ему церковных деятелей из Константинопольской Церкви. «Не могу умолчать о том, что утешительно было при сличении нынешнего печатного греческого текста Ветхого и Нового Завета с пергаинными наилучшими рукописями десятого, одиннадцатого и следующих веков увериться в неизменности сего текста в течение осьми столетий», — так начинает архимандрит Порфирий свое сообщение. Далее он повествует о том, что им было предпринято сравнение древних рукописных и новых печатных Миней, и он выявил в них много различий. «Прискорбно было узнать, — продолжал архимандрит Порфирий, — что нынешние греческие минеи (не четьи) индее не сходны ни с древними рукописными, греческими же, ни с нашими печатными минеями, потому что в наши дни переправлены и дополнены по благословию цареградских патриархов. Я не поборник строжайшего единства священных песнопений во всей Православной Церкви, потому что не дерзаю стеснять ничьего дара извитийствования прошений и молений и благодарений Богу, но жалею о том, что цареградские патриархи не уведомляют Святейший Синод наш об исправлении и изменении своих церковных книг, жалею, потому что их свобода в этом деле и наша церковная стереотипность могут когда-нибудь встретиться грозно» [394].

Другой важной находкой, позволившей архимандриту Порфирию сделать существенные открытия в области византийской гимнографии, была рукопись, обнаруженная им в Эсфигменском книжном собрании — так называемый «Эсфигменский стихирарь», изучению которого русский ученый уделил большое внимание. «“Эсфигменский стихирарь”, на весь год, написан на пергаменте в 5 вершков длины и 4 ширины, мелким, но весьма четким почерком, в начале XI в., — писал архимандрит Порфирий. — Эта рукопись, указывающая имена стихирарных пиитов над сочиненными ими песнопениями, есть необыкновенная редкость. Я называю ее прекраснейшим топазом афонским. Вся она рассмотрена и переписана мною сокращенно; а некоторые стихиры, особенно монахини Икасии, перебелены целиком. Без этой рукописи нельзя обойтись при сличении и оценке всех прочих стихирарей» [395].

Продолжая обзор трудов архимандрита Порфирия в области исследования истории византийской гимнографии, необходимо сказать несколько слов о тех практических шагах, которые он предпринял, когда вернулся на родину и, будучи уже в сане епископа Чигиринского, обосновался в Киеве. О своих намерениях в области церковного пения, которые епископ Порфирий не мог долгое время осуществить, он сам пишет следующее: «Большого труда стоило мне приобретение верных сведений как о стихирарных пиитах и из поэзии, так и о песнотворцах. Я трудился как рудокоп, ищущий дорогих камней; но чем более трудился, тем более желал выучиться петь по мудреным знамениям греческим, дабы эти знамения переложить на обычные у нас итальянские или церковнообиходные ноты. Однако усиленные занятия мои в книгохранилищах и архивах восточных монастырей отвлекали меня от изучения греческого пения, так что и напрасно возил с собою растрованные для нот листы» [396].

Весьма символично, что библиографические изыскания и помогли ему впоследствии снова вернуться к этой теме, но уже на более высоком научном уровне. «Когда же время ученых занятий моих на Востоке уже приближалось к желанному концу (1861 г.), — продолжал архимандрит Порфирий, — тогда подслужилось мне счастье, то счастье, которое выражается поговоркой, — на ловца и зверь бежит, — и неожиданно на книжной полке Синаеджуванийского подворья в Каире указало мне певческие рукописи одного и того же содержания, в которых греческие песнопения переложены на наши партесные, или, как я сказал выше, церковнообиходные ноты... Оказалась церковная музыка, чисто греческая, которую я многократно слышал в греческих церквах. Счастливая находка эта приобретена мною. Рассмотрев ее, я не нашел в ней никакой приписки и времени и места происхождения ее, но судя по свежести ее и по очертанию партесных нот, догадывался, что переложение греческих песнопений на наши ноты сделано было в конце прошлого (XVIII в. — *Авт.*) столетия в богоспасаемом Киеве, где находился принадлежащий Синаю монастырь Екатерининский. По всей вероятности, обучавшийся тогда в Киевской Духовной Академии иеромонах

Константий, впоследствии архиепископ Синайский и патриарх вселенский, по просьбе академических наставников сделал переложение, о котором идет речь. Но как бы то ни было, а теперь греческая церковная музыка — не тайна для меня...» [397].

Но епископ Порфирий не ограничился чисто кабинетным изучением найденных им рукописей. Он хорошо понимал важность возрождения песнопений, мелодий, которые слышались под сводами древних киевских храмов в те времена, которые отстояли от времени крещения Киевской Руси всего лишь на несколько десятилетий. Поэтому он предпринял практические шаги по возрождению древних церковных песнопений в столице древнего русского государства. «Теперь и петь мы умеем по-гречески, и хорошо поймем, какое “изрядное осмогласие” и какое “трисоставное сладкогласование и самое красное демественное пение” принесено было в Киев при великом князе Ярославе Владимировиче в 1051 году, — писал епископ Порфирий. — “Изрядное осмогласие” — это пение всего, что поется в церкви, на 8 гласов; “Трисоставное сладкогласование” — это сочинение мелодий, соответствующих трем составам, или способностям нашей души, уму, сердечному чувству и воле; “демественное пение” — это пение доместика, то есть главного певца, обладающего самым лучшим голосом, пение с многочисленным хором, голосящим одну ключевую ноту. Замечательно, что я спустя 814 лет после 1051 года возобновил в Киеве то пение, которое при Ярославе введено было греческими певцами, пришедшими туда из Константинополя» [398].

Обзор деятельности архимандрита Порфирия в Эсфигменовом монастыре будет неполным, если не упомянуть о том, что в рукописном наследии русского ученого, переданном после его кончины по завещанию в Российскую Академию наук, содержались ценные материалы, имеющие отношение к этому афонскому монастырю. В 1-й книге «Афонских актов» (всего 4 рукописных книги) архимандрит Порфирий поместил «архив Эсфигменова монастыря», занимающий 93 листа (ст. 3—187), на которых изложено 47 греческих актов, причем некоторые из них были даны монастырю византийскими императорами Андроником и Иоанном Палеологами [399] и сербским царем Стефаном Душаном (2) и Патриархами Иоанном Гликой, Кириллом (1814 г.) и Григорием (1819 г.).

Кроме этого здесь находились копии славянских актов, а именно: сербского деспота Юрия Бранковича (1), княжны Ангелины (1499 г.), Печского патриарха Паисия (1633 г.) и 2 грамоты царя Алексея Михайловича 1656 г. по подлинникам, хранящимся в монастыре [400].

Сведения о содержании эсфигменского рукописного собрания можно почерпнуть из воспоминаний архимандрита Антонина (Капустина), который смог попасть в книгохранилище обители и наблюдения которого весьма ценны для изучения церковной истории. Архимандрит Антонин, подобно своему знаменитому предшественнику — архимандриту Порфирию, также сумел обнаружить в эсфигменских рукописях ряд ценных сведений, относящихся к богослужебной практике Православной Церкви. В отношении двух из таких литургических манускриптов архимандрит Антонин писал: «Между свитками мы нашли одну печатанную на пергамене, что мне показалось немалой радостью. Ни года, ни места печати, впрочем, не обозначено. Другая — тоже на пергамене, рукописная, 6841 (1306) года (с последованием литургии. — *Авт.*) святителя Иоанна Златоуста. Отличается от множества других, ей подобных тем, что имеет в себе некоторые подробные указания богослужебной практики, обыкновенно опускаемые в греческих служебниках, и, в частности, довольно обстоятельно изложенный ход святой Проскомидии. Ради редкости, с литургии будет сделан фотографический снимок» [401].

Фотографический снимок с рукописи, отмеченной архимандритом Антонином, был сделан в том же 1859 году П. И. Севастьяновым, поработавшим в эсфигменской библиотеке. Фотографические снимки с 9 листов этой рукописи впоследствии оказались в составе рукописного наследия П. И. Севастьянова, поступившего после его кончины в государственное собрание [402]. Помимо этих снимков в состав рукописного наследия русского ученого вошли еще несколько десятков фотографических снимков, сделанных им в эсфигменской библиотеке [403].

Следует отметить, что фотографические снимки, сделанные П.И. Севастьяновым в Эсфигмене, это лишь малая часть того, что поступило после его кончины в государственные собрания. В 1880 г. исследователь Т. Флоринский сообщал об этом печальном обстоятельстве, отмечая, что еще в 1859 году в Святейшем Синоде была организована выставка фотографий с древних афонских актов, привезенных П.И. Севастьяновым со Святой Горы. В числе прочих там было представлено 15 актов Зографа, 36 актов Эсфигмена, 26 актов Хиландара, 4 акта Ивера, 12 русских актов Хиландара. Отметив далее, что «относительно снимков Зографских, Хиландарских и Иверских нельзя сказать определенно: были ли между ними такие, которых бы не было в нынешних собраниях Публичной библиотеки и Румянцевского музея. И если были, то какие именно», — Т. Флоринский далее продолжает: «Несомненно верно только то, что ни одного из 36 снимков с актов Эсфигмена нет ни в том, ни в другом общественном книгохранилище. Но и этого одного факта достаточно для признания важного значения за скрытым неизвестно где частным собранием П.И. Севастьянова. Нельзя не пожалеть еще раз, чтобы это собрание стало как можно скорее достоянием науки» [404].

Выше уже отмечалось, что ряд рукописей Эсфигмена имеет большое значение для изучения литургики, на что обращали внимание такие русские ученые, как архимандрит Порфирий (Успенский) и архимандрит Антонин (Капустин). И в более позднее время эсфигменскими литургическими свитками занимались известные русские специалисты в области литургики, к числу которых относится Н.Ф. Красносельцев. Те рукописные памятники, которые Н.Ф. Красносельцев издал в книге под названием «Материалы для последования литургии святого Иоанна Златоуста» (Казань, 1889), относятся к тому периоду, когда начали составляться подробные уставы литургии и когда появился тот общераспространенный устав, который, заменив древние, краткие редакции, определил тот вид чинопоследования литургии, который вскоре получил всеобщее распространение и употребляется в настоящее время. Этот устав принадлежит Константинопольскому патриарху Филофею (XIV в.), составившему его в бытность игуменом Лавры святого Афанасия на Афоне [405].

Для публикации Последования облачения и проскомидии (XIII век) Н.Ф. Красносельцев имел в своем распоряжении 2 рукописных текста: афонского Свято-Пантелеимоновского монастыря (Руссик) и Эсфигмена. Интересно отметить, что список с эсфигменовской рукописи был сделан для Н.Ф. Красносельцева другим русским литургистом — А.А. Дмитриевским во время его пребывания на Афоне в 1887 году, с пергаментного свитка, хранившегося в эсфигменовской библиотеке.

Эсфигменовский список имеет точную дату — 1306 год, и до определенного времени был известен в русских научных кругах по сообщению архимандрита Порфирия (Успенского), который в своем сочинении «Первое путешествие в афонские монастыри и скиты» (часть II, с. 449) указывал на этот манускрипт как на древнейший датированный устав проскомидии, содержащий в себе ясное указание на пятипросфорие; об этом же сообщил архимандрит Антонин (Капустин) [406]. С этой рукописи были сделаны фотографии П. И. Севастьяновым, но эти снимки охватывали незначительную часть текста и были годны скорее для палеографических целей.

Заканчивая краткий обзор истории эсфигменовского рукописного собрания, следует отметить, что в настоящее время библиотека монастыря насчитывает 372 рукописи; 75 из них написаны на пергаменте и многие богато иллюстрированы. Здесь также имеется около 2-х тысяч печатных книг и еще 6 тысяч — на втором этаже северного крыла здания [407].

Кастамонит

Кастамонит — это одна из самых живописно расположенных обителей Святой Горы. Монастырь удален от моря и находится в глубине афонского полуострова; обитель посвящена памяти первомученика Стефана.

Говоря о рукописном наследии Кастамонита, необходимо подчеркнуть, что небольшой его архив содержит интересные материалы для истории как греческой, так

и русской культуры XV—XVI вв. Это можно показать на примере одного документа, описанного греческим исследователем Н. Икономидисом в 1970 году и впервые изданного им в IX томе «Архивов Афона» (№ 1) [408]. Этот документ является копией XVI в., снятой с изданного в марте 1047 года акта прота Феофилакта, которым монах Арсений утверждается как владелец и игумен монастыря святого Антония Неакиту. Исключительный интерес представляют строки 26—27 этой копии, из которых можно узнать, что древний документ был скопирован по просьбе насельников Кастамонита в 7021 (1512/1513 гг.) монахом Ватопедского монастыря Максимом. Возникающее сразу же предположение о том, что переписчик кастамонитского документа — знаменитый Максим Грек, подтверждается анализом его почерка [409]. Косвенным доказательством в пользу правильности этой идентификации могут служить следующие слова из приписки преподобного Максима Грека в кастамонитском документе: «Там же, где из-за порчи оригинала образовались пропуски и нарушилась последовательность текста, оставлено соответствующее место» [410].

«Текст акта 1047 года, — пишет современный исследователь, — был особенно важен в решении возникшего в 1512/1513 гг. спора о владениях Кастамонитского и Зографского монастырей. И поэтому изготовление точной копии этого документа было поручено человеку, который был известен на Афоне как книгописец, филолог, издатель текстов и писатель и который мог прочесть и бережно скопировать древний и к тому же плохо сохранившийся оригинал» [411]. Можно с уверенностью предполагать, что в хранилищах Святой Горы имеются еще и другие невыявленные следы активной литературной и книгописной деятельности преподобного Максима Грека. Копия документа 1047 года, изготовленная «ватопедским монахом Максимом» в 1512/1513 гг., — это, по-видимому, первый известный афонский автограф преподобного Максима Грека [412].

Знакомство русских людей с Кастамонитской обителью в послемонгольскую эпоху относится к началу XVI века. В рукописном житии святого Саввы Сербского в главнии сказано: «В лето 7025 (1517) генваря в 14-й день, пришел от Святой Горы старец Исаия и принес к государю и великому князю житие святого Саввы Сербского». От старца Исаии русские христиане получили, по-видимому, впервые (после взятия Константинополя турками в 1453 году) довольно подробные сведения об Афонской Горе, сношения с которой были прерваны сперва татарским игом, тяготевшим над Россией, а потом турецким игом, заслонившим Восток от России [413]. В житии святого Саввы перечисляются святогорские монастыри и среди них — «монастырь Костаманид, церковь первомученика Стефана, а братии в нем 90 человек» [414].

Во второй половине XVII века литературные связи Кастамонита с Россией упрочились, но случилось это по довольно необычной причине. В конце 1663 года кастамонитский архимандрит Феофан Сербин, прибывший в Россию, был заточен по указу царя Алексея Михайловича в Кириллов монастырь. По мнению русского исследователя архимандрита Леонида (Кавелина), этот кастамонитский Феофан Сербин был тот самый архимандрит Феофан, который 20 июля 1661 года привез в Москву, а затем, 16 октября 1662 года в Воскресенский монастырь икону греческого письма, копию с чудотворной иконы Хиландарского монастыря Божией Матери «Троеручицы». В Воскресенском монастыре он был принят с большой честью, что его и погубило. В декабре 1663 года по указу царя Алексея Михайловича он был сослан в Кирилло-Белозерский монастырь за самовольное сношение с опальным патриархом Никоном, где и пробыл до конца Московского собора 1666—1667 гг. [415].

Кастамонитский архимандрит Феофан известен в древней русской письменности как автор «Рассказа о святогорских монастырях» (1663—1666), а также как переводчик на русский язык надписи, сделанной на Псалтири преподобным Максимом Греком. Эта рукописная Псалтирь (1540 г.) в конце XVIII века попала в Новгородский Софийский собор, а в 1850 г. — в собрание Санкт-Петербургской Духовной Академии, в составе которого и перешла впоследствии в рукописное собрание Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина [416]. В этой рукописи (Софийское Собрание. № 78) на листе 158 об. находится следующая запись кастамонитского архимандрита Феофана:

«Толкование подписи Максима Грека и святогорца инока обители Ватопедския. Написана сия Псалтирь во граде Твери рукою и болезнию монаха некоего святогорца монастыря Ватопедского, именем Максима, во время убо оно текущи лету седьмой тысящи наверхшаемой, умолением Вениамина благоговейного иеродиакона и священнных риз хранителя боголюбивого епископа Тверского господина Акакия, чтушии не зазрете осудительно... От тоя же святой горы Афонской преложиша от греческого языка на славянский Феофаном архимандритом Кастамонитова монастыря в лето 1665-е. Ибо аз в заточении сый томуже подражателе иже исписал Псалтирь сию, Бог да упокоит душу его в царствии своем во веки веков. Аминь» [417]. Эта же Псалтирь преподобного Максима Грека послужила архимандриту Феофану Сербину при изготовлении им своего греческого списка Псалтири [418].

В середине XVII века, посланный на Афон за греческими книгами Арсений Суханов вывез из Кастамонита 8 рукописей [419]; к этому времени монастырь еще располагал значительным рукописным собранием, но в следующем, XVIII столетии, количество рукописей резко сократилось. О причине этого уменьшения рукописного собрания Кастамонита говорит Василий Григорович-Барский, побывавший в этой обители в первой половине XVIII века: «Книг же тамо в то время излишних учительных не баше, точию место иногда бывшей библиотеки, и в ней малья некия останки; егда бо монастырь обниша, тогда и книги расточишася» [420].

О численности монашеской братии, жившей в Кастамоните во второй половине XVIII века, можно узнать из рукописи русского паломника Игнатия: «Монастырь, именуемый Кастамонит, построен в горах. Стены каменные, кельи в три жилья; церковь архидиакона Стефана, начальнейший игумен, братии состоит до 40 человек, питаются милостыней» [421].

В сообщении отца Игнатия ничего не говорится о национальном составе иночествующей братии, но эти сведения можно почерпнуть из сочинения русского инока Парфения (Аггеева), побывавшего на Афоне в 1841 году: «Монастырь Кастамонит, во имя святого первомученика Стефана. Монастырь общежительный, стар и ветх, — писал инок Парфений, — Святой Горы отцы всегда предлагают русским, чтобы вошли в него жить и взяли под свое покровительство. И ежели бы взяли его русские, то поправили бы его, и можно было бы много из него добра сделать. Я от многих слышал, — продолжал инок Парфений, — что его выстроили сербские цари славянского языка и завешали, чтобы греки в нем не жили, а проживали бы в нем всегда монахи славянского языка. Поэтому теперь греки в нем немногие живут и ничего в нем не поправляют, оттого многое разрушается. Но русские еще теперь нужды не имеют, потому что все помешаются в русском монастыре святого великомученика Пантелеимона. А когда русские умножатся, тогда могут взять в заведование и этот монастырь. Кастамонит стоит в самом тихом и безмолвном месте, при больших водах. Ниоткуда его не видно, и никто мимо него не проезжает, разве кто нарочно захочет заехать» [422].

В 1858 году в Кастамоните с успехом поработал прибывший из России на Афон П.И. Севастьянов. В кастамонитском книгохранилище П.И. Севастьянов сделал фотографические снимки с некоторых славянских и молдавских рукописных актов. К сожалению, не все фотографии сохранились после возвращения П.И. Севастьянова из экспедиции на Афон. И среди утраченного, по-видимому, были и кастамонитские материалы. Тем не менее есть сведения о 5 фотографиях древних грамот, вошедших в состав архива, оставшегося после кончины П.И. Севастьянова. Кроме перечисленных грамот, П.И. Севастьянов сделал здесь также ряд снимков с листов пергаментного Евангелия-апракоса (всего 10 листов), датированного 6541 (1033) годом [423]. Этой древней рукописи в скором времени пришлось совершить путешествие из Кастамонита в Россию. Архимандрит Кастамонитского монастыря грек Симеон, прибывший в Россию в 1864 году за сбором для своего монастыря, «в чувстве признательности за разрешение Святейшим Синодом сбора подаваний в России на построение полуразрушенных зданий в означенном Костомонидском монастыре» [424], преподнес через высокопреосвященного митрополита Исидора эту драгоценную

книгу в дар Святейшему Синоду, который препроводил ее в Духовно-учебное управление для отсылки в Санкт-Петербургскую Духовную Академию в ее библиотеку (Отношение Духовно-учебного управления от 27 февраля 1865 г. за № 622). Благодаря этому академическая библиотека обогатилась драгоценнейшим письменным памятником древности, который в ее богатом собрании рукописей занимал первое место между другими по древности рукописными памятниками [425].

Датировка этого рукописного памятника была установлена по следующим данным: на обороте предпоследнего (397-го) листа сохранилась следующая надпись по-гречески: «Окончено в месяце декабре 30-го, индикта 2-го, в лето 6542 при царе Романе» [426] (30 декабря 1033 года). Из академической библиотеки это Евангелие вскоре перешло на хранение в Музей церковных древностей при Санкт-Петербургской Духовной Академии, учрежденный в конце 1870-х гг. В 1872 году один из студентов Духовной Академии написал кандидатское сочинение об этом Евангелии [427]. Впоследствии это Евангелие перешло на хранение в Публичную библиотеку им. Салтыкова-Щедрина и находится в ее греческом рукописном собрании [428].

Заканчивая краткий обзор архива Кастамонитского монастыря, необходимо отметить, что за последние десятилетия не наблюдалось прироста числа рукописей его книгохранилища, но некоторые из них были даже утрачены. Если в 1880 году Спиридон Ламброс выявил здесь 111 греческих рукописей, то на сегодня в этой обители имеется лишь 110 рукописей (в том числе и несколько славянских), из которых 14 написаны на пергаменте. Но хотя здесь имеется относительно скромное число древних манускриптов, это не снижает научной ценности этого собрания, поскольку, как было показано выше, некоторые из них имеют интересную судьбу, прямо относящуюся к истории развития русско-афонских церковно-литературных связей.

Заключение

Тема, посвященная афоно-русским церковно-литературным связям, неисчерпаема. Достаточно привести еще несколько имен и фактов, чтобы убедиться в этом.

На Афоне занимались списыванием книг русские монахи Досифей, игумен Печерский; Митрофан Бывальцев; Иона, игумен Угрешский. Из переводчиков, работавших на Афоне, известен иеромонах Исаия, который в 1371 году перевел с греческого на славянский язык сочинения Дионисия Ареопагита с толкованиями Максима Исповедника; в 1399 году монах Иоанн перевел «Плены Иерусалима» и книгу Иосифа Матафиева; Венедикт и Иаков (1426) перевели ряд бесед святителя Иоанна Златоуста.

На Афоне для сербов поработал в первой половине XVI века святогорский протоиерей Гавриил (Мстиславич), русский по происхождению. Он перевел на сербский язык с греческого «Историю монашества на Афоне», написал Житие Нифонта, на сербском языке вел переписку с венгерским королем Иоанном Заполей, славянином по происхождению [429].

Еще раз можно упомянуть о том, что афонские насельники, в свою очередь, обогатились церковным литературным наследием Православной России. Это видно даже по содержанию каталога афонских греческих рукописей, составленному в 1880 году С. Ламбросом. Помимо проповедей древнерусских церковных витий, в своем большинстве греков по происхождению, в описании С. Ламброса есть, например, упоминание о произведении русского писателя: это проповеди архиепископа Иннокентия Харьковского в списке с печатного издания, вышедшего в Афинах в 1847 году в переводе Александра Скарлатовича Стурдзы, по происхождению грека, нашедшего в России приют и признание своих литературных заслуг [430].

Можно также отметить, что афоно-русские литературные связи имели свое влияние не только на развитие церковно-исторических и богословских наук, церковного пения в России, но также оказали благотворное воздействие в сфере иконописи. Примером тому может служить одна из древних рукописей, написанная по-гречески и озаглавленная «Толкование о живописи». В 1839 году она стала известна западному археологу Дидрону, когда ему подарил эту рукопись инок Иоасаф. Этот сборник был составлен пустынно-

ком Дионисием с его учеником Кириллом около 1458 года. Дионисий изучил иконописную науку в Солуни (Фессалониках), где работал ранее один из великих византийских мастеров церковной живописи Мануил Панселин, живший в XIII веке и трудившийся в украшении храмов на Афоне. Сам подлинник рукописи, содержащий свод правил иконописи, был напечатан в Афинах в 1853 году, а затем был сделан и русский перевод, опубликованный в 1868 году в «Трудах Киевской Духовной Академии» [431].

«Как древле, так и теперь в пустынных келиях шествуют по стезям этих сохранившихся рукописных правил, наставляющих иноков Святой Горы во всех случаях и потребностях священного иконописания, многие и наши русские безмолвники и самые строгие подвижники-иконописцы, — писал русский исследователь по поводу этой книги. — Работу их можно видеть повсеместно в России, доставляемую через посредство богатых монастырей. Снабжая таким образом православный русский народ иконами искусного древнего афонского письма., эти трудолюбцы заслуживают благодарности от своих соотечественников, так как, благодаря их деятельности и строгой иноческой ревности к древлевизантийским иконописным заветам, они тем самым сберегают в незабытом достоинстве сей уцелевший драгоценный памятник древле-православного художественного иконописания грядущему поколению» [432].

Влияние Афона на развитие русского религиозного образования в средневековый период трудно переоценить. В то время расадниками просвещения на Руси были монастырские обители. «Во всей Московии, — отмечал один из иностранных авторов того времени Кобенцель (1576), — нет школ и других способов к изучению наук, кроме того, что учатся в обителях». В то время, когда Россия находилась под культурным влиянием Византии и монастыри формировали духовное развитие общества, отсюда распространялась византийская образованность в России; это влияние осуществлялось книжным путем, так как монастыри сосредоточили в своих стенах богатые библиотеки. В числе монастырских занятий постоянно практиковалось переписывание книг. «Как корабль без гвоздей не составляется, — говорили в то время, — так и инок не может обойтись без чтения книг» [433]. Это образное сравнение — одно из многих, бытовавших в средневековой Руси. Можно привести еще одно суждение о важности духовного просвещения, записанное всего лишь спустя несколько десятилетий после Крещения Руси: «Аще бо кто поищети в книгах мудрости прилежно, то обрящети великую пользу души своей; аще бо книги часто чтет, то беседует с Богом, или святыми мужи; почитая пророческие беседы, и евангельские учения и апостольские, жития святых отец, восприимлет душа великую пользу» [434].

Заканчивая обзор истории рукописных собраний святогорских книгохранилищ, можно привести слова, сказанные одним из русских исследователей в начале нашего века. Они были написаны перед самым началом первой мировой войны; этот исследователь был, по-видимому, последним русским ученым, которому удалось провести изыскания в афонских библиотеках до того, как Афон на долгие годы оказался оторванным от России. В связи с этим слова, приведенные ниже, не потеряли своей актуальности на сегодняшний день, и они могут служить руководством каждому церковному исследователю из нашей страны, которому посчастливится продолжить работу русских ученых по изучению рукописного наследия Святой Горы. «Необозримое поле деятельности представляют собой не разработанные еще первоисточники богословской науки, — писал иеромонах Пантелеимон (Успенский) в 1913 году. — Возьмем, например, область творений святоотеческих, являющихся основой православного богословия. Весьма многие отцы, особенно позднейшего периода, до сих пор не переведены на русский язык, и не только второстепенные и малоизвестные, но даже такие выдающиеся и глубоко оригинальные богословы и борцы за Православие, как, например, святой Максим Исповедник, святитель Григорий Палама и другие. Мало того, в пыли древних библиотечных хранилищ можно найти много неизданных святоотеческих материалов и даже совершенно неизвестных... В интересах Православной Церкви и ее богословия, — продолжал иеромонах Пантелеимон, — не упускать тех драгоценных библиотечных сокровищ, которые находятся в руках православных.

В этом отношении первое место, несомненно, принадлежит библиотекам Афона. В течение многих веков скоплялись там те древние рукописные и книжные материалы, которые почти нерушимо хранятся в древних афонских монастырях» [435].

И действительно, несмотря на постоянные утраты, которым подвергались афонские книгохранилища с давних времен, несмотря на частые пожары, опустошавшие огромные библиотеки, несмотря даже на еще более разрушительное действие человеческого заблуждений, книжные богатства Афона громадны даже теперь, в начале XXI века. И в этом — неоценимая заслуга афонских насельников, которые не только являют своим примером образ истинной монашеской жизни, но также сохраняют древние рукописи, в которых заключен духовный опыт многих поколений известных подвижников и аскетов, живших как на Афоне, так и за его пределами.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. РГБ, Рум. № 264. Л. 133 об.—134.
2. *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 195.
3. Там же. С. 195.
4. *Kadas Sotiris.* Mount Athos. Athens, 1979. P. 31.
5. Пешехода Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 605.
6. *Стадницкий А. Г.* Дневник студента-паломника на Афон. Киев, 1886. С. 87. См. также: *Сергиевский Н.* Святая гора Афонская. М., 1899. С. 103.
7. Цит. по: *Леонид (Кавелин), архимандрит.* Историческое описание сербской царской Лавры Хиландаря и ее отношения к царству Сербскому и Русскому. М., 1868. С. 106.
8. В настоящее время этот список от 1585 г. хранится в Хиландарском монастыре (кодекс № 280). Там же сохраняется русский извод труда Иосифа Флавия (кодекс № 281, третья четверть XVI в.) и позднейшие списки.
9. *Григорович В. И.* Изыскания о славянских апостолах, произведенные в странах европейской Турции. ЖМНП. 1847. Ч. 53. С. 13.
10. *Григорович В. И.* Изыскания о славянских апостолах... С. 13.
11. *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 26—27.
12. См. например, в *Curson Robert.* Besuche in der Klostern der Levante. Zweite Ausgabe. Leipzig, 1854.
13. *Порфирий (Успенский), епископ.* Книга бытия моего. Т. VII. СПб., 1901. С. 184.
14. Цит. по: Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. 1. СПб., 1910. С. 745—746. (Письмо графу А. П. Толстому от 27 ноября 1858 г.).
15. По замечанию архимандрита Порфирия (с. 748), Лукиан в III веке предпринял труд вновь сверить греческую Библию с имевшимся у него еврейским текстом, и его исправленный перевод был принят всеми Восточными Церквями еще в царствование императора Константина Великого. (Материалы для биографии... С. 748).
16. Там же. С. 747—748. (Письмо графу А. П. Толстому от 27 ноября 1858 года).
17. Цит. по: *Черкасов И. З.* Глас с Востока о святых местах Афона и Иерусалима. Ч. 1. Киев, 1895. С. 228.
18. Напечатан в ЖМНП. 1847. Ч. 55, отд. II. С. 24—74.
19. См.: *Kadas Sotiris.* Mount Athos. Athens, 1979. P. 33.
20. Путеводитель по Святой Горе Афонской и указатель ее святынь и прочих достопамятностей. СПб., 1854. С. 39.
21. *Сергиевский Н.* Святая гора Афонская. М., 1899. С. 71.
22. См.: *Яцимирский А. И.* Григорий Цамблак. СПб., 1904. С. 33.
23. Там же. С. 33.
24. РГБ, ф. 214, Оптина пустынь. № 462. См.: *Леонид (Кавелин), архим.* Обзорение рукописей и старопечатных книг в книгохранилищах монастырей, городских и сельских церквей Калужской епархии. М., 1865. С. 67—69.
25. *Горский А. В.* О сношениях Русской Церкви со Святогорскими обителями до XVIII столетия. Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. М., 1848. С. 137.
26. Рукопись находится в РГБ, собрание Е. Е. Егорова. № 543.
27. Цит. по: *Розов Н. Н.* Книга в России в XV в. Л., 1981. С. 45.
28. Послание владыки Нила князю Георгию Ивановичу. Находится в сборнике Центрального Государственного архива древних актов, в собрании Мазурина (ф. 196. № 642).
29. См.: *Брюсова В. Г.* Тверской епископ грек Нил и его послание князю Георгию Ивановичу. ТОДРЛ. № 28. С. 181.
30. Там же (приложение к статье). С. 187.

31. Там же.
32. Там же.
33. По данным, содержащимся в исследовании Фонкича Б. Л. «Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв.» (М., 1977. С. 69), на 1653 год в Москве находилось всего 27 греческих рукописей, 4 — в Кирилло-Белозерском монастыре и 1 — в Новгороде.
34. Цит. по: *Белокуров С.* Собрание Патриархом Никоном книг с Востока. М., 1882. С. 17.
35. Напечатана в: «Временник общества истории и древностей». № 15. 1852. С. 117.
36. *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 96.
37. Там же. С. 6.
38. *Белокуров С.* Собрание Патриархом Никоном... С. 47.
39. Там же. С. 48.
40. *Давыдов В.* Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах, в Греции, Малой Азии и Турции в 1835 году. Ч. II. СПб., 1840. С. 154.
41. *Кондаков Н. П.* Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 16—17.
42. *Дестунис Г. С.* О каталоге греческих афонских рукописей, составленном летом 1880 г. ЖМНП. 1881. Ч. 213. С. 164.
43. *Дмитриевский А. А.* Библиотеки рукописей на Синае и Афоне под пером профессоров-палеографов В. Гардгаузена и С. Ламброса. ТКДА. 1889. Декабрь (№ 12). С. 532.
44. *Диль Шарль.* Основные проблемы византийской истории. Пер. с франц. М., 1947. С. 168.
45. См.: *Kadas Sotiris.* Op. cit. P. 39—40.
46. *Леонид, архимандрит.* Историческое описание сербской царской Лавры Хиландаря. С. 125.
47. *Порфирий (Успенский), епископ.* Афонские книжники. М., 1833.
48. *Лопарев Х. М.* Краткий отчет о поездке на Афон летом 1896 года. СПб., 1897. С. 31.
49. *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 21.
50. См.: *Kadas Sotiris.* Op. cit. P. 40—41.
51. См. *Вздорнов Г. И.* Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV—XV вв. ТОДРЛ. № 23. Л., 1968. С. 177—178.
52. См.: *Синицына Н. В.* Послание Максима Грека Василию III об устройстве афонских монастырей (1518—1519) // Византийский временник. Т. 26. М., 1965. С. 117.
53. Цит. по: *Белокуров С.* О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898. С. 199.
54. См.: *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 80.
55. См.: *Сперанский М. Н.* Из истории русско-славянских литературных связей X—XV вв. М., 1960. С. 178—179.
56. См.: *Макарий (Булгаков), архиепископ.* История Русской Церкви. Т. VI. СПб., 1870. С. 160—161.
57. Эта рукопись была передана из книгохранилища Воскресенского монастыря в Государственный Исторический музей.
58. Напр., см.: *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969; *Терещенко Г.* О трудах Максима Грека. ЖМНП. 1834. Ч. III. № 8. С. 243—278 и ряд других.
59. См.: *Иванов А. И.* Указ. соч. С. 34.
60. Там же. См. перечень этих трудов.
61. См.: *Иванов А. И.* Цит. соч. С. 26.
62. В настоящее время этот сборник находится в собрании рукописей Государственного архива Ярославской области (№ 1265). См.: Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 356. См. также: Лингвистическое источниковедение. М., 1963. С. 148—152.
63. а) «О святогорском монастыре зовемъ Иверской, в нем же Церковь Успение Пречистыа»; б) «Сие же о другом монастыре Святогорском еже есть Ватапеди».
64. *Новосадский И. В.* Возникновение печатной книги в России в XVI в. Иван Федоров первпечатник. Сборник. М.—Л., 1935. С. 54—55.
65. Пешехода Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 633.
66. См.: *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 83.
67. *Стадницкий А. Г.* Дневник студента-паломника на Афон. Киев, 1886. С. 126.
68. *Никанор, епископ Смоленский и Дорогобужский.* Воспоминания о Святой Земле и Афоне. СПб., 1898. С. 86.
69. *Черкасов И. З.* Глас с Востока о святых местах Афона и Иерусалима. Ч. 1. Киев. 1895. С. 216.
70. См.: *Григорович В. И.* Цит. соч. С. 54.
71. Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. 1. СПб., 1910. С. 209. (Письмо к К. С. Сербиновичу).
72. Цит. по: *Кондаков Н. П.* Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 7—8.
73. *Шаратов С. Ф.* Сочинения. Т. 2. СПб., 1892. Глава: Десять дней на Афоне. С. 146—147.

74. *Лопарев Х. М.* Краткий отчет о поездке на Афон летом 1896 г. // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. Февраль, 1897. С. 26—28.
75. См.: *Kadas Sotiris*. Mount Athos. Athens, 1979. P. 47.
76. История афоно-грузинских литературных связей обстоятельно изложена в работе: *В.А. Никитин*. Иверский монастырь и грузинская письменность // Богословские труды. № 23. М., 1982. С. 94—118.
77. *Порфирий (Успенский), епископ*. Второе путешествие по Святой Горе Афонской. М., 1880. С. 165.
78. См.: *Леонид (Кавелин), архимандрит*. Библиографические разыскания в области древнейшего периода славянской письменности IX—X вв. М., 1890. С. 9.
79. См.: *Кирион, епископ*. Культурная роль Иверии в истории Руси. Тифлис, 1910. С. 94.
80. Греч. дела архива Министерства иностранных дел. Кор. 55. № 10. Цит. по: *Фонкич Б.Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 88—89.
81. *Белокуров С.* Собрание Патриархом Никоном книг с Востока. М., 1882. С. 19.
82. См. подробную опись в: *Белокуров С.* Цит. соч. С. 20—21.
83. *Фонкич Б.Л.* Переводческая деятельность Евфимия Святогорца... С. 166.
84. Грамота Иверского монастыря от 7169 г., февраль 9, в греческих делах, карт. 55, № 10. Цит. по: *Белокуров С.* Цит. соч. С. 38.
85. *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII вв. Сводный каталог. М., 1958. С. 95. № 311. Цит. по: *Фонкич Б.Л.* Указ. соч. С. 127.
86. Цит. по: *Фонкич Б.Л.* Греческо-русские культурные связи... С. 214—215.
87. Там же. С. 215—217.
88. *Порфирий (Успенский), епископ*. Афонские книжники. М., 1883. С. 12.
89. «Мне было известно, — писал отечественный филолог, посетивший Святую Гору в 1969 г., — что в Иверском монастыре на Афоне хранилась рукопись “История русского народа”, доведенная до 1668 года. Позднее эта уникальная рукопись, составленная, возможно, по документам, также неизвестным науке, бесследно исчезла. В монастыре святого Пантелеимона о ней ничего не слышали». *Азарышев А.* Бесценные клады Афона. — Литературная газета, № 18, от 5 мая 1982 года.
90. Цит. по: *Лебедева И. Н.* Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы. Палестинский сборник. № 18 [81]. Л., 1968. С. 82. В этой работе приводится обстоятельный анализ деятельности Дионисия Святогорца в России. См. также: *Лебедева И. Н.* Списки хроники Псевдо-Дорофея в собраниях Советского Союза. Византийский Временник. Т. 26. М., 1965. С. 100—101.
91. Пешеходца Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 593.
92. *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 16.
93. Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. 1. СПб., 1910. С. 866—867. (Письмо князю С. Н. Урусову от 10 ноября 1860).
94. Там же. С. 769. (Письмо графу А. П. Толстому от 1 января 1859 г.).
95. Февраль день третий 1859 г. из Ивера послано письмо к графу Толстому о переводе Библии с греческого языка на грузинский афонским монахом Евфимием Торникием, в начале XI века, с приписанием греческого текста в этом переводе. — Книга бытия моего. Т. 7. СПб., 1901. С. 198.
96. *Порфирий (Успенский), архимандрит*. Четыре беседы Фотия, святейшего архиепископа Константинопольского. СПб., 1864. С. 51—52 (предисловие).
97. Там же. С. 52.
98. *Ламанский В. И.* Славянское житие Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. ЖМНП. 1904, январь. С. 165.
99. См.: *Kadas Sotiris*. Op. cit. P. 55.
100. *Патарая Г.* Неоткрытые острова сокровищ. — Литературная газета, № 43, от 21 октября 1981 года.
101. См.: *Гнатюк В.* Зносини украинцев из сербами в Збирнике в честь М. Грушевского. Львив, 1906. С. 392—393.
102. См.: *Адрианова-Перетц.* Древнерусские памятники в югославянской письменности. ТОДРЛ. № 19. М.—Л., 1963. С. 13—14.
103. *Лавров П. А.* Апокрифические тексты. СПб., 1899. С. 1—13.
104. См.: *Жуковская Л. П.* Изборник 1073 г. Судьба книги, состояние и задачи изучения // Изборник Святослава 1073 года. Сб. статей. М., 1977. С. 11.
105. Там же. С. 18.
106. См.: *Розов Н. Н.* Старейший болгарский Изборник и его русская рукописная традиция. ИЮЛЯ. XXVIII. 1969. С. 76—78.
107. См.: Первоначальный русский Номоканон. Одесса, 1869. С. 62—64.
108. См.: *Сперанский М. Н.* Из истории русско-славянских литературных связей X—XV вв. М., 1960. С. 32—33.

109. См.: Полный Православный энциклопедический словарь. Т. II. Б/г. СПб., (издание П. П. Сойкина). С. 1981 (статья о святом Савве (1169—1237)).
110. *Богданович Д., Джурич Я., Медакович Д.* Хиландар. Белград, 1978. С. 137.
111. Сербский государь Стефан Неманя (1159—1195) в 1195 г. по настоянию своего сына, святого Саввы, принял монашество с именем Симеона и удалился в Хиландар.
112. Цит. по Лаврентьевскому списку. Изд. 3-е. С. 152—153, под 1051 г.
113. Подробно см.: *П-ий М. П.* Иларион, митрополит Киевский, и Доментиан, иеромонах Хиландарский. Известия отделения русского языка и словесности АН. XIII (1908). С. 81—133.
114. См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусские памятники в югославянской письменности. ТОДРЛ. № 19. М.—Л., 1963. С. 8.
115. *Ягич В.* История сербско-хорватской литературы. Казань, 1871. С. 182.
116. См.: *Вздорнов Г. И.* Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV—XV вв. ТОДРЛ. № 23. Л., 1968. С. 183.
117. См.: *Леонид (Кавелин), архимандрит.* Цит. соч. С. 94.
118. См.: Три древних сказания о Святой Горе Афонской и краткое описание Святой Горы, составленное в первое посещение оной В. Барским (1725—1726). М., 1882. С. 8—10.
119. См.: *Слуховский М. И.* Из истории книжной культуры России. М., 1964. С. 32.
120. Там же. С. 33.
121. См.: *Каптерев Н.* Русская благотворительность монастырям Святой Горы Афонской в XVI, XVII и XVIII столетиях. ЧОЛДП, 1882, январь-апрель. Ч. I. С. 308.
122. См.: *Слуховский М. И.* Цит. соч. С. 33.
123. Там же. С. 35.
124. См.: *Тихомиров М. Н.* Исторические связи русского народа с южными славянами. Славянский сборник. М., 1947. С. 199.
125. Там же. С. 199.
126. Там же. С. 199.
127. См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Цит. соч. С. 13.
128. См.: *Богдарович Д. и др.* Цит. соч. С. 138.
129. Цит. по: *Белокуров С.* Собрание Патриархом Никоном книг с Востока. М., 1882 (оттиск из «Христианского чтения» в № 9—10 за 1882). С. 43—44.
130. Там же. С. 44.
131. Там же. С. 44.
132. См.: *Белокуров С.* Цит. соч. С. 45.
133. См.: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII столетиях. Л., 1977. С. 102.
134. Цит. по: *Державин А., протоиерей.* Четии-Минеи святителя Димитрия, митрополита Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник. Богословские труды, № 15. М., 1976. С. 127.
135. См.: *Яцимирский А. И.* Из истории славянской проповеди в Молдавии. СПб., 1906, С. 74—78, 99—109.
136. Цит. по: *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 82.
137. Пешеходца Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 651.
138. Там же. С. 653.
139. *Григорович В. И.* Очерк путешествия... С. 34—50.
140. Там же. С. 50.
141. Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. II. СПб., 1910. С. 175. (Письмо консулу Мустоксида от 22 апреля 1846 г.).
142. Материалы для биографии... Т. II. С. 177—178. (Письмо к К. С. Сербиновичу от 13 июля 1846 г.).
143. Там же. С. 240—241. (Письмо игумену Хиландарского монастыря от 8 апреля 1848 г.).
144. Там же. С. 241 (12 октября 1849 г. по той же просьбе архимандрит Порфирий направил хиландарским инокам второе письмо, где в общих чертах просил о тех же услугах. См.: там же. С. 290).
145. *Порфирий (Успенский), епископ.* Книга бытия моего. Т. VII. СПб., 1901. С. 175.
146. *Леонид (Кавелин), архимандрит.* Историческое описание Сербской Лавры Хиландаря и ее отношений к царствам Сербскому и Русскому. ЧОИДР, 1867, кн. 4.
147. Там же. С. 124.
148. Там же. С. 119—120.
149. *Mares F. V.* Prazska cast stioheraria Chilendarskeho. «Slavia», Praha, 1958, t. 27, ses. 4. S. 538—555.
150. Monumenta musica byzantinae. Ed. C. Heg. H. J. W. Tyllyard. E. Wellesz una cum Archimandrita Cryptaeferratae, praefatus est R. Jakobson. Copenhagen, 1957. Vol. 5. A. Sticherarium B. Hirmologium.

151. *Koschmieder E.* Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente. Lfgn 1—3. München, 1952—1958 (A-bh der Bayer. Akad. Der Wissenschaften, N. F.).
152. *Радоичич.* Ирмологий XII—XIII века. Београд, 1957.
153. *Богданович.* Каталог ирских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1958.
154. *Kadas Sotiris.* Op. cit., p. 61.
155. См.: *Богданович и др.* Хиландар. Београд, 1978. С. 138.
156. Послание Максима Грека Василию III. Цит по: «Византийский Временник» № 26, М., 1965. С. 131. (Текст публикуется по списку Новгородско-Софийского собрания рукописей Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина. Л., № 1498, лл. 289—305 об.).
157. Там же. С. 131.
158. Там же. С. 131.
159. Там же. С. 131.
160. Цит. по: *Фонкич Б. Л.* Греко-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977, С. 52. Краткое описание рукописи: Lambros Sp. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, vol. I. Cambridge, 1895, p. 426.
161. Там же. С. 52.
162. *Lascaris M.* Arsene Suchanov et les manuscrits de l'Athos. Un nouveau document (10 juin 1654). — Вуз. XXVIII, 1959, p. 543—545.
163. Цит. по: *Фонкич Б. Л.*, указ. соч. С. 76.
164. См. там же. С. 76—77.
165. *Белокуров С.* Собрание Патриархом Никоном книг с Востока. М., 1882. С. 27. (Оттиск из «Христианского чтения» № 9—10 за 1882 г.).
166. См.: *Фонкич*, цит. соч. С. 98.
167. Пешеходца Василия Григоровича-Барского Плаки Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие по святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 731.
168. Там же. С. 733.
169. Там же. С. 733.
170. Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, на Афонскую Гору, во Иерусалим, в Египет, в Александрию и в Аравию. // Православный Палестинский Сборник. Т. XII, вып. 3, СПб., 1891. С. 11.
171. *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 25.
172. *Гранстрем Е. Э.* Греческие рукописи ленинградских книгохранилищ. Вып. 3, «Византийский Временник», № 19, М., 1961. С. 227; См. также цит. соч. Вып. 4, «Византийский Временник», № 23, М., 1963. С. 191.; Вып. 5, «Византийский Временник», № 25, М., 1964. С. 200; Вып. 6, «Византийский Временник», № 27, М., 1967. С. 277.
173. *Дмитриев-Петкович К. П.* Обзор афонских древностей. Записки Императорской Академии Наук. Т. 6, кн. 1, приложение № 4, СПб., 1865. С. 43.
174. *Антонин (Капустин), архимандрит.* Заметки поклонника Святой Горы. Киев, 1864. С. 123.
175. См.: Отчет Русского Археологического института в Константинополе (РАИК) за 1895 год. В «Известия РАИК». Т. 1. Одесса, 1896. С. 1—29.
176. *Лопарев Х. М.* Краткий отчет о поездке на Афон летом 1896 года // Соображения Православного Палестинского Общества, февраль, 1897. С. 32. См. также: *Лопарев Х. М.* Житие св. Евдокима. ИРАИК. Т. XIII, София, 1908. С. 152. *Лопарев Х. М.* Описание некоторых греческих житий святых. Византийский Временник, № 4, СПб., 1897. С. 355.
177. *Иеромонах Пантелеимон (Успенский).* Из записок путешественника по Афону // Богословский вестник, 1915, январь. С. 97—98. (Изд. Московской Духовной Академии).
178. Там же. С. 98—99.
179. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Симеон Новый Богослов. 949—1022 гг. Париж, 1980. С. 8. (Скончался в 1985 г.; похоронен в Санкт-Петербурге).
180. *Kadas S.* Op. cit. P. 66—67.
181. *Kadas S.* Op. cit., p. 69.
182. См.: *Иван Дуйчев.* Образы на болгарин от XV в. във Флоренция. София, 1961. «Искусство», кн. 1. С. 22—27. См. также «Revue des «etudes byzantines», t. XIX, Paris, 1961, p. 333.
183. Три древних сказания о святой горе Афонской. М., 1882. С. 6.
184. Цит. по: *Фонкич Б. Л.* Греко-русские культурные связи XV—XVII вв., М., 1977. С. 61. (Его же письма (иеромонаха Матфея. — Авт.) — Четвероевангелие монастыря Кутлумуша, писанное в Москве же в 1597 году, вероятно, при вторичном пребывании иеромонаха Матфея в русской столице. *Шестаков Д.* Рукописные собрания Афона. Историко-библиографический очерк. Ученые записки Казанского университета. Декабрь, 1897. С. 14.
185. См.: *Фонкич Б. Л.*, цит. соч. С. 100—101.
186. Пешеходца Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе. Азии и Африке. СПб., 1778. С. 729.

187. Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, на Афонскую гору, в Иерусалим, в Египет, в Александрию и в Аравию // Православный Палестинский сборник. СПб., 1891. С. 8.
188. Письма Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской. М., 1895, изд. 8-е. С. 271—272.
189. Цит по: Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. I, СПб., 1910. С. 749—750. (Письмо графу А. П. Толстому от 29 ноября 1858 г.).
190. *Порфирий (Успенский), архимандрит*. Четыре беседы Фотия, святейшего архиепископа Константинопольского. СПб., 1864. С. 105.
191. Там же. С. 105.
192. *Иеромонах Пантелеимон (Успенский)*. Из записок путешественника по Афону // Богословский вестник, 1915, январь. С. 88—89.
193. Там же. С. 107.
194. *Richard M. Repertoire des bibliotheques et des catalogues de manuscrits grecs*. Paris, 1948. Deuxieme ed. 1958. Supplement 1, 1964, p. 43—47. Цит. по: Е. Э. Гранстрем, И. Н. Лебедева. Мировой фонд греческих рукописей. В сборнике: Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 195.
195. *Kadas S. Op. cit.* P. 73.
196. *Kadas S. Op. cit.* P. 75.
197. Монастырь Благовещения св. Богородицы на Перемере находился в 4-х верстах от города (см.: *В. В. Зверинский*. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. III, № 1401).
198. См.: *Соболевский А. И.* Южно-славянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках. СПб., 1894. С. 28—29.
199. *Белокуров С.* Собрание Патриархом Никоном книг с Востока. М., 1882. С. 26.
200. *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 99.
201. См.: Пешеходец Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 614—615.
202. *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 15.
203. *Kadas S. Op. cit.* p. 77.
204. См.: Кишиневские епархиальные ведомости, 1898, № 19. С. 612.
205. *Дабиджа Александр*. Малороссийская обитель на Афоне // Киевская старина, 1893, № 40. С. 35—36.
206. См.: Паисий Величковский и его значение в истории православного монашества // Кишиневские епархиальные ведомости, 1898, № 18. С. 582.
207. Цит. соч., № 20. С. 704.
208. Цит по: Описание монастырей афонских в 1845—1846 гг. (6/авт.). ЖМНП, 1848, т. 58. С. 117.
209. См.: Паисий Величковский, подвижник благочестия второй половины прошлого столетия // Полтавские епархиальные ведомости, 1897, № 23—24. С. 836.
210. Цит. по: *Четверигов С., прот.* Старец Паисий Величковский. Париж, 1976. С. 99—100.
211. Цит по: *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905. С. 531. («Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского» были изданы трижды в Оптиной пустыни на русском языке.)
212. Цит. по: *Четверигов С.*, цит. соч. С. 101—102.
213. Цит. по: Паисий Величковский и его значение в истории православного монашества // Киевские епархиальные ведомости, 1898, № 21. С. 712.
214. Там же. С. 709.
215. Цит. по: *Четверигов*, цит. соч. С. 122-123.
216. *Четверигов С.*, цит. соч. С. 184.
217. См.: *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи... СПб., 1905. С. 543.
218. См.: Кишиневские епархиальные ведомости, 1898, № 18. С. 685.
219. *Яцимирский А. И.*, цит. соч. С. 545.
220. *Четверигов С.*, цит. соч. С. 5.
221. См.: Русский общежительный скит св. пророка Илии на Святой Афонской Горе // Издание 4-е, Одесса, 1913. С. 39, 40.
222. См. там же. С. 44.
223. *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 14.
224. См.: Русский общежительный скит... С. 46-47.
225. *Лопарев Х. М.* Краткий очерк о поездке на Афон летом 1896 года // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. СПб, 1897, февраль. С. 27.
226. Цит. по: Три древних сказания о святой горе Афонской // Из сказаний о св. Афонской горе хиландарского старца Исая. М., 1882. С. 6.

227. См.: Полное собрание (свод) русских летописей. Т. 13, пол. I. СПб., 1904. С. 28. (Этому наблюдению автор обязан архимандриту Иннокентию (Просвирнину) в: Просвирнин Анатолий, прот. Афон и Русская Церковь // Богословские труды, № 15, М., 1976. С. 216.
228. См.: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 100.
229. См. там же. С. 139.
230. Греческий подлинник и перевод на русский язык хранился в рукописном собрании графа Уварова, № 602.
231. В. Г.-Барский обладал даром художника, и во время своего паломничества по Афону сделал зарисовки большинства святогорских обителей.
232. Цит. по: Странствования Василия Григоровича-Барского по святым местам Востока, часть IV. Приложения. СПб., 1887. С. 103—105.
233. По вопросу о подлинности этой грамоты см. в: Антонин (Капустин), архим. Заметки поклонника Святой Горы. Киев, 1864. С. 371—372.
234. Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, на Афонскую Гору, во Иерусалим, в Египет, в Александрию и в Аравию // Православный Палестинский Сборник. Т. XII, вып. 3, СПб., 1891. С. 11.
235. *Давыдов В.* Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах, в Греции, Малой Азии и Турции в 1835 году. Часть II. СПб., 1840. С. 176—177.
236. Цит. по: Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. I, СПб., 1910. С. 843 (письмо князю С. Н. Урусову от 29 февр. 1860 г.).
237. См.: *Сырку П.* Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского), пожертвованных им в Императорскую Академию Наук по завещанию. СПб., 1891. С. 270—271.
238. См.: *Викторов А.* Собрание рукописей П. И. Севастьянова. М., 1881. С. 22—23.
239. Там же. С. 82.
240. См.: *Kadas S.* Op. cit., p. 83.
241. Первый греческий акт, в котором Зограф назван «монастырь Болгаров», датируется 1286 годом (см. Actes de Zo-graphou publies par W. Regel, E. Kurtz et V. Korabiev // Византийский Временник. Т. XIII, М., 1907. С. 27—29).
242. См.: *Мошин В.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. ТОДРЛ, № 19, М.—Л., 1963. С. 97.
243. Пешеходца Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие ко святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 664.
244. Там же. С. 669—670.
245. *Цонев Б.* История на български език. София, 1919. С. 271.
246. *Пенев Б.* История на новата българска литература. Т. II, 1932. С. 7.
247. *Диневков П.* Българската литература през XVII и първата половина на XVIII в. В сборнике: История на българската литература. Т. I. София, 1962. С. 403.
248. *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 54—55.
249. Там же. С. 58.
250. Там же. С. 58—59.
251. Там же. С. 82.
252. Там же. С. 83.
253. Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. II. Переписка. СПб., 1910. С. 160 (Письмо К. С. Сербиновичу от 31 августа 1845 г.).
254. *Порфирий (Успенский), епископ.* Второе путешествие по Святей горе Афонской. М., 1880. С. 179.
255. Там же. С. 155.
256. См.: *Флоринский Т.* Афонские акты и фотографические снимки с них в собраниях П. И. Севастьянова. СПб., 1880. С. 104.
257. *Kadas S.* Op. cit., p. 89.
258. *Miklas H.* Ein Beitrag den slawischen Handschriften aus dem Athos. «Paleobulgarica». Старобългаристика, 1977, № 1. С. 65—75.
259. Три древних сказания о святой горе Афонской // Из сказаний о св. Афонской горе хиландарского старца Исаии (1517—1519 гг.) М., 1882. С. 4—5.
260. См.: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 99.
261. Пешеходца Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова... путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 682.
262. Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, на Афонскую гору, во Иерусалим, в Египет, в Александрию и в Аравию // Православный Палестинский сборник. Т. 12, вып. 3. СПб., 1891. С. 11 (Предисловие).
263. Там же. С. 12.
264. Там же. С. IV Предисловия.
265. *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 64.

266. Там же. С. 64.
267. Цит. по: Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. I, СПб., 1910.
- С. 177 (письмо к К. С. Сербиновичу от 13 июля 1846 г.).
268. См.: *Гранстрем Е. А.* Греческие рукописи ленинградских книгохранилищ // Византийский Временник, № 24. М., 1964, вып. 5. С. 175.
269. См.: *Сырку П.* Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского), пожертвованных им в Императорскую Академию Наук по завещанию. СПб., 1891. С. 271—272.
270. См.: *Викторов А.* Собрание рукописей П. И. Севастьянова. М., 1881. С. 82—86.
271. *Айналов Д. В.* По Афону. Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества, 1906. Т. XVII, вып. 4. С. 654.
272. См.: Ученые записки Казанского университета, 1897, кн. 3, март // Отчет Д. В. Айналова о заграничной командировке на Афон.
273. *Loch S.*, op. cit., p. 94.
274. *Kadas S.*, op. cit., p. 93.
275. *Успенский Порфирий, архим.* Описание монастырей афонских в 1845—1846 гг. (по актам). ЖМНП, 1848, апрель, отд. II. С. 57.
276. *Kadas S.*, op. cit., p. 95.
277. *Муравьев А. Н.* Письма с Востока, часть I. СПб., 1851. С. 276.
278. Три древних сказания о святой горе Афонской. М., 1882 // Из сказаний о св. Афонской горе хиландарского старца Исаии (1517—1519 гг.). С. 6.
279. *Успенский Порфирий, архим.* Описание монастырей афонских... С. 83—84.
280. Пешеходца Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие ко святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 577.
281. *Дмитриев-Петкович К. П.* Обзор афонских древностей // Записки Императорской Академии Наук. Т. 6, кн. I, приложение 4. СПб., 1865. С. 22.
282. *Капустин Антонин, архим.* Заметки поклонника Святой Горы. Киев, 1864. С. 156.
283. Там же. С. 156.
284. Цит. по: *Срезневский В.* Христиан Мефодиевич Лопарев (ум. 1918). Воспоминания о его жизни и трудах // Русский исторический журнал. Кн. 5. Пг., 1918. С. 329.
285. Там же. С. 329—330.
286. Там же. С. 329.
287. *Лопарев Х.* Краткие отчет о поездке на Афон летом 1896 года // Сообщения Православного Палестинского Общества, февраль, 1897. С. 29.
288. *Kadas S.*, op. cit., p. 97.
289. Три древних сказания о святой горе Афонской // Из сказаний о св. Афонской горе хиландарского старца Исаии (1517—1519). М., 1882. С. 6.
290. Цит. по: Византийский Временник, приложение к XX тому, № 1 // Акты Филофеева монастыря, СПб., 1913. С. 40.
291. См.: *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях, издание 2-е. Сергиев Посад, 1914. С. 247—275.
292. Цит. по: Византийский Временник, приложение к XX тому, № 1, СПб., 1913. С. 40—41.
293. См.: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 96.
294. Цит. по: Византийский Временник, прил. к XX т., № 1, СПб., 1913. С. 41.
295. Там же. С. 41—42.
296. Пешеходца Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 580.
297. *Порфирий (Успенский), еп.* Описание монастырей Афонских в 1845—1846 гг. (по актам). ЖМНП, 1848, апрель, отд. II. С. 80.
298. Цит. по: *Петровский Н.* Путешествие В. И. Григоровича по славянским землям. ЖМНП, 1915, ч. 59, октябрь. С. 244.
299. Там же. С. 244.
300. Там же. С. 252.
301. См.: *Викторов А.* Собрание рукописей В. И. Григоровича. М., 1879. С. 1—2.
302. См.: *Сырку П.* Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского), пожертвованных в Императорскую Академию Наук по завещанию. СПб., 1891. С. 263.
303. Там же. С. 266—267.
304. *Дмитриев-Петкович К. П.* Обзор афонских древностей // Приложение к 4-му тому «Записок Императорской Академии Наук», СПб., 1865. С. 20.
305. Там же. С. 20.
306. Там же. С. 21.
307. Византийский Временник, № 20, приложение. СПб., 1913. С. 1 (предисловие на франц. языке).
308. Там же. С. III—IV Предисловия.

309. *Kadas S.* Op. cit., p. 101.
310. См.: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 102.
311. *Леонид (Кавелин), архим.* Рассказ о святогорских монастырях архимандрита Феофана (Сербина). СПб., 1883. С. 13. (Архим. Феофан был в России заключен в 1663 году в Кирилло-Белозерский монастырь.)
312. Пешехода Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 641.
313. Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, на Афонскую гору, во Иерусалим, в Египет, в Александрию и в Аравию // Православный Палестинский сборник. Т. XII, вып. 3. СПб., 1891. С. 10.
314. *Успенский Порфирий, еп.* Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1845 году. Киев, 1877. С. 94.
315. См.: *Гранстрем Е. Э.* Греческие рукописи ленинградских хранилищ // Византийский Временник № 23, М., 1963. С. 195.
316. Там же. С. 197.
317. Цит. соч.: Виз. Врем., № 25. С. 205.
318. Цит. соч.: Виз. Врем. № 27. С. 274.
319. Цит. по: *Архимандрит Порфирий (Успенский).* Указатель актов, хранящихся в обителях Св. Горы Афонской. СПб., 1847. С. 6.
320. См.: *Викторов А.* Собрание рукописей П. И. Севастьянова. М., 1881. С. 84.
321. См.: *Кондаков Н. П.* Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 6.
322. *Антонин (Капустин), архим.* Заметки поклонника Святой Горы. Киев., 1864. С. 280.
323. Собр. А. А. Дмитриевского, № 35. См.: Гранстрем, цит. соч., вып. 4 // Византийский Временник, № 23, М., 1963. С. 196.
324. Цит по: *Дестунис Г. С.* О каталоге греческих афонских рукописей, составленном летом 1880 года. ЖМНП, 1881, часть 213. С. 170.
325. См.: *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. I, СПб., 1899. С. 58.
326. См.: *Смирнов И.,* свящ. Значение Афона в истории Сербской Церкви // Богословский Вестник, 1911, № 11, ноябрь, Сергиев Посад. С. 597.
327. См.: *Вздорнов Г. И.* Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV—XV вв. ТОДРЛ, № 23, Л., 1968. С. 178—179.
328. Ныне — в собрании РГБ, ф. 304, № 756. Там же. С. 179.
329. Там же. С. 179.
330. Цит. по: *Белокуров С.,* указ. соч. С. 39.
331. Там же. С. 39.
332. Там же. С. 41.
333. Пешехода Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 739.
334. Цит. по: *Шепкина М. В.* Болгарская миниатюра XIV века. Исследование Псалтири Томича. М., 1963. С. 30.
335. Там же. С. 30—31.
336. *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 23.
337. Там же. С. 24.
338. См.: *Ильинский Г. А.* Значение Афона в истории славянской письменности. ЖМНП, 1908, ноябрь, часть 18, новая серия. С. 17.
339. Там же. С. 18.
340. См.: *Салмина М. А.* Дневник архимандрита Антонина (Капустина). ТОДРЛ, № 27, Л., 1972. С. 426—427.
341. *Kadas S.,* op. cit., p. 111.
342. *Муравьев А. Н.* Письма с Востока, часть I. СПб., 1851. С. 180—181.
343. Три древних сказания о святой горе Афонской. М., 1882. С. 6.
344. Цит. по: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 18.
345. Там же. С. 19.
346. См.: *Парфений (Аггеев), инок.* Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и св. Земле. (Часть 4-я). М., 1885, с. 140.
347. *Шестаков Д.* Рукописанные собрания Афона (историко-библиографический очерк) // Ученые записки Императорского Казанского университета, декабрь. 1897. С. 13—14.
348. Там же. С. 14.
349. Цит. по: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 61 // Собрание монастыря Ставроникиты, № 97, 1596, окт.

350. Там же. С. 100.
351. № 3, 37, 55, 104, 159, 174, 188, 285, 323. Там же. С. 100.
352. См.: там же. С. 143.
353. *Муравьев А. Н.* Письма с Востока, часть I. СПб., 1851. С. 181.
354. *Порфирий (Успенский)*, архим. Описание монастырей афонских в 1845—46 гг. (по актам). ЖМНП, 1848, апрель, отд. II. С. 61.
355. *Порфирий (Успенский)*, архим. Указатель актов, хранящихся в обителях св. горы Афонской. СПб., 1847.
356. См.: *Сырку П.* Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского), пожертвованных им в Императорскую Академию Наук по завещанию. СПб., 1891. С. 268.
357. *Kadas S.*, op. cit., p. 117.
358. *Kadas S.*, op. cit., p. 120.
359. Три древних сказания о святой горе Афонской. М., 1882. С. 4.
360. Пешехода Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 687.
361. *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 65.
362. Там же. С. 83.
363. *Муравьев А. Н.* Письма с Востока, часть I. СПб., 1851. С. 200—201.
364. Пергамен. Из рукописи монастыря Ксенофа на Афоне. № 1 // Собрание Порфирия (Успенского), ПБ, греч. собр., № 298. См. в: Гранстрем Е. Э. Греческие рукописи ленинградских книгохранилищ, вып. 4 // Византийский Временник, № 23, М., 1963. С. 173.
365. *Порфирий (Успенский)*, архим. Указатель актов, хранящихся в обителях св. Горы Афонской. СПб., 1847. С. 5.
366. *Дмитриев-Петкович К. П.* Обзор афонских древностей // Записки Императорской Академии Наук. Т. 6, кн. 1, приложение 4, СПб., 1865. С. 49.
367. *Кондаков Н. П.* Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 13—14.
368. См.: *Викторов Л.* Собрание рукописей П. И. Севастьянова. М., 1881. С. 42.
369. *Антонин (Капустин)*, архим. Заметки поклонника Святой Горы. Киев, 1864. С. 363.
370. Византийский Временник, № 10, примечание 1. С. 98—103.
371. См.: *Kadas S.*, op. cit., p. 121.
372. *Порфирий (Успенский)*, архим. Описание монастырей Афонских в 1845—46 гг. (по актам) // Журнал Министерства народного просвещения, 1848, апрель, отд. II. С. 60.
373. Три древних сказания о святой горе Афонской. М., 1882. С. 5.
374. См.: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 102.
375. Пешехода Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 723.
376. *Айналов Д. В.* По Афону // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества, 1906. Т. XVII, вып. I. С. 53—54.
377. Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, на Афонскую гору, во Иерусалим, в Египет, в Александрию и в Аравию. // Православный Палестинский сборник. Т. XII, вып. 3, СПб., 1891. С. 11.
378. См.: *Сырку П.* Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского), пожертвованных им в Императорскую Академию Наук по завещанию. СПб., 1891. С. 269.
379. Цит. по: Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. I, СПб., 1910. С. 779 (письмо Б. П. Мансурову от 20 марта 1859 г.).
380. Цит. по: *Сырку П.*, цит. соч. С. 213.
381. *Лопарев Х. М.* Краткий отчет о поездке на Афон летом 1896 года // Сообщения Православного Палестинского Общества, февраль, 1897. С. 32.
382. См.: *Kadas S.*, op. cit., p. 125.
383. Цит. по: *Дестунис Г. С.* О каталоге греческих афонских рукописей, составленном летом 1880 года. ЖМНП, 1881, ч. 213. С. 160—161.
384. См.: *Kadas S.*, op. cit., p. 125.
385. *Антонин (Капустин)*, архим. Заметки поклонника Святой Горы. Киев, 1864. С. 123.
386. Б/авт. Эсфигмено-Вознесенский монастырь на св. Горе Афонской. Киев, 1851. С. 5.
387. См.: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 100.
388. Греческие дела архива Министерства Иностранных Дел за 7163 (1654) янв. 22, кар. 48, № 6. Цит. по: *Белокуров С.* Собрание Патриархом Никоном книг с Востока. М., 1882. С. 14.
389. См.: Деяние Московского собора 1654 года. Издание братства св. Петра митрополита, приложение II. Выписка из предисловия к служебнику, изданному в 1655 г. С. 8—9. Цит. по: Белокуров С., цит. соч. С. 14.
390. *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877. С. 50.
391. *Стадницкий А. Г.* Дневник студента-паломника на Афон. Киев, 1886. С. 131.

392. *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга бытия моего. Т. VII. СПб., 1901. С. 195—196.
393. Цит. по: *Сырку П.* Описание бумаг епископа Порфирия Успенского, пожертвованных им в Императорскую Академию Наук по завещанию. СПб., 1891. С. 75.
394. Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. I. СПб., 1910. С. 720. (письмо графу А. П. Толстому от 4 августа 1858 г.).
395. Стихиарные плиты. Отрывок из путешествия епископа Порфирия (Успенского) по Афону в 1846 году // Труды Киевской Духовной Академии, 1878. Т. II. С. 45.
396. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты, часть II (прил. ко II отделению сей части). М., 1881. С. 83.
397. Там же. С. 83.
398. Там же. С. 84.
399. Один из них от 1357 г., август, индикт 10. Император Иоанн Палеолог грамотой утверждает за Эсфигменом пастбища.
400. См.: *Сырку П.* Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского), пожертвованных им в Императорскую Академию Наук по завещанию. СПб., 1891. С. 265—266.
401. *Капустин Антонин, архим.* Заметки поклонника Святой Горы. Киев, 1864. С. 297.
402. См.: *Викторов А.* Собрание рукописей П. И. Севастьянова. М., 1881. С. 84.
403. Там же. С. 84, 85, 86, 96.
404. *Флоринский Т.* Афонские акты и фотографические снимки с них в собраниях П. И. Севастьянова. СПб., 1880. С. 104—105. (В «Русском художественном листке» за 1859 год, № 6—8, была помещена статья под заглавием «Труды П. И. Севастьянова», перепечатанная некоторыми другими периодическими изданиями («Северной Пчелой», 1859, № 52, «Современником», т. 74). В ней сообщаются краткие биографические сведения о П. И. Севастьянове, указывается на огромное научное значение его работ и перечисляются важнейшие из выставленных им снимков).
405. *Красносельцев Н. Ф.* Материалы для последования литургии св. Иоанна Златоуста. Казань, 1889. С. 4.
406. См.: *Антонин (Капустин), архим.* Заметки поклонника Святой Горы. Киев, 1864. С. 297.
407. См.: *Kadas S.*, op. cit., p. 131.
408. *Oikonomides N.* Actes de Kastamonitou. Paris, 1978 («Archives de l'Athos», IX, pp. 56—59, pl. I, X).
409. Работа по изучению греческих рукописей отечественных хранилищ привела в последние годы к открытию многочисленных автографов переписчиков греческих книг XV—XVI вв. Все эти автографы определены путем идентификации по почерку. См.: *Фонкич Б. Л.* Греческие писцы эпохи Возрождения // Византийский Временник, № 42, 1981. С. 126.
410. См.: *Фонкич Б. Л.* Две палеографические заметки к изданию актов Кастамонита. (Новые автографы Иоанна Евгеника и Максима Грека) // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 38, 1979, № 4. С. 294.
411. Там же. С. 394.
412. Публикуемый Е. Денисовым по рукописи Дионисиева монастыря текст двух эпитафий патриарху Нифонту II признается издателем автографа ошибочным. (См.: *Denisoff E.* Maxim le Grec et l'Occident. Contribution 'a l'histoire de la pensee religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris-Louvain. 1943, pl. VIII).
413. Три древних сказания о святой горе Афонской. М., 1882. С. 3 (прим.).
414. Там же. С. 4.
415. См.: *Леонид (Кавелин), архим.* Рассказ о святогорских монастырях архимандрита Феофана (Сербина). СПб., 1883. С. 3—4.
416. См.: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977. С. 49.
417. Цит. по: *Абрамович Д. И.* (составитель). Описание рукописей СПб. Духовной Академии. Софийская библиотека, вып. I. СПб., 1905. С. 126—127.
418. См.: *Фонкич Б. Л.*, цит. соч. С. 47.
419. Там же. С. 100.
420. Пешеходца Василия Григоровича-Барского Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778. С. 675.
421. Описание путешествия отца нашего Игнатия в Царьград, на Афонскую Гору, во Иерусалим, в Египет, в Александрию и в Аравию // Православный Палестинский сборник. Т. 12. Вып. 3. СПб., 1891. С. 12.
422. *Парфений (Агеев), инок.* Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и св. Земле. Часть 4-я. М., 1885. С. 163—164.
423. *Викторов А.* Собрание рукописей П. И. Севастьянова. М., 1881. С. 82.
424. «В 1864 и 1865 гг. игумен Кастамонита Симеон собирал обильные подаяния во всей России и наипаче в Сибири, где был даже в Кыяхе, и тут входил в молельню монгольскую и видел идолов». Цит. по: Успенский Порфирий, еп. Восток христианский. Афон. История Афона, часть III. Афон монашеский. СПб., 1892. С. 371.

425. А. Р. Греческое рукописное Евангелие первой половины XI века, хранящееся в библиотеке СПб. Духовной Академии (под № Б 1/2). Христианское чтение, 1892, январь—февраль. С. 91.
426. «Этот император Роман (III. — *Авт.*) (Агрира) — он при императоре Константине (VIII. — *Авт.*) был патрицием, а по смерти Константина (15 ноября 1028 г.) тотчас вступил на престол; скончался насильственной смертью 11 апреля 1034 года». (*Скабалланович*. Византийское государство и Церковь в XI в. СПб., 1864. С. 14, 26).
427. А. Р., цит. соч. С. 94.
428. Еванг. чтения, 1033 г. перг. Переплет — доски в коже, обтянутые шелковой тканью. Б I № 2, СПб., собрание СПб. Духовной Академии. См.: *Гранстрем Е. Э.* Греческие рукописи ленинградских хранилищ. Вып. 3 // Византийский Временник, № 19, М., 1961. С. 201.
429. См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусские памятники в югославянской письменности. ТОДРЛ, М., 1963. С. 24.
430. См.: *Шестаков Д.* Рукописные собрания Афона // Ученые записки Казанского университета, декабрь, 1897. С. 18.
431. См.: *Черкасов И.* Глас с Востока о святых местах Афона и Иерусалима. Ч. I, Киев, 1895. С. 168.
432. Там же. С. 168.
433. См.: Православный собеседник, 1862, февраль. С. 148.
434. Полное собрание Русских Летописей. Т. I. Лаврентьевская летопись 1037 г. СПб., 1846. С. 65—66.
435. Пантелеимон (Успенский), иером. Из записок путешественника по Афону // Богословский вестник, 1915, январь. С. 87—88.



НИКОН, ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ, И ЕГО ВОСКРЕСЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ

*Посвящается 350-летию
со дня поставления на Патриарший престол
Святейшего Патриарха НИКОНА (†1681)*

В настоящее время по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова готовятся к публикации труды Святейшего Патриарха Никона. Как отметил Предстоятель Русской Православной Церкви, «творческое наследие Патриарха Никона будет весьма интересно не только научному сообществу, но и станет важным событием в духовной жизни православного народа».

Публикуемая ниже статья о Патриархе Никоне и его трудах — дань памяти выдающемуся русскому святителю, который есть «столп благочестия непоколебимый, Божественных и священных канон оберегатель искуснейший, отеческих догмат, повелений же и преданий неизреченный ревнитель и заступник достойнейший»¹.

Предисловие

Вряд ли возможно найти еще одного такого церковного и государственного деятеля, которому и деятельности которого было бы посвящено такое количество исследований, как Патриарху Никону. «...Независимо от разнообразия суждений о Никоне, к нему привлекает внимание та широта проблем, которая связана с ним не только для канонической нравственно-государственной и исторической стороны его дела, но и для русского православного самосознания в смысле уяснения происходящей в России катастрофы и возможности искупления своего греха перед Церковью и великим святителем Божиим. В таком аспекте проблема Никона есть не только проблема русского прошлого, но и русского будущего, связанная с проблемой действительной силы Православия в мире... Толчок, данный два века назад, привел к потере Россией христианского имени и... Святой Руси... Падение Никона — та точка, тот перелом, около которых должно было обращаться дальнейшее религиозное и политическое развитие многих поколений»².

В современной литературе выделяются несколько видов источников, относящихся к рассматриваемой проблеме: собственно труды Патриарха Никона; непосредственно житийная литература; описания и записки современников; вторичные источники и комментарии.

Существует две традиции в оценке личности и деятельности Патриарха Никона: историографическая критическая и историографическая апологетическая. Первая была заложена сочинением митрополита Газского Паисия о «деле Патриарха Никона», продолжена митрополитом Макарием (Булгаковым) в «Истории Русской Церкви», а в литературе нового времени — Соловьевым С. М. в «Истории России с древнейших времен», Каптеревым Н. Ф. в монографии «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович» и является доминирующей в системе общественно-научного знания. Вторая восходит к апологетическому «Известию о рождении и воспитании и о житии святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России, написанное клириком

¹ Грамота Константинопольского Патриарха Иакова // Собрание Государственных Грамот и Договоров в Государственной коллекции иностранных дел. — М., 1812, № 137.

² Зызыккин М. В. Патриарх Никон: его государственные и канонические идеи. — М., 1995. Ч. I. С. 8 и Ч. III. С. 270.

его Иоанном Шушериным», трудам архимандрита Леонида (Кавелина), архимандрита Аполлоса «Начертание жития и деяний Никона, Патриарха Московского и всея Руси. Вновь исправленное и дополненное с приложением переписок Никона с Царем Алексеем Михайловичем и важнейших грамот», Сергиевского Н. А. «Святейший Патриарх всероссийский Никон. Его жизнь, деятельность, заточение и кончина» и другие, а разработана, обобщена и наиболее широко представлена в работе М. В. Зызыкина «Патриарх Никон: его государственные и канонические идеи». Согласующимися являются труды Ламанского, Гиббенета, Пальмера (его исследование явилось фундаментальным и основополагающим среди иностранных исследований).

Историографии работ о Патриархе Никоне посвящена лишь одна статья В. С. Иконникова «Новые материалы и труды о Патриархе Никоне».

Работы Костомарова, Никольского, Ключевского, Платонова, Белокурова, Шапова, Соколова и многих других в значительной степени опираются на вторичные источники, комментарии и зарубежные исследования. В них заключен анализ-оценка якобы последствий патриаршества Никона, якобы его наследия и якобы личности самого Никона. Эти материалы могут быть, на наш взгляд, использованы лишь как объект анализа и переосмысления. Впервые в русской научно-исследовательской литературе подверг сомнению правильность свидетельских показаний по делу Патриарха Никона П. Ф. Николаевский¹. Из новых публикаций источников, введенных в научный оборот, следует отметить Летописный свод 1652 г., составленный в окружении Никона, который дает дополнительные сведения о начальном периоде его деятельности², а также письмо Патриарха Никона к Иерусалимскому Патриарху Нектарию, которое можно считать автобиографическим, так как в нем Никон дает описание и рассуждения об истории и происхождении³.

Таким образом, складывается весьма своеобразная ситуация вокруг исследований о Святейшем Патриархе Никоне: использованные материалы недостаточно полны, обработаны и систематизированы; в научный оборот введены лишь материалы «Судного дела», духовное эпистолярное наследие Патриарха осталось практически невостребованным, а большинство выводов как ученых, так и богословов носят предвзятый и негативно окрашенный характер с доминирующим эмоциональным оттенком.

Краткое жизнеописание Патриарха Никона

Никита Минов⁴ родился в мае 1605 г. в с. Вельдеманово близ Нижнего Новгорода. В возрасте 12 лет, склонный к уединению, пылкий к учению, мальчик покидает отчий дом и поступает в монастырь преподобного Макария Желтоводского, в котором научается монашескому послушанию, нестяжанию, беззаветному служению Богу и ближним, молитве.

В двадцатилетнем возрасте по настоянию умирающего отца Никита возвращается домой, женится, принимает на себя заботы о ведении хозяйства, но ярчайшие и доро-

¹ Николаевский П. Ф. Об обстоятельствах ухода патриарха Никона // Христианское чтение. 1883; Жизнь Никона в ссылке // Христианское чтение. 1866.

² Лаврентьев А. В. Летописный свод патриарший 1652 г. // Словарь книжников и книжности. СПб., 1993, вып. 3, ч. 2. С. 282—284.

³ Шмидт В. В. Свод «Судного дела» Никона, Патриарха Московского и всея Руси, и других архивных материалов как проблема интерпретации. М. 2000, ИНИОН РАН, деп. рукоп. № 55296.

⁴ Основные даты жизни — см. Приложение 6. Подробное жизнеописание Патриарха Никона см. в следующих трудах:

Аполлос, архимандрит. Начертание жития и деяний Никона, патриарха Московского и всея Руси. Вновь исправленное и дополненное с приложением переписок Никона с царем Алексеем Михайловичем и важнейших грамот. М., 1859;

Леонид (Кавелин), архимандрит. Известие о рождении, воспитании, и о житии святейшего патриарха Никона. М., 1871;

Сергиевский Н. А. Святейший патриарх всероссийский Никон. Его жизнь, деятельность, заточение и кончина. М., 1894;

Шушерин И. Известие о рождении и о житии святейшего Никона, патриарха Московского и всея России, написанное клириком его. Изд. 2. М., 1907, с изд. 1817, сличенного с тремя древнейшими списками.

гие сердцу воспоминания о жизни монастырской, созерцательной, жажда служения Церкви делают жизнь мирскую все более непривлекательной. В 1625 г. Никиту Минова поставляют во священника в селе Колычево. Ревность к служению Церкви и верующему народу, любовь, искренность, простота, смирение и миролюбие стали известны многим, даже в столице, куда и переехал священник Никита с семьей по ходатайству московских купцов. Жизнь в первопрестольной была еще более суетной и неестественной для склонного к аскетизму молодого священника, и душа его возгревалась к монашескому служению. В смерти трех своих детей чета Миновых узрела Промысл Божий и решила удалиться в монастырь с целью принять монашество.

Определив жену в Алексеевский монастырь, отец Никита отправился в далекий Соловецкий монастырь преподобных Зосимы и Савватия, где в Анзерском скиту в 1635 г. от преподобного Елеазара принял монашеский постриг с именем Никон. Суровая жизнь, постоянный труд и молитва, долгие ночные бдения сформировали аскета, склонного к безмолвной пустынноческой жизни, но и Божия строителя, способного исполнить любое вверенное ему послушание. В 1639 г. иеромонаху Никону суждено было покинуть скит, чтобы в 1643 г. предстать братии Кожеезерского монастыря Новгородский митрополит Афоний утвердил его игуменом монастыря.

В 1646 г. игумен Никон, будучи в Москве по делам своей обители, знакомится с царем Алексеем Михайловичем. Их встреча — сурового аскета, ушедшего в дела веры и благочестия, и не изведавшего жизненной горечи молодого царя — превратилась в искреннюю дружбу, которая крепла все более и более, от беседы к беседе, от встречи к встрече. Вскоре игумена Никона переводят в Москву в Спасо-Новый монастырь с поставлением в архимандрита. Каждую пятницу Никон по распоряжению царя ездит во дворец, ходатайствует и просит за обиженных и угнетенных «от простого люда». Вскоре Новоспасский архимандрит приобретает славу защитника и ходатая за обездоленных, а при дворе почитается за влиятельнейшего человека. Духовно одаренный, разумный, хорошо знающий и мирскую, и монашескую жизнь, архимандрит Никон активно вникает в дела церковные и государственные, принимает участие в кружке «Ревнителй благочестия», знакомится с Иерусалимским Патриархом Паисием, с которым имеет частые и продолжительные беседы.

11 марта 1649 г. архимандрит Никон поставляется на Новгородскую кафедру митрополитом. В этот период, когда изменился масштаб его деятельности, произошло существенные перемены и в его взглядах: он обращается к каппадокийской системе богословия, и, опираясь на творения святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, пытается понять место и роль Русской Церкви в системе Вселенского Православия. Это было особенно важно для преодоления различий в обрядовой стороне русского православия в сравнении с восточным. Митрополит не только ревностно заботится о благолепии храмов, вводит киевский распев, элементы греческого пения в богослужение (Собор 1651 г. одобрил его нововведения), но и по царскому повелению посещает тюрьмы, освобождая узников по своему рассуждению, самостоятельно управляет всеми делами и вершит духовный суд без вмешательства служивых людей, что было новшеством. Своими взглядами и переживаниями Никон делится с царем. У них все более укрепляется уверенность в необходимости реальных действий и перемен, за которые выступали «Ревнители благочестия». Но это уже было совершенно иное убеждение, основанное на богословско-философской системе каппадокийцев, на понимании того, что Поместная Церковь есть только часть единой Вселенской Церкви, что между частями этой Церкви должно быть каноническое общение и согласование. Именно заботясь о единении с Церковью восточной в учении веры, обрядах богослужения и правилах церковного управления, Патриарх Никон и занимался впоследствии исправлением книг и обрядов. Поэтому он смело и мужественно восстал против узкопартикулярного, местного взгляда «Ревнителй благочестия» — в будущем староверов. (Недопонимание окружавшими Патриарха Никона людьми единства и неземной природы Церкви Христовой, частью которой является Русская Православная Церковь, и стало основной причиной, которая вызвала отчуждение и последующий разрыв между «собинными» друзьями и духовенством. Соответствующие богословские споры, стимулированные еретическими заблуждениями, привели к расколу).

В феврале 1650 г. во Пскове, а затем 15 марта в Новгороде вспыхнул мятеж против Москвы, который был остановлен решительными действиями митрополита Никона, причем многих зачинщиков по его же ходатайству и помиловали.

19 января 1652 г. митрополит Никон присутствовал при открытии мощей преподобного Саввы в Саввино-Сторожевском монастыре. Возвращаясь оттуда, собинный друг предложил царю перенести мощи митрополита Филиппа из Соловецкого монастыря в Москву [осуществлено по постановлению Собора 20.03.1652 г.], в которой издревле собирались и особенно почитались православные святые, возвышая первопрестольную до уровня центра, столицы Вселенского Православия.

В этот период скончался Патриарх Иосиф, на место которого и был избран митрополит Никон 25 июля 1652 г. Начинается активнейшая патриаршая деятельность как собственно церковная, так и государственная; положение и роль Патриарха напоминают времена митрополита Филарета.

1657 г. знаменуется переменами в жизни Святейшего Патриарха: замысел поссорить Патриарха с царем боярам удается вполне. С середины 1657 г. царь отдаляется, становятся все более редкими беседы и совещания с Патриархом. 9—10 июля 1658 г. (после неудовлетворенных оскорблений в адрес патриаршего слуги и отказа царя быем на богослужении) Никон принимает решение оставить патриарший престол, понимая всю бесполезность борьбы с боярством против захвата ими церковного управления при отсутствии поддержки со стороны царя и невозможности получения подобной поддержки от епископата.

Начинается новый этап деятельности: период активного созидания в Подмоскowie Воскресенского монастыря во образ храма Гроба Господня и Святой Палестины как символа Града Небесного и центра Вселенского Православия, как явления и образа Правды среди мирской суеты и безобразия; период формирования теории образа с соответствующими воплощениями и разработки воспринятой каппадокийской богословской системы; оформления канонических и государственных идей; период духовных посланий царю и чадам.

В конце 1666 г. в Москве по прибытии Патриархов Александрийского Паисия и Антиохийского Макария состоялся Поместный Собор¹, где 12 декабря на последнем заседании Патриарху Никону были представлены следующие обвинения: самовольно оставил Патриарший престол и удалился в Воскресенский монастырь; по причине удаления заведены следственные дела, от которых многие пострадали; досаждал государю, препирался с Собором и не был покорен; митрополита Газского называл еретиком; без санкции Собора подвергал запрещению епископов (например, епископа Павла Коломенского) и так далее — подобных обвинений было около 30! Большой Московский Собор определил: лишить Никона Патриаршего сана и в иноческой одежде отослать на покаяние в пустынную обитель, а в заседаниях, продолжившихся в 1667 г., подтвердил правильность действий святейшего Патриарха Никона в его церковной и социально-государственной деятельности.

Никона заточили в Ферапонтов монастырь. Под строжайшим наблюдением, в тесной и затхлой келье, при отсутствии общения с миром, низложенный Патриарх пробыл до Рождества 1671 г. В ответ на его просьбу и по милости к «собинному» другу, царь предоставляет Никону некоторые послабления, вследствие чего низложенный Патриарх принимает посетителей, многих приходящих к нему исцеляет от недугов.

30 января 1676 г. умирает царь Алексей Михайлович. Вскоре по указу царя Феодора Алексеевича Никона переводят в Кириллов монастырь, который своим отношением к бывшему Патриарху был хуже прежнего. Молодому царю трудно было осознать всю глубину проблем, возникших в столь далекое время. Любовь к Никону царевых теток, особенно царевны Татьяны, их ходатайства, а также неоднократные челобитные братья Воскресенского монастыря с просьбой о возвращении опального Патриарха возымели, наконец, свое благотворное действие, были услышаны и осуществлены.

¹ *Гиббнет Н.* Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882—1884, ч. 2, с. 994—1100; Дело о патриархе Никоне, изданное Археографической комиссией. СПб., 1897, № 123; *Макарий, митрополит.* История Русской Церкви. М., 1996, кн. 7, с. 337—392.

Почти четырнадцать лет ссылки закончились. Совершенно больной Патриарх возвращался в любимый им Воскресенский монастырь, сопровождаемый по всему пути следования народом. 17 августа 1681 г. близ Ярославля на пристани у Толгского Богородичного монастыря Никон скончался. 26 августа в присутствии царской семьи, синклита, духовенства тело Никона погребли с поминанием его Патриархом Московским и всея Руси.

В конце 1682 г. от Вселенских Патриархов были получены послания о прощении и разрешении блаженного Никона и причтении его в лик с Первопрестольными Святейшими Московскими Патриархами и о поминовении его повсюду на богослужениях Святейшим Патриархом¹.

Никон был Патриархом лишь 6 лет, регентствуя при этом в течение двух с половиной. Он не мог сделать все, что замышлялось, но он указал на исторические задачи России: присоединение Малороссии и Белороссии, выход к Балтийскому морю, защита Православия в Ингрии и Карелии. В церковной жизни Патриарх Никон вывел Московскую Русь из позиции изоляционизма среди православных церквей и обрядовой реформой приблизил ее к другим поместным церквям; напомнил о единстве Церкви при поместном разделении; подготовил каноническое объединение Великороссии и Малороссии; оживил жизнь Церкви, сделав доступными народу творения ее отцов и объяснив ее чины; трудился над изменением нравов духовенства; старался преобразить государственную жизнь, одухотворяя ее высшими церковными целями, стремясь к осуществлению симфонии государства и церкви не только в теоретическом аспекте, но в смысле окормления Руси к идеалу святости — стяжанию образа Горнего мира.

Церковное служение и социально-политическая деятельность Патриарха Никона

Патриарх Никон стал Предстоятелем Русской Церкви в тот период, когда уже была сформулирована идея «Москва — Третий Рим», когда были переработаны и пережиты основные иосифлянские споры, когда активно трудились «Ревнители благочестия», когда общество с ужасом ожидало пришествия антихриста. Довольно рано познакомившись с общественной, духовной и культурной жизнью первопрестольной, будущий Патриарх уловил и те тенденции в развитии богословского, религиозно-философского созерцания и миропонимания, церковно-государственных отношений, которые ему со временем придется продолжать, которым придется противодействовать, осмысляя и реформируя, а впоследствии и утверждая их.

Патриарх считал, что Московскому царству с его центром — Москвой (Третьим Римом) — грозит разрушение, «ибо как раньше была разрушена Мидийская империя Вавилонской, Вавилонская — Персидской, Персидская — Македонской, а Македонская — Римской, так эта последняя будет разрушена антихристом, а он — Христом»; в апостасии Никон видел знаки наступления антихристового царства и грядущую гибель Отечества, поэтому боролся всеми возможными средствами: мольбами, протестами, своим удалением с кафедры, «отряхиванием праха от ног своих», анафемой на правонарушителей, грозными пророчествами, своей непреклонной стойкостью в посылаемых на него гонениях. Способ выхода из сложившейся ситуации он видел в освящении, оцерковлении всей полноты жизни, не только личной, но, что гораздо важнее, — общественной: вся жизнь должна быть проникнута соборным духом, только этим и будет достигнута святость Руси, только в этом и будет ее спасение. Небесный Иерусалим, Горний Сион, Святая Русь — к ним тянется душа Никона; их образ является довлеющим и определяющим во всем миропредставлении и деятельности сперва Никиты, а затем и Никона, сперва священника, а затем и архимандрита, и митрополита, и Патриарха.

Патриарх Никон в своем масштабном труде «Возражение или Разорение смиренного Никона, Божию милостию Патриарха, противу вопросов боярина Симеона

¹ Собрание Государственных Грамот и Договоров в Государственной коллекции иностранных дел. М., 1812, № 135—140; Молитвенное призывание преподобных отцев Ближних пещер. Киев., 1875. С. 19.

Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисее Ликаридиусу, и на ответы Паисеовы» выразил взгляды в области политического строительства, то есть распространил идеи христианства на сферу политическую в смысле признания религиозно-нравственной обязанности государственной власти иметь перед собой руководящим идеалом идеал Церкви. Государство представляет собой, по мнению Никона, менее высокий порядок, чем Церковь, по большей примитивности, прагматичности своих целей, являющихся лишь предварительным условием для работы Церкви, и по большей грубости своих средств, однако имеет с Церковью объединяющую конечную цель, основывающуюся на одной истине — спасении людей. Эта единая истина и является основой того согласия Церкви и государства, которое возвещается Церковью и принимается государством как принцип своей деятельности в том случае, когда государство желает быть христианским и потому принимает в основу учение, возвещаемое Церковью. Основанием союза, или симфонии, Церкви и государства является, таким образом, не взаимная польза, но самостоятельная истина, поддерживающая этот союз. По самому понятию, симфония требует подчинения идей государственных идеям церковным, но никак не их слияния и тем более отождествления, способных привести к замещению или порабощению идей церковных. Патриарх Никон выступает за полную самостоятельность Церкви (об этом масштабно и во весь голос заговорят лишь в начале XX в.)¹. Государство призывается усовершенствовать свой принцип справедливости, руководясь принципом любви, которым живет Церковь. Кроме того, Церковь — Богом установленное учреждение, для управления в котором необходимо иметь соответствующую благодать апостолов, а не благодать на управление царством.

В идее Святой Руси — Новом Израиле, Патриарх Никон видит Московский патриархат хранителем Вселенского Православия, Ромейского царства и восстает не только против замещения престола Древнего Рима, но даже против самостоятельного принятия ответственных, важных решений, способных привести к нарушению канонического единства Церкви, без совета и благословения Вселенских Патриархов. Третий Рим есть задание Руси быть хранительницей и средоточием истинного Православия, а не православия, преломленного исторической средой и условиями XVI века, в котором русский церковный обряд занял равное место с догматом веры, утратив различие между вещами главными и второстепенными, о которых напоминал Никону Константинопольский Патриарх Паисий.

Исполняя дело, соответствующее его искреннему религиозному чувству и выражаемое в формах, соответствующих воспринятой и усвоенной идее «Третьего Рима — Святой Руси», Никон обращает серьезное внимание на уже начатый реформационный процесс, о чем свидетельствует первый, исправленный и изданный при Никоне Служебник. Патриарх сознавал значимость сугубо внутрицерковного процесса «возвращения к правде и неповрежденности», который выходил за пределы Церкви, захватывая всю Вселенную: Православная Церковь не может быть церковью самодвлеющей, она есть лишь часть Вселенской Церкви и между частями этой Церкви должно быть каноническое общение и согласие.

Складывающаяся ситуация вокруг всего корпуса «повреждений», или «новин», усугубленная острой социально-политической реакцией, выдаваемой за традиционно правую, каноническую будущими старообрядцами, требовала соборных определений. Собор состоялся в марте — апреле 1654 г., где было определено: «достойно и праведно исправить против старых — хартейных и греческих» (Дмитриевский А. А. Новые данные по исправлению богослужебных книг в Москве в XVII и XVIII вв. // Чтения в Историческом обществе Нестора летописца. К., 1895, т. 9, с. 30.; Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XVIII вв.). М., 1994, с. 87.): «и мы утверждаем быть так же, как греческие и наши старые книги и уставы повелевают об отверстии царских врат»; «быть по уставу св. отцов» — начинать литургию в начале третьего (ныне — 9) часа; — при освящении церковей под престол полагать 3 частицы мошей, при малом освящении — вшивать в антиминс; — без малых риз (стихаря) никому не входить на амвон, чтобы читать и петь; — о правильном количестве поклонов в Четьредесятницу; — совершать Литургию на антиминсе (Деяния Московского Собора, бывшего в царских

¹ Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг., вып. 1—4. М., 1994.

палатах в 1654 г. М., 1873.; Деяния Собора. 1654 г. Син. № 379 (отд. рукоп. ГИМ); Скрижаль. М., 1656; Служебник. М., 1656.)

Патриарх Никон также направил грамоту к Цареградскому Патриарху Паисию с просьбой рассудить вместе с прочими патриархами и архиереями соборно о новинах, что были установлены, и поставил 27 вопросов (Деяние Московского Собора, бывшего в царских палатах в 1654 г. М., 1873; Список грамоты Патриарха Никона. 1654 г. Июнь 12. Ф. 52. Оп. 1. № 23. РГАДА).

Полученная в Москве в мае 1655 г. ответная грамота послужила новым подкреплением и оправданием решений Собора и стала новой опорой и побуждением к ревностному продолжению начатого дела: «...мы узнали твое величайшее благоговение к Богу и пламенную ревность, которую имеешь ты относительно предметов нашей православной веры и чинов нашей Церкви. И это соединяешь ты, как свидетельствует общая молва ..., с крайней рассудительностью и благоразумием, с безупречным смиренномудрием и всякими другими благими действиями, какие украшают истинного пастыря овец Христовых. Да будет прославлено веками имя Господа нашего Иисуса Христа, что Он из рода в род воздвигает людей достойных служить назиданию Его Церкви и благоустроению Его стада... Таким мы признаем тебя и с радостно отвечаем на вопросы по благодати, которую благоволит подать нам Дух Святой... если какой ответ наш покажется вам вначале не согласующимся с вашими обычаями, то не смущайтесь... да будем всегда соединены как во единой вере и во едином крещении, так и во едином исповедании, говоря всегда одно и то же едиными устами и единым сердцем и не разнясь между собою ни в чем... ты сильно жалуешься на несогласие в некоторых обрядах... и думаешь, не вредят ли разные обряды нашей вере. Хвалим мысль, ибо, кто боится преступлений малых, тот предохраняет себя и от великих...», далее, рассудив о нужных и существенных членах веры, указав на книгу «Православное исповедание», высказал мысли и о разности в обрядах. Далее в ответах: изложил состав и таинственное значение чина Божественной литургии, а в 7 ответе добавляет: «...Молим именем Господа нашего Иисуса Христа, да укротит их (чинящих распри. — *В. Ш.*) преблаженство твое разумом твоим, ибо рабу Господню не подобает свариться (2 Тим. 2, 24)... Увещевай всех принять тот чин, о котором мы пишем к Вам, который содержится во всей Вселенной Церкви... (в 8 и 9 отв.) ...Вы говорите, что они не согласуются с Вами ни касательно книг и литургии, ни касательно крестного знамения и отвергают наши молитвы, как будто они совершаются страха ради человеческого, а не ради страха Божия, и что будто бы на литургии Патриарх молится иначе, чем другие иереи... отвечаем: все это суть признаки ереси и раскола, и, кто так говорит и верует, тот чужд православной нашей веры... Итак, или пусть примут нелицемерно все, что держит и догматствует наша Православная Церковь, или если по первом и втором наказании не исправятся, то отвергните и отлучите их от овец Христовых, да не питают их смертоносным кормом, и вы будете иметь и нас и весь наш Собор согласным на то... Блудитесь крепко от таких волков: под образом исправления, желая, по-видимому, исправить недостатки церковные, они ищут привнести в нее свои ядовитые плевелы... приносят к нам новины свои и апокрифические свои молитвы в качестве исправлений. Потому они должны быть отсечены от Церкви, как гнилые и неисцелимые члены, оставляя нераскаянными; такие молитвы их мы считаем богоухульством... (на 24 и 25 вопр. О перстосложении. — *В. Ш.*) Все мы имеем древний обычай по преданию креститься тремя первыми перстами, сложенными вместе, во образ Св. Троицы, провещанием Которой открыта нам тайна Воплощения, и мы научены славить единого Бога в трех Лицах, Отца и Сына и Святого Духа, и да распинаемся на Кресте вместе с Господом нашим Иисусом, Сыном Божиим, сошедшим с небес, и вочеловечившимся, и пострадавшим плотию ради нашего спасения. Представляется это благословным, потому что совокуплением трех перстов мы воспоминаем таинство Святой Троицы и когда изображаем на себе Крест Господа, то воспоминаем Его страдание и Воскресение и ими и ради их призываем от Бога помощь... Так как Бог с клятвою обещал Аврааму, да благословятся вси языки земстии о Семени его. Которое есть Иисус Христос, то Церковь благословляет всех, начертывая рукою священническою имя Мессии: Ис. Хс. Какими бы перстами кто ни изображал эти четыре буквы, разности не будет: только бы и благословляющий и благословляемый имели в мысли, что благословение нисходит от Иисуса Христа при посредстве руки священнической. Но пристойнее слагать персты в том виде, в каком живописуют самого Христа... (на 26 вопр. о поклонах) мы творим сперва три великих поклона, потом 12 малых, а наконец один великий, и бывает всех поклонов 16, а не 17, как у вас» (Послание Патриарха Паисия и Цареградского Собора Патриарху Никону 1654—1655 гг. // Христианское чтение. 1881, ч. 1, с. 303—353, 539—595). Также в личном послании писал: «Здесь слышно, что в ваших церковных чинах есть еще некоторые вещи, несогласные с чином великой Церкви, и я удивляюсь, как ты не испрашиваешь и об них. И прежде всего, в самом Символе св. отцов Никейских вы будто бы имеете некоторые приложения и слова, которых мы не имеем... От многой любви к Богу желаем, да исправятся всякие разности между нами» (напечатано в предисловии к Служебнику и в Скрижали; слово монаха иподиакона Дамаскина Студита в неделю крестопоклонную, где тоже говорилось о троеперстии для крестного знамения; слово неизвестного «о еже коими персты десныя руки изображати крест», где опровергает-

ся учение о двуперстии; Николая Малакасы, протоиерея Навплийского, о сложении перстов для архиерейского и иерейского благословения; Максима Грека о неизменяемости Символа веры; монаха Зиновия Отенского против прибавки в Символе «истинного» и вообще о неизменяемости Символа; Нила Кавасилы и др. учителей о том же, которая была выпущена в свет только по обсуждению и одобрении на Соборе. Наибольшую поддержку Патриарх Никон получил от Антиохийского Патриарха Макария на Соборах 1655 и 1656 гг. (Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и ... Т. 1. С. 162—207). Были введены-восстановлены: раздавание антидора за литургией; при елеосвящении вливать вино в масло и т. д. (Павел Алеппский. Путешествие... Кн. 10, отд. 12; кн. 14, отд. 7, в т. 2, с. 94, 290.); переменял русский монашеский клобук на греческие камиллавуку и клобук (Книга записная патриарших служб и выходов святейшего Никона. Кон. XVII в. Син. № 93, Отд. рук. ГИМ.).

Итогом величайшего преобразовательного процесса «борьбы с новинами», начатого святейшим Никоном, стали решения Собора 1666—1667 гг., касавшиеся: — церковного управления и суда; — богослужения; — духовенства. (см.: Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М., 1996, кн. 7: Правила касательно Божественной литургии — с. 387; Правила касательно некоторых других таинств и чинов церковных в особенности касательно чина принятия латинян в Православную Церковь. — с. 388; Правила касательно святых церквей, праздников и кнон — с. 389—390; Правила относительно духовенства — 390—391. Он же: Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов. М., 1881).

Никон хорошо знал о геополитических намерениях и стремлениях царя, перед чьим взором вставала Украина, Балканские государства, а за ними — Константинополь. Московское государство расширялось. Вместе с этим процессом шел и другой — ассимиляции присоединенных территорий и народов, унификации культур и традиций. За соединением Малороссии с Великой Россией, естественно, должно было последовать и соединение церквей. Патриарх активно участвовал в этом процессе: переселял насельников, заселяя новоустроенные монастыри нарочито разноплеменными народами, активно заимствовал культурно-технические достижения и наследие западных народов, распространяя и утверждая их в столице и собственных монастырях, которые призывались стать духовными, культурными, просветительскими центрами действительного нового Израиля — Святой Руси. Начинают организовываться школы, выписываются ученые, переводчики, искусных дел мастера, устраиваются типографии и печатается множество книг, развивается архивно-библиотечное дело и так далее.

Система национально-исторических, культурных, социально-политических идеалов, которые Никон указывал русскому самосознанию в раскрытии образа Святой Руси и Третьего Рима, весьма отличалась от «старообрядческих» представлений с их последним «неповрежденным» словом и критериями истинности и была воплощена в созданных им монастырях, но особенно выразительно в Воскресенском, именуемом Новым Иерусалимом.

Никон не отождествлял Православия с обрядностью и церковного общества с политическим: общество церковное было для него шире политического и призывалось служить веками для последнего с целью его улучшения, освящения и преобразования. Никон имел прогрессивную ретроспективность взгляда, нацеленную на осуществление дольного мира во образ Горнего в отличие от регрессивного, узконационального, партикулярного восприятия жизни и будущего как сохраняемого и оберегаемого великого прошлого великой святой Церкви, осколком которой осталась лишь Русь старообрядческая. Никон стремился и создавал просвещенную православную культуру и учился ей у православного Востока. Вся его деятельность носила несколько необычный, нетрадиционно реформаторский, но исключительно кафолический характер. Всякое нововведение, способное привнести упрощенность и индивидуалистически-партикулярный характер восприятия и исповедания истин веры, строго изгонялось. Ярким свидетельством того является и его борьба за церковное благочестие в отношении к иконам, а также и мастерам, пишущим в латинской, франкской, манере, что способствовало разрушению соборности и утверждению антропоцентристских, индивидуалистско-персоналистических тенденций, что чуждо православной традиции, мировосприятию и миропониманию.

Борьба с «новинами», под которыми понимались искажения в обрядах, распространялась и на иконописание, с чем согласовывались взгляды старообрядцев: «По попущению Божию

умножися в нашей Русской земле иконнаго письма неподобнаго изографы... Есть же дело настоящее: пишут Спасов образ Еммануила, лице одутловато, уста чернованные, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстая, и весь, яко немчин, брюхат и толст учинен, лишь сабли той при бедре не писано. А то все писано по плотскому умыслу...» (Житие протопopa Аввакума, с. 86). В Неделю Православия в Успенском соборе, где в богослужении участвовали Патриархи Антиохийский, Сербский, 5 архиереев, множество архимандритов, игуменов и других духовных лиц при стечении множества народа, Патриарх Никон после чтения проповеди на этот день, о поклонении св. иконам с поучениями, говорил и о новых, которые демонстрировал, а затем бросал об пол, уничтожая и запрещающая писать подобные образы и иметь их в домах для молитвенного почитания.

После этого Никон начал проповедь и против двуперстного крестного знамения (внесено в наши книги от Феодоритова писания: о Слове св. Феодорита «Како благословити и креститься», см.: Макарий, митрополит. История Русской Церкви. — М., 1996., кн. 4, ч. 2, с. 68—71, 217—218). В свидетели был призван Патриарх Антиохийский Макарий, который свидетельствовал: «В Антиохии, а не в другом месте последователи Христа начали в первый раз называться христианами, и оттуда пошли все церковные обряды. Но ни там, ни в Александрии, ни в Константинополе, ни в Иерусалиме, ни на горе Синае, ни на Святой горе, ни в Молдавии, ни в Валахии, ни у казаков никто не крестится так, как вы, а все согласно употребляют иное перстосложение» (Павел Алеппский. Путешествие Макария, Антиох. Патриарха... Кн. 9, отд. 12, т. 2, с. 48—51). Затем 12.02.1656 г.: «Мужие всего православия, слышите: аз — преемник и наследник сего св. Мелетия престолу; вам известно, яко сей св. Мелетий три первыя персты разлучены показа друг от друга, от нижже и знамения не бысть; тыя же паки соедини, имиже и знамение показа. И аще кто сими тремя персты на лице своем образ креста не изобразует, но имать творити, два последняя соединяя с великим пальцем, да два великосредняя простерта имети и тем образ креста изображати, таковой арменоподражателъ есть [указание на отклонение в несторианскую ересь, осужденную на 4-м Вселенском Соборе. — В. Ш.], армяне бо так воображают на себе крест». Затем 24 февраля, в Неделю Православия, в Успенском соборе произнесено проклятие Патриархами Антиохийским Макарием, Сербским Гавриилом, митрополитом Никейским Григорием, а затем написал каждый: «Предание прияхом с начала веры от св. апостолов, и св. отец, и св. седми Соборов творити знамение честного креста с тремя первыми перстами десныя руки, и кто от христиан православных не творит крест тако, по преданию Восточныя Церкви, еже держа с начала веры даже дондесь, есть еретик и подражателъ арменом. И сего ради имамы его отлучена от Отца и Сына и Святаго Духа и проклята; извешение истины подписах своею рукою» (Скрижаль. Л. 9 об. — 12 об.).

Будучи утвержденным в каппадокийской богословской и мировоззренческой традиции, что было так несвойственно и практически непонятно его окружению, чуждо характеру времени, и осознавая, что если Православие греческое в сокровищницу Православия внесло его догматическую разработку, а Православие Сирии и Египта подходило к Православию преимущественно со стороны мистической, то в стремлении русского народа он ощутил желание понять Православие не столько как догматическую систему, но преимущественно как нравственно оживотворяющую силу, а христианскую жизнь — как жизнедеятельность человеческого духа, нравственно возрожденного христианством. Всем своим церковным служением и социально-политической деятельностью Патриарх Никон старался выразить и утвердить это, участвуя в делах государственных, — вероятно, с надеждой на истинную христианизацию государства, которое не только представляет собой последнее православное царство, но и станет Святой Русью, тем заветным дольным миром, устроенным во образ Горнего.

Святоотеческие основы богословских воззрений

В размышлении о системе богословия Никона будем исходить из его храмозидательной деятельности¹ (см. Приложение 1) и рассуждений «Разорения»² (см. Приложение 2) и «Духовных наставлений»³, ставших значительными, ярчайшими приме-

¹ Алферова Г. В. К вопросу о строительной деятельности Патриарха Никона // Архитектурное наследство. М., 1969. № 18. С. 30-44.

² Возражение или Разорение смиреннаго Никона, Божиею милостию Патриарха, противу впросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисее Ликаридиусу, и на ответы Паисеовы. РГАДА. Ф. 27, д. 140, ч. 4, л. 2—1039.

³ Духовные наставления христианину. РГАДА. Ф. 27. Приказ Тайных дел. Оп. 1. Д. 140. Ч. 1.

рами исповедания действенности Имени Божия в таинствах и существенности исповедания Его в тайне благочестия, утверждающего спасение.

В эпистолярном наследии Никона довольно часто встречаются сугубо богословские вопросы. Одной из основных является тема непостижимости Божией — характерная тема восточно-христианского богословия. Утверждение о непостижимости Божией является, по сути, отправной точкой богословия Никона. Бог непостижим по Своей сущности, хотя мы знаем о Его существовании из восприятия тварного мира, его истории, истории Церкви. Непостижимость Бога в богословской мысли Никона тесно связана с учением о христоцентричности, обожении человека и его соборной сущности: «Вы же есте тело Христово и уды от части. Не тело бо токмо, рече, но и уды есмы..., многы воедино собирая и показуя всех едино нечто по телеси образу бывших и едино сие многими составляемо, и во многих суще (л. 127 об.)... сего ради... сиречь яко церковь яже в вас, часть есть повсюду лежащая церкве и тела всяческими состоящимися церквами» и «Наше бо житие на небесех есть, и живот наш тамо сокровен со Христом в Бозе, и почести тамо (л. 365) и течение о сущих тамо венцех, ниже бо разорется по скончании сей живот, но тогда сияет болше»¹.

Для падшего человека сущность Божия недоступна, так как Бог — вне понятия сущности. Интересно, что даже в частных письмах Патриарх Никон никогда не употребляет слово «Бог» отдельно, но всегда добавляет: «во единой Троице славимаго Бога». Никон в своих рассуждениях схож с Григорием Богословом и Симеоном Новым Богословом, когда говорит, что между человеком и Богом разделение — грех (кожаные ризы — растленная грехами плоть): «...Риза бо и покров души плоть есть» (л. 275). Разъединение с Богом может быть преодолено покаянием: «...аще не покаетесь, вси такожде погибнете. Или о богатстве благодости Его и пождании и долготерпении не радиши, не ведый, яко благодсть Божия на покаяние тя ведет. По жесточеству же твоему и по непокаянному сердцу, шадиши себе гнев в день гнева и откровения праведнаго суда Божия, иже воздаст комуждо по делом его» (л. 177 об.) и «Аще кто плоти своея не разстелет, сиречь не смирит о Христе, еже суть Путь и Живот, и в нем присно не пребывает, уклоняясь от всякого беззакония и неправды, и не восходит нань Господь». Тем не менее, несмотря на непостижимость Божию, человек не оставлен в полной тьме и неведении: человеку даны указания, свидетельства, образы. И вместе с тем Бог непостижимо постижим для человеческого ума. Степень нашего знания о Боге пропорциональна степени нашей веры, степени исполнения заповедей Его: «Видите, какову любовь дал Отец нам, да чада (л. 167) Божия наречемся и есмы. Возлюблении ныне чада Божия есмы, не уявись, что будем, вемы же, яко аще явится, подобни Ему будем и узрим Его, якоже есть». В Боге есть нечто доступное нашему сердечному разуму, имеющему опыт исповедания Любви: «...всяк любяй, от Бога рожден есть и разумет Бога, а не любяй, не позна Бога, яко Бог любви есть... Бога никто же нигде же виде, аще любим друг, Бог в нас пребывает и любви Его совершена есть в нас. Бог любви есть, и пребываяй в любви, в Бозе пребывает, и Бог в нем пребывает» (л. 168).

Для Никона исповедание Христа есть задача как личного спасения, так и пример, образ, призыв ко спасению и иных, ради которых он и призван к высокому служению, и поэтому он свидетельствует делом, мыслью о Боге, отождествляя их с Именем Его, так как эти дела, мысли слагаются из всех понятий, выражаемых Именами Божиими.

Любовью к Священному Писанию (великолепное знание его, постоянное свидетельство о Боге словами Писания, напоминание о смыслах и поиске скрытых смыслов со ссылками на литургическую жизнь, посредством чего передавался духовный опыт, устанавливалась прямая связь между Писанием и духовной жизнью, открывающая познание Бога) была организована вся жизнь и служение Никона. Польза и значимость чтения и знания Писания сама собою очевидна, о чем неоднократно напоминал Патриарх, особенно царю и ближайшему его окружению, а в их лице и всем христианам: полезно не только прочтение, но важно исполнение, при котором необходимо вглядываться в себя, рассматривая свою душу в свете заповедей

¹ Цитаты здесь и далее даны по: Патриарх Никон. Возражение или Разорение...

Божиих, и через это (осуществление написанного на практике) открываются Божественные тайны.

Вот некоторые из наставлений Патриарха Никона (Патриарх Никон. Духовные наставления...; слово «Зач.» в рукописи отсутствует и проставлено ниже для большей ясности. — В. Ш.):

(л. 305) Яко обличение еже не любити Бога и Христа Его, еже заповеди Его не творити, показание же еже любити творение заповедей Христовых и терпение во иже о Нем страданиях даже до смерти. \Подтверждает цитатами: Ин. [Зач.] 48, 51, 50, 31, 43, Рим. [Зач.] 49\ (л. 307) Яко почитати и славити Бога, иже волю Его делаяи. Обещаете же преступаяи Того закон. \Ин. [Зач.] 56, Мф. [Зач.] 11, Флп. [Зач.] 236\ (л. 311) Яко не подобает небреши влагающих разум со вниманием Господня словеса слышашему внимати и творити хотения Его. \Мф. [Зач.] 61, 51, Мк. [Зач.] 29, Еф. [Зач.] 229, Лк. [Зач.] 68\ (л. 313) Яко кончина греху — смерть. \Ин. [Зач.] 11, Рим. [Зач.] 93\ (л. 314) Яко кончина заповеди Божия — жизнь вечная. \Ин. [Зач.] 33, 43, Рим. [Зач.] 93\ (л. 316) Яко делание греха отчуждает от Бога и присвоает диаволу. \Ин. [Зач.] 31, 32\ (л. 317) Яко иже к Богу присвоение не во плоти сродства познавается, но в потщании хотениях Божиих исправляется. \Ин. [Зач.] 32, 51, Лк. [Зач.] 36, 58, Рим. [Зач.] 97\ (л. 318) Яко подобает всякому глаголу или вещи верна приводити свидетельства от богодухновенных книг писаний во извещение убо благому, в постыжение же лукавому. \Мф. [Зач.] 7, Мк. [Зач.] 28, Деян. 3\ (л. 320) Яко не достоин просто, ни же неиспытательне от лицемерствующих истину совосхишатися, от даннаго ж нам от писаний воображения познавати. \Мф. [Зач.] 23, Ин. [Зач.] 46; 1 Кор. [Зач.] 150\ (л. 355) Яко подобает вся превращенная от Бога в Евангелии и от апостол учити веровавшая и елика сим последующая. \Мф. [Зач.] 116\ (л. 356) Яко вверенным словесем Господня учительства, аще умолчит что от нужных, еже к Божию благоугождению, повинен есть крови, еже в беду владающих. \Лк. [Зач.] 61\ (л. 361) Яко подобает вся призывать к послушанию Евангелия и со всяцем дерзновением возвещати Слово и свидетельствовати истину, аще и нещии возбраняют и гонят якоже годя нравом даже и до смерти. \Мф. [Зач.] 37, Лк. [Зач.] 76, Ин. [Зач.] 58, Деян. [Зач.] 15, 44\ (л. 364) Яко свойственно есть любящему Христа, еже во мнозех твердости любве о учимых со всяцем прилежати тщанием и всяцем образом, аще и даже до смерти пождавати учительством и во общине и особь. \Ин. [Зач.] 36, 67, Деян. [Зач.] 43, 33\.

Экклезиологические воззрения

Как любой богослов, Патриарх Никон уделяет много внимания экклезиологической и эсхатологической проблематике. Он отождествляет Церковь небесную с эсхатологическим царством, единственным местом спасения, но в то же время старается выработать некоторые принципы преобразования этого мира, придав ему экклезиологические свойства и черты; указывает на свойства Церкви: святость, единство, соборность, вселенскость и апостольность, а также на то, что все сотворенное («яко о Нем создана всяческая на небеси, яже и на земли видимая и невидимая») сотворено о Христе, так как «все исполнение и тем примирити всяческая к Себе, умирив кровию Креста Своего Собою, аще земная, аще небесная, и в Нем заключено в восстановлении Богочеловечества». Христос есть Глава Церкви и Бог, так Он Сам есть и Церковь, которая прекрасна в красоте своей невыразимой. Так как Церковь есть единство небесное и земное, то и: «...яко небесная, такожде подобает и земная украшати в славу Божию... Но паче земнаго царства саном и славою и честию и силою ея украшати подобает» (л. 331 об.).

Патриарх Никон с особой ревностью относится к охранению утвержденной церковной иерархии, власти, полномочиям и ответственности: «...Единая Глава Христос есть и который нарицается и золотая глава, архиереи тол(ь)ко суть глаза и уста, а мирския люди составы церковнаго тела, всевластию суд 12 апостол наследители, истинныя каково и всякия священников 72 учеников... Ини уставы царствия и ини уставы священничества, но сие есть более оного» (л. 91). С возрастанием Церкви устанавливается структурная иерархия в Церкви и соответственные строго соблюдаемые обязанности: «Подобает каждому своя мера знати, а не совосхищатися не сушая своя, ниже се строение церкви, но паче гонение... Праведно есть и нам всякую церковных ограждении новину потребляти или разоряти, видящим новины всегда виновны бывати церковнаго смятения и разлучения» (л. 203).

Особое положение занимает в церковной иерархии Патриарх: «Старцу не твори пакости, но утешай якоже отца, юношу якоже брата... Патриарх есть образ жив (л. 97) Христов и одушевлен телесы и словесы в себе живописуя истину».

Церковно-канонические убеждения

Христианское государство принимает Церковь Христову со всем ее вероучением и нравоучением как хранительницу высшего закона, которым царская власть должна руководиться согласно Божественному Писанию и каноническим правилам. Отстаивая права Церкви и обосновывая их, Никон посвящает этим (экклезиологическим, церковно-государственным) вопросам, разбирая и обосновывая их основания до мелочей, большую часть своего «Разорения».

Сообразно двум различным природам человека — духовной и телесной — устанавливается и власть, обладателями которой соответственно являются священствующие во главе с Предстоятелем и светские власти во главе с царем, и соответственно ей — права и обязанности, которые лишь в определенной части своей схожи и не противостоят друг другу: «Ведати подобает, яко не вредит закон царский ни в чем закону духовному, понеже в вещех духовных воля царская не имать быти выше закона духовнаго, ниже что пристойнаго в церкви царь того проуставляти или властельствовати имать. Такжеде разумети должно и о архиереох и о правилех духовных (л. 393), яже повелевают содержати и престрегати законов царских, ибо един единого законы подтверждают, никто же имать правилам церковным и законом царским и отец святых учению противитися или отвещати что... в вещех духовных належаших, в сих архиерей великии вышши царя».

«Два меча (л. 386 об.) владычествовати, иже есть духовный и мирский во представительство людей своих Господь Христос в церкви утвердил, от них же архиерей духовный, царь же мирский. Помыслил ли кто, ест во ня язвление того проуставлено в сих показуется. Аше которые архиереови не хошут быти послушны от царя, в послушание имут быти принуждени, такожде убо от архиерея, который бы царя послушати не восхотели, ижеже употребление буедет, а сия меча суть владычества и суды двоякия, духовныя и мирския, убо яко мечем мирским казнь имут злоден. Такжеде духовным мечем души грешныя бывають удержани, ты бы кто могл промышляти, аше владычества духовное и мирское теми двема (л. 387) мечами содержится, который убо от них вышши и достойнейши. Единиразумевают тако, иже бы царь выши был, неже архиерей, тыя сумнения своего тако подкрепляют. Первое. Яко господство ни от кого инаго не походит, токмо от Господа Бога. Второе. Егда бы архиерей имел быти выши нежели царь, тогда бы и начатки шли от него до архиерея, чего не бывает. Над сими же царь во время дар победы от церкви емлет, а не архиерей. До сего и то прииде, яко царю дан есть меч предстательство закона, правды, вдов и сирот, им же и судити всякия вещи может, чего архиереови не благоизволено. Якоже слышим о святем Петре, ему же избавитель рек: (л. 387 об.) Вложи меч твой в место его, хотяще всем показати, дабы со властью мира сего не обшался и сим помышления своего тошно ограждають. Противу сего суть нещны тако утверждають, яко архиерей выши есть, неже царь. И тое убо толкують сице, яко Господь Бог Архиерею Великому даде обоє владычество и мира сего, и духовную судитися в том, яко Господь Иисус Христос святым апостолом рек: Аше кого свяжете на земли, будет связан на небесех. И сие восхоте распространити на вси тыя наместники. И глаголаша же, яко архиереови дана есть власть на небеси, яже есть достойнейша, нежели мира сего. Се уже известнейше архиерей вышшим имать быти (л. 388) над сими же, яко архиерей во время и меча и суда мирских потребует, может то творити, что царь обыкл творити, творит бо законы православными. Еще же к тому сице, еже царя архиерей поставляет и моштен его и вязати по заповедем Божиим, аше бо священничи, им же царие исповедуют греси своя и наричють их отцем духовным, могут и вязати, колми паче архиерей великии, иже над священником, царевым отцем духовным, власть имея, долже есть царя вязати и решити. Царь убо при помазании на царство должен есть исповедатися, правду распространяти, неправду же сокрушати, но отложити сопротивление, со обою страну служащее, буди ведати, како тое (л. 388 об.) противное совершение разрешити, иже в вещех духовных во славу Божию подлежащих, архиерей есть вышши, нежели царь. Тако бо суд духовный содержит, но в тех, яже в заступлении мира сего належат, не мнее до службы Божией прилежат, между же собою противления не имут. Обаче архиерей в суде мирском пристяжание имать для лучшаго исправления и в пристойных вещех. Царь же не к тому в церковных и священных правлениях, яжеже выше есть писано, ибо естыли царь не творит ему пристойнаго в божественных законех, такожде и архиерею возможно быти противу его запрещати, не яко противу царя, но яко противу изступленого от закона. Власть же (л. 389) и владычество церкви христианстей вяши процвете во время великаго Константина царя: яже был от святого Селивестра папы крещен и от болезни уздравлен той, егда знамение Животворящаго Креста, егда виде на небесе Максентия победил, и инья мучители отгнал. Царство же Греческое и Римское умирил, творяще обещанное моление к Богу палату свою, юже Латеранску палату в Риме зовут, даровал Селивестрови и намест-

ником его верховных святых апостол Петра и Павла нарек. Потом и венец со главы своей и багряницу и иное всякое одеяние царское на него возложил. Над сими же дал ему скипетр царский и все знаменование и чин престола царского, (л. 389 об.) яко разнейшими достоинствами удобрено было воинство его. Также и иереи церкви святей христианстей учтити и украсити повелел, также и инья архиереи по достоинству почтил, над сими же поставил, дабы он, достойнейшии пастырь и его наместники венцем, который со главы своея дал, от злата честнейшаго з драгим камением утвореный, венчани были. И сия вся вящия ради почести святаго Петра над сими всеми христианский царь во знамение великого покорения коня за узду под папоу Селивестром приимал. Потом вручил ему Рим и вся Волоскую землю во область даровал. Царский свой престол пренесл на восток солнца и тамо (л. 390) славное место, его же потом во имя свое Константинополь нарече, сотворил. Аще бы кто рекл, како оттуду между некими сомнение возразе, еже та два меча христианского царства между двема особы разделилися, еже есть при архиерействе меч духовный, при царе же меч мира сего уставися. Кто абие от тех обою вышши есть, от нею же разное суть помышление людей. Тако приимем первее разумение ученич в законе духовнем, яке утверждают, яко власть царская имать быти повинна власти архиерейстей. И тое тако подкрепляют и толкует, власти архиерейстей поручи Господь Бог ключи Царства Небеснаго и дал ей силу на земли вязати и решати. К сему же (л. 390 об.) архиерейская власть духовная, царская же мира сего дана есть ему, и вещи власти небесныя, сиречь духовныя, изряднейшии суть нежели мира сего или временныя. Сего ради явнейше царь имать быти мнее архиерея и ему в повиновении. Зане и сие глаголю, яко духовенство есть людие избраннии и помазани Духом Святым. Аще ли вси христиане архиереом послушни быти повинни, колми паче той, которой послушание архиереом инья не покоряющаяся мечем приводит, повинен есть послушание имети. Второе разумение то есть, яко архиерей силу и власть творити, что належат к суду цареву, еже есть правыми законы во обоим, сиречь в законе сира сего и в духовнем судити (л. 391) и управляти возможет. Еще же царь повинен учинити исповедание веры пред архиереом. Он же его исповедание послушав, должен расудити, аще добре верует и несть клятве достойно. Обаче сие еще вящи могло поведати на обу сторону, но дабы в должайшую беседу не вдали, приступим к сему. Како бы тое себе противное разумение соединити и власть коегождо истинно показати и тако замкнение спротиворечия будет. Господь Бог всемогущий, егда небо и землю сотворил, тогда два светила, солнце и месяц, на нем ходяше, на земле светило повеле, има же нам показа власть архиерейску и царску. Солнцем показал есть власть архиерейску, месяцем же (л. 391 об.) показа власть царскую, ибо солнце вяше светит во дне, яко архиерей душам, меньшее же светило в ноши, еже есть телу. Якоже месяц емлет себе свет от солнца и егда далее от него отступает, тем совершеннейши свет имать. Также и царь поемлет посвещение помазание и венчание от архиерея, его же абие восприимет, уже имать свое совершенное светило, еже есть и святейшую силу и власть. Таковое есть то разньствие между тыма двема лицами во всем христианстве, яковая есть между солнцем и месяцем, ибо архиерейска власть во дни, еже есть над душами, царская же по вешех мира сего и сия власть, еже есть меч царский, имать готов быти на неприятели веры православныя (л. 392), того бо архиерейство и все духовенство потребует, еже их обороняти от всякия неправды и от насилования, то мирстии творити повинни, убо и духовных мирстии для душевнаго избавления и мирских духовнии для обороны потребуют. И тако несть в том един другаго вышши, но кийждо имать власть от Бога. Известовано есть выше, яко духовенство избранный народ есть, по сему и то имати разумети, яко в закон духовных, еже есть крещение, исповедание и прочая таинства церковная, рукополагают главу, еже есть помазуют благодатию Духа Святаго церковников, мирским же ни. Егда убо поставляют царю, тогда его крестообразно на раменех и сие покажет (л. 392 об.) разньство собства мира сего и духовней. А еже архиерей царя венчает и освящает, тогда то творит виноу чина своего. Тем же царь покажет добровольное послушание архиереови, ибо аще бы от него и поставлен не был. Обаче бы был царем, достоинства царского достает мечем, имене же царского освящением архиерейским, его же архиерей сотворити виновенъ.

Архиереи и священники, призванные хранить закон духовный и оберегать его, обладают и соответствующими правами, данными от Бога: вести ко спасению верующих во Христа людей. «...Священник же аще кого свяжет на земли, ни сам Бог разрешит того, якоже свидетельствует, будет, рече, связан и на небеси... Зриши ли, яко небеснаго жителства достойнаго свяжет священник на земли, Бог того на небеси (л. 367 об.) не разрешит».

О Соборах

Согласно традиции, церковные Соборы имеют свой порядок созыва и деятельности: «...святое правило глаголет, собираются, а не собирает царь или ни кто, такожде...», тем более безрассудным является созвание Собора: «...паче же себе на отмщение... (л. 60 об.)... чего ради сам не изыскивал Собору, чтоб очистился и оправдал

себе самого, выговоря свое (л. 159 об.) учение. Где есть писано... яко бы самому Собору изыскивати и для чево... — чтоб оправдати себе самого, выговаривая свое учение?», причем возможность суда над Патриархом — привилегия Вселенских Патриархов, но никак не тех, которые есть чада — подчиненные, этим же Патриархом рукоположенные и клявшиеся ему в верности и сыновстве.

Епископская честь и достоинство предполагает строгое соблюдение правил, в соответствии с которыми организуется и его личная жизнь, и священнослужение, и деятельность.

Вопрос об оставлении Патриархом Никоном Патриаршего престола основательно освещен в историко-критической исследовательской традиции. С позиции Предстоятеля-исповедника, аскета, утвержденного в православной традиции, также решен: «...много есть и заповеди Божия и показание бегания самого Христа и святых его апостол и святых всех, еже прежде времени не пометатись (л. 186) в напасти». Патриарх свидетельствует: «...готов пострадати (л. 438) Христа ради вся злая, якоже и терплю, но доброзаконно пострадати, якоже и апостол пишет, или якоже великий Григорий Богословец о святем Василии». Такое исповедное страдальчество за веру, ради сохранения и утверждения православного принципа «Святой Руси» и было с величайшим смирением продемонстрировано 11 годами суровой ссылки, которая стала продолжением тяжелейших 6,5 лет Патриаршеского служения.

О расколе

Во всем труде Патриарха Никона практически нигде нет высказываний по поводу раскольнических тенденций. Он лишь замечает в обшканолических размышлениях, что «аще который причетник досадит епископу да извержется. Писано бо есть, князю людей своих да не речеши зла (прав. 55 св. апостол)», а в нравственно-аскетических — «...кто инако учит и не приходит ко здоровым словесем Господа нашего Иисуса Христа, и еже по благочестию учению разгорде ничесо же сведый, но болезнь о взыскании и любопрении. От них же бывает зависть, рвение, хула, мнения лукава, прихождения растленных человек умом и отчужденных от истины, мнящих приобретение быти благочестие, отступай от таковых» (л. 47 об.). Основные же тенденции к церковной смуте и разрушению церковного единства — расколу — Патриарх видит в действиях: «...Крутицкой митрополит, якоже вторый Максим глаголемый Кинин, еже сказывается безстудный, Церковь Божия раздра и многа мятежа и молвы сию исполни. Волк вместо пастыря бысть и вся грехи прошати готов согрешающим. Единого ради еже нечестовати в повелениях, рекше (л. 259) преступати заповеди, якоже глаголет великий богословец Григорий: Чюждь убо сии Максим от епископства да будет и вси от него поставления презвитеры и диаconi и прочии причетницы чюжди священные... Почто сих повеленых от Бога Крутицкий митрополит не исполняет, но тамо гоняет, где мирским злосрадием воняет».

Таким образом, начавшееся с амбициозных, хамских личных позиций противостояние и несогласие, противопоставление частного мнения церковной соборности и иерархии трансформировалось посредством светского вмешательства и государственной заинтересованности в процесс и систему общественно-церковного движения, церковной жизни и привело к разделению не только внутри церкви, но и в обществе. В итоге Церковь обрела явление и процесс, разрешение которого было в отсечении от себя тех, которые прежде самовольно отпали от канонического общения и не пожелали восстановить единство, и в недопущении влияния на внутрицерковную жизнь актуальных социально-политических тенденций общественно-государственной жизни. Церковь должна была становиться самостоятельной, независимой не только от государства, его вмешательства, но и индивидуалистических патронажных тенденций.

Антропологические воззрения и нравственное богословие

Патриарх Никон, базируясь на святоотеческой традиции, в антропологию вводит христоцентричный и еклесиологический принципы: «Вы же есте тело Христово и уды от части... (л. 127 об.) сиречь яко церковь яже в вас, часть есть повсюду лежащая церкви и тела всяческими состоящимися церквами». Но наиболее важным для Никона является исповедание Христа в любви, так как Бог проявляет Себя человеку в

любви, жертвуй Собою ради спасения через любовь, так и все должны уподобиться Ему, совершенствуясь, становясь человеколюбивыми, чтобы быть «образом Божиим» и, наконец, обожиться: «...Составляет же свою любовь в нас Бог, яко и еще грешником сущем нам, Христос о нас умре. Бывайте же подобни Богу яко чада Божия, и ходите в любви, якоже и Христос возлюбил нас и Себе предаст за ны, приношение и жертву Богови» (л. 167). Такие высказывания Патриарха Никона сближают его учение с традиционными взглядами восточных Отцов. Скорее всего, Патриарх Никон был близок к отождествлению подобия Божия в человеке с обожением — мистическим единением человека и Бога: «...Никто же собою приемлет честь, но званный от Бога» (л. 266) и «...Всяк рожденный от Бога греха не творит, яко семя Его в нем пребывает, и не может согрешати, яко от Бога родися. Сего ради явленна суть чада Божии и чада диаволска (л. 302 об.) ... Возлюбленни, возлюбим (л. 168) друг друга, яко любви от Бога есть. И всяк любяй от Бога рожден есть и разумеет Бога, а не любяй, не позна Бога, яко Бог любви есть. Возлюбленни, аще сице возлюбил есть нас Бог, и мы должны есмь друг друга любити. Бога никто же нигде же виде, аще любим друг друга, Бог в нас пребывает и любви Его совершена есть в нас. Бог любви есть, и пребываяи в любви, в Бозе пребывает, и Бог в нем пребывает».

С антропологической темой тесно связаны нравственно-аскетические и мистические воззрения Патриарха Никона.

Преображение тварного мира начинается с преобразования человеческой личности. Последнее же возможно в случае осознания человеком своего греха, принесения покаяния в нем и стремления избавиться от него. Патриарх Никон говорит: «Яко подобает веровавшим Богови перве каяться... горше бо от иже прежде благовестия осужденных иже ныне не кающийся» (л. 299) и «...Ныне же вместо послушания преслушание и отметание и досаду творят. И вместо повинования и покорения неповиновение и укорение и изгнание, и вместо правды неправду, вместо братолюбия ненавидение (л. 169) ... аще не покается, вси такожде погибнете» (л. 177 об.). Вся ветхозаветная история свидетельствует, что причина несчастий заключена в грехах человеческих, а покаяние отвращает гнев Божий как от одного человека, так и от целого народа.

«**Согрешения же Каинова семь.** *Первое* зависть, еже позавиде брату своему Авелю в добродетелех, зане принесе Богу дары от первородных своих овец, Каин же от других, доброе себе, а не Богу. Еже и ныне беззаконный закон, его беззаконники держат, худшее Богу принесят, а лучшее себе употребляют. Тем же священник молится, глаголя: Твоя от твоих Тебе приносише от всех и за вся. Ныне же не глаголют, еже твоя от твоих Тебе приносию, но мое Тебе приношу, и о сем (л. 422) раскаиваются. *Второе* леть, с нею же веша брату рек, изыде на поле. Сице и ныне благоговорящих прелшают и отводят от себе. *Третие* убийство, прилог злобе, еже и ныне закон убийства держится, оттоле поченшися. *Четвертое* яко братоубица. Господу свидетельствующу: Предаст брат брата на смерть. *Пятое* яко первый убица и лукавству показатель всем живущим на земли, еже и доднесь от такова лукавства не престаёт человеческий род. *Шестое* яко родителем плач сотвори. И оттоле мнози и ныне родители плачут, чад своих лишаеми (л. 422 об.) от неправедных убиц. *Седмое* яко Богу солга. Вопрошен бысть, где есть брат твой Авель, и рече, не вем. Тако и ныне, в них же согрешают человецы в божественных и глаголют, не ведая, но Бог тех ведущих множае имать мучити, не ведущих же не толико, но и те без муки не будут. Сия убо семь согрешении от Каина прозябшии и доныне в роде сем лукавнем и грешнем пребывают в человецех. А яже *семь мук* Каиновых, сия суть. *Первое*, проклята земля от тебе. *Второе*, делати землю. *Третие*, и не приложит дати тебе крепость свою. *Четвертое*, (л. 423) стонание. *Пятое*, трясение, и будещи, рече, трясыися на земли. *Шестое*, юже сам Каин открыв, рек: Аще отженеши мя ныне от Тебе, и от лица Твоего скрююся. Тяжчайшая мука, еже от Бога разлучение. *Седмое*, еже не укрытися мучения, но знамение проявлено всем проповедати стонания ради и трепета. И си ради двоих вин жертвы неправедныя и зависти вся злая вниде в мир даже и доднесь. Коия ради неправды первые мир погibe потопом и коих ради добродетелей Ное сам осмь спасеся, аще не дары и приношения лучшими и не раскаянными. И первый от Бога завет прият, (л. 423 об.) на небеси знамение дугу поставлену, еже к тому не быти потопу, и по первом праотцы Адаме второй всему человеческому роду отец наречеса. Такжеде и Авраам, праотец наш, не дароношения ли ради угоди Богу, обетование прият и сына своего Исаака едиnorodного возлюбленнаго вознесе Господеви на всеплодие. И не усумнеся и вместо единаго яко звезды небесныя и яко песок морский умножи сыны тому Бог. Древнему же писанию, глаголющу: Всяк обет, иже обещает человек Господу от всего, елико ему есть. От человека и до скота, и от нив одержания его, и не отдаст, ниже (л. 424) искупить всякого обета, святая бо

святых, рече, будет Господу и от всякого обета, иже обещает человек, смертию да умрет. И паки: Аще обещаеши обещание Господу Богу твоему, да не умедлиши воздати его, яко възвша възышет его Господь Бог твой от тебе, и будет на тебе грех. Исходящая от уст твоих снабди и сотвори, им же обещаеши Господу Богу твоему дар, еже еси глаголаше устама твоима. Не приеми бо, рече, имени Господа Бога твоего всеу, не очистит бо Господь прилагающих имя Его туне. И паки: Яко аще обещаеши обет Богу, не умедли его отдати, яко несть (л. 424 об.) хотение твое безумно, ты бо елико обещаеши, отдаждь. Благо, еже не обещаеши, нежели обещаеши, не отдати. Не дай же устен своих согрешити плоти своей, да не речеши пред лицом Божиим, яко невидима суть, да не прогновется Господь о глаголе твоём и погубит дело рук твоих, и обрящешися лжа перед Господом Богом твоим. Видели, ... коль страшно, и что бысть Ахару сыну Хармиеву, еже взят от возложенных Богу мало нечто, на весь Израиль гнев Божий бысть. Отпустил фараон царь египетский (л. 425) люди Божия Израиля, паки хотя возвратити, в мори потоплен бысть со всем воинством. Восхоте Амалик Израилю противу стати, в пустыни поражен бысть. Взыде Су-саким царь египетский на Иерусалим взяти сокровища святая церкви, и порази его Господь. Взыде Сенахирим царь ассирийский взяти святая, и поругая святому Сиону, и порази ангел 185 тысяч. Взят Навуходоносор царь вавилонский сосуды от святая церкви, от царства изгнася и со зверми семь лет пасяся. Взят Валтасар царь вавилонский святая сосуды в свою потребу, в ту ночь смертию умре, и царство вавилонское скончася. (л. 425 об.). Взыде Антиох царь на Иерусалим взяти церковное богатство, лютою смертию скончася, сам о себе свидетелствова, яко того ради умре. Взят Ахаз царь казну церковную и отдале ассирийскому царю, и не бысть во благо, но паче гнев Божий умножи на ся. Сказа финикийский воевода ассирийскому царю о богатстве церковном, лютою язвою поражен. Дерзну Менелай церковное богатство взяти, жив червми снесен, умре. Филопатор царь антиохийский вниде в церковь, люто поражен, скончася. Господу глаголющу: Аще убо принесеши дар свой ко олтарю (л. 426).

По мнению Никона, гнев Божий и наказания, посылаемые за грехи, соответствующим мере людской греховности, причина всех нестроений и бед — грехи самые различные по степени их тяжести и качеству, поэтому необходимо делать нравственные выводы, обращаясь внутрь себя и вспоминать о своих грехах. Греховность душевная напрямую связана с греховностью плотской, которая есть самое мерзкое и низкое, которая вводит человека в скотское состояние. Совершенно обратное состояние у тех, которые отвергают греховные соблазны. Никон их сравнивает с царями — людьми, способными подчинять, повелевать и управлять: «Цари тогда бываем, егда владеем страстми телес наших, когда приносим вся чувствия наша».

«Аще и не абие казни бывають от Бога, того ради паче боятися подобает. Зело бо лютейшии мукы тех ожидають.. (л. 433)... Не понеже простися им, но понеже на большее соблюдаемы суть зло. Тем же иже многая совершающии, не мучимы, паче нежели мучимы, боятися и трепетати должны, возрастают бо им томления не томления ради и долготерпения Божия. Согрешаеши и не абие казним от Бога, паче Наказуемаго должен еси боятися. Тем же убо да не сие видим, яко не мучими есмь, но аще не согрешихом. Аще же согрешающе, не мучими бываем, паче трепетати должны есмь. Рцы бо ми, аще коего раба имел бы еси и запрещал бы ему токмо, и не бил бы еси, когда паче боится, (л. 435) когда ли бегаеши, когда ли в беглеца бываеши, не егда ли запрещаша токмо. Отнюду же и друг наказуем не претити часто, яко да не страхом паче позыбати душу, яко да не терзати и паче, нежели возложением ран. Инако же и тамо убо привременно бысть томление, где же всегдашнее, да не убо аще никто же серповная страх ждет ныне. Сие да видиши, но оно помысли, аще таковая творити, елма многая бывають ныне, якоже при потопе (помета: Быт. 7, 13; 2 Тим. 1 и Фил.; нрав. уч. 3; нрав. уч. 29; Быт. 19, 24; Рим. 1, 2—27), но потоп не бываеши. Генною воспретити и томлением мнози согрешають, якова же содомляне, но огненный не снииде дождь, огненная бо уготована ест река. Мнози фараонитская дерзнуша, но (л. 435 об.) не пострадаху, яже фараон, ниже потоплени быша в Чермном мори, пучина бо их ожидает бездны, иле же не с нечувствием томление ниже потопитися можно ест, но не многае мучимым, жгомым, душимым не изнурятися. Мнози (помета: Числ. 21, 6; 4 Царств 18, 4; Иов. 3, 9, 14; 1 Кор. [Зач.] 149; 4 Царств 5 и 6) в яже израильтяны согрешенная дерзнуша, но не угрызахут их змия, ожидает бо их червь нескончаемый. Мнози Гизиева дерзлаху, но прокажени не быша, ожидает бо их вместо проказы, еже полма растесаном быти и положитися с лицемеры. Мнози (помета: Матф. [Зач.] 24, 103, 51) и кляхуся и клятвоступиша, аже же и убогаша, да не дерзаем, ожидает бо их скрежет зубовный, (л. 436) но и zde негда постраждут и не имут убегнути. Аще и не абие ту, но во иных гресех даже и лютейшее томление будет, елма и мы многажды вины приемше от малых и от великих весь гнев источаем. Тем же, егда увидиши, что тебе случшеся, воспоминай грех твой оный. Сие (помета: Иов. 1, 19) бо и в сынох Иовлих бысть, помнети братии Иосифовых, продаша брата, убити начинаху, паче же и убиша усердием, елико бе еже от них, прелестиша, оскорбиша старца (помета: Быт. 30, 28; 32, 45; 44, 28) и ничто же пострадаша. По множайших

убо летех о последних беду подъяша и грех сей воспоминают. А яко недосмысление есть реченное, (л. 436 об.) послушай их, что глаголют: Ей (помета: Быт. 42, 21), в гресе бо есмы о брате нашем. Тако убо и ты, егда что случится, рыи, ей, в гресе есмы, яко не послушахом Христа, яко кляхомся, многоклятия и клятвопреступления на главу мою придоша. Тем (помета: 3 Цар. 21, 29) же исповеждася, ибо и онии исповедашися и спасошася, что бо аще не абие находит томление, понеже и Ахав за правду Навуфея, не абие по греху пострада, яже пострада, и чесо ради сие бывает. Дает ти нарек Бог, да тако отмыешися. Егда же единаче пребываеши, наводит прочее томление. Видесте ли, что пострадаша лжущии, тем же помыслите, что постраждут (л. 437) и клятвопреступающии. Помыслите и отступите. Несть кленушемуся не клятвопреступати и волею и неволю несть клятвопреступающему спастися, довлеет едино клятвопреступление все содеяти и всецелу нам муку навести. Сего убо ради да вниманием молюся, себе, да яже отсюду муки избегше, яже от Бога человеколюбия сподобимся.

Никон много внимания уделяет и добродетелям: «Плод бо духовный есть во всякой благодости и правде и истине, искушающе, (л. 283 об.) что есть благоугодно Богови. И паки: Плод духовный есть любви, радость, мир, долготерпение, благодсть, милосердие, вера, кротость, воздержание. И по мале. Аще живем Духом, Духом и да ходим. Не бываим тщеславни, друг друга раздражающе, друг друга завидяще», которые необходимо постоянно в себе развивать, чтобы не стать богопротивниками: «...Уне бо ти есть, да погибнет един от уд твоих, а не все тело твое ввержено будет в геену огненую» (л. 321). В связи с этим важной является и тема проповедничества, учительства, осмысленности всякого духовного явления и действия, которое должно быть всегда правоправно, истинно, согласовано с духом закона. Соответственно определение меры ответственности делающих обратное, тема осуждения и суда принадлежат лишь Богу, а не любому человеку, который подобным действием нарушает заповедь Его. Основание этого действия Никон видит в страсти самолюбия и гордости: «страшно есть страсть самолюбства и проклята гордость та притчею и родит такие дела, ими же убо, чезо сам изыскивал и терпи хату. (л. 160). Да которое самолюбство, еже вся злая терпети заповеди ради Божия... Рабу же Господню не подобает сваритися, но тиху быти ко всем. Аще ли друг друга халпете и снедаете, блюдитесь, да не друг от друга снадени будете. Но се судите паче, не полагаати претыкания брату в соблазн».

Рассматривая систему нравственного учения Никона¹ как часть святоотеческой традиции, можно выделить в ней следующие составляющие: добродетели по отношению к Богу, к самому себе и ближним, к государству и властям. Патриарх Никон говорит:

О добродетелях по отношению к Богу:

«Духовные наставления...»: (л. 307) «...почитает и славит Бога, иже волю Его делаеи. Обещает же преступаяи Того закон. — \Ин. [Зач.] 56, Мф. [Зач.] 11, Фил. [Зач.] 236\;

(л. 308) аще и мнит кто исповедати Господа и слышати слово Его, не покоряет же ся заповедем Его, осудити, аще и в дарованиях духовных некоего строения ради будет прошаем. — \Мф. [Зач.] 23, Лк. [Зач.] 28, Тит. [Зач.] 301, Иак. [Зач.] 53\;

(л. 310) иже о малых не веруяи Богови явлен есть много первее о лучших не веровав. — \Ин. [Зач.] 8, Лк. [Зач.] 81\;

(л. 311) не подобает небреши влагающих разум со вниманием Господня словеса слышашему внимати и творити хотения Его. — \Мф. [Зач.] 61, 51, Мк. [Зач.] 29, Еф. [Зач.] 229, Лк. [Зач.] 68\;

(л. 334) подобает христианину не боятися и подвизатися во обстоянии, ниже возвышатися о еже на Бога уповании, дерзати ж, яко Господу предстоящу и яже о нем устрояющу и Святому Духу учашу и, даже и до ответа еже к сопротивным. — \Мф. [Зач.] 37, Лк. [Зач.] 64, Мк. [Зач.] 18, Деян. [Зач.] 14, 2 Кор. [Зач.] 168\;

(л. 303) не достоин преданием человеческим последовати и отметати заповеди Божия;

(л. 389) подобает учительство заповедей Господних сие примати, яко живот вечный и Царствие Небесное, и усердно делати тыя, аще и болезнь быти мнится. — \Ин. [Зач.] 45, Деян. [Зач.] 35\;

(л. 348) подобает врученным проповеди евангельстей с молением и молитвою приседети, аще диаконим, аще пресвитерим, неповинным и искушенным перваго жития. — \Мф. [Зач.] 34, Лк. [Зач.] 23, 50, Деян. [Зач.] 1, 2; 1 Тим. [Зач.] 283, Тит. [Зач.] 300\;

«Возражение или Разорение...»: «Слышали, колика дарования архиереи имут от благодати Святаго Духа, яже священное слово показа, яко архиереи подобники Божия. (л. 361)... Иже чит

¹ Основологающим является его труд «Духовные послания христианину» — РГАДА. Ф. 27. Приказ Тайных дел. Оп. 1, д. 140, ч. 1., частично и «Возражение или Разорение...» — Там же, Ф. 27. Оп. 1, д. 140, ч. 4.

иерея, чтит вышняго Бога, понеже иерейская честь на Бога восходит. Да аще убо тако к простым иереом завещание и повинование подобает соблюдати, колми паче ко превозходящим честию, наипаче же сему ныне святопомазанному превысокому Патриарху, отцем отцу и крайнему святителю. Его же сан святительства не точию zde, но и в самом небеси мощен есть по божественному Спасову речению: Иже бо аще свяжете, рече, на земли, связан будет на небеси, а иже разрешити на земли, на небеси разрешено будет. (л. 361 об.) И да никто же, реет, яко ко апостолом едином сия реченна суть, но и ко всем, хотящим быти приемником сих, иже убо от апостол и доныне хранимо и соблюдаемо ненаветно в православных, ему же милостивый Христосе буди и соблюдатися и хранитися и хранитися и до Второго Твоего и страшного пришествия, паче же и молю соблюдатися сему непременно и до скончания века» и др.

О добродетелях по отношению к самому себе и ближним:

«Духовные наставления...» (л. 322): «Достоит первее себе исправляти якоже любого согрешения и потом обличати или судити. — \Мф. [Зач.] 20, Ин. [Зач.] 28. Лк. [Зач.] 27, Рим. [Зач.] 81»;

(л. 326) достоин вовремя удалятися наветующих, попустивый бо впасти во искушение из-вод сотворити, иже волю Божию молитвою просити. — \Мф. [Зач.] 9, 8, 10, 35, 37. Лк. [Зач.] 14, Ин. [Зач.] 8; 1 Кор. [Зач.] 145, 194, Деян. [Зач.] 17, 22, 29, 38, 33, 18; 1 Тим. [Зач.] 287, 295»;

(л. 331) не подобает себе вменяти во искушения прежде времени от Бога прошенного, но молитися не внити во искушение. — \Мф. [Зач.] 17, Ин. [Зач.] 25, Лк. [Зач.] 109»;

(л. 333) подобает христианину во искушениях от когождо наводимых ему поминати, иже в Богодухновенном Писании к предлежащему реченное, сице неискушена себе блюсти и сопротивныя упражняти;

(л. 335 об.) подобает радоватися всякому спострадающему даже до смерти имени ради Божия и заповеди Его. — 2 Кор. [Зач.] 168, Мф. [Зач.] 10, Лк. [Зач.] 24, Деян. [Зач.] 15; 1 Кор. [Зач.] 251»;

(л. 337) не достоин оставляти о благочестии подвизающихся. — \Ин. [Зач.] 55; 2 Тим. [Зач.] 291, 299, Мф. [Зач.] 61, 106, 10, Лк. [Зач.] 25, 107, Рим. [Зач.] 81, 111, 110; 1 Кор. [Зач.] 134, 256, 288; 2 Кор. [Зач.] 196, 181, 197, Еф. [Зач.] 227, 224, Кол. [Зач.] 257; 1 Тим. [Зач.] 279, 283, 287; 2 Тим. [Зач.] 295, Тит. [Зач.] 302, 301, 202, Гал. [Зач.] 213, Фил. [Зач.] 239, 247, Евр. [Зач.] 333»;

(л. 351) не достоин у рукоположенных благоудобном быти, ниже непокровенне на та приходи, не бо безбедно есть неискusstное, водяшаго же ся о нечесом явлевати, да ни же той причастится греху, ни же прочии отсечени будут, но паче боятися навькнут. — 1 Тим. [Зач.] 287, 286»;

(л. 354 об.) не достоин инако учити. — \Ин. [Зач.] 36»;

(л. 355) подобает вся предвчиненная от Бога в Евангелии и от Апостол учити веровавшая и елика сим последующая. — \Мф. [Зач.] 116»;

(л. 388) иже не покаяются иже от Господа посланным, но досаждают, не даже до сего стают, но возводат на пославашаго их и суд себе горший паче содомлян и гоморян содевают. — \Мф. [Зач.] 35, Лк. [Зач.] 51»;

(л. 390) подобает обличение и запрещение сице приемати, яко лечбу очистительну страстем и здравие содевающу. Отнюду ж яве иже страстию человекоугодия доволне одержимии и не обличающе согрешающих, всячески отщетеваются и в самую истинную жизнь наветуют. — \Мф. [Зач.] 75; 1 Кор. [Зач.] 132; 2 Кор. [Зач.] 183».

О добродетелях по отношению к государству и властям:

«Возражение или Разорение...»: «От вышняго дарована человеколюбия Божия, священничество же и царство, ово убо Божественным служа, се же человеческими владеа и пекинся. От единого же и тогожде начала обоя происходят, человеческое украшающе житие. Якоже ничто же тако бывает поспешнее царству сего ради, якоже святительская честь, о обоих самех тех присно Богови молятся. Аще бо они непорочни будут во всем и к Богу имут дерзновение и праведной подобно украшати начнут (л. 281 об.) предаяти им грады и сушая под ними, будет согласие некое благо все, еже добро человечестей даруя жизни. Сему быти веруем, аще священных правил блюдение сохранится. Их же праведно похваляемии и поклоняемии самовидцы Божию слову предаша апостоли и святии отцы сохраниша и заповедаша; — Видели царское правды души произношение непорочных святых догмат лобзание, и священства предпочитание, и веры несомненныя глагол, все, еже рече, добро человечестей даруя жизни, сему быти веруем. И прочая; — Да на что болши войны кому царев гнев понести по святому Григорию Богослову... (л. 149 об.) колик подвиг, колико тшание показует от великаго гнева... (л. 181 об.) Царево (Притч 19; 16, 24) прещение подобно рыканию лвову. И паки. Ярость царева посол есть смерти. Меч есть язык царев, а не плотян, иже аще предан будет, сокрушится. Аще раздражится ярость его с жилами, человеки губит и кости человечески поядает и сожигает яко пламень. В долготерпении благоучение царево, язык же мякок сокрушает кости».

Весьма интересным является тот перечень обязанностей, которые должен исполнять царь как человек и как правитель: «И ты, господине и сыну, боговенчанный православный царь и великий князь ... имей страх Божии в сердцах и сохрани веру

христианскую греческаго закона (л. 380 об.) чисту и непоколеблиму, и соблюди царство свое чисто и непорочно, якоже ныне приял еси от Бога, и люби правду и милость и суд правый и к послушным милостивное. Ко святей же соборней церкви и ко всем святым церквам имей веру и страх Божии и воздавай честь, понеже в ней царю второе положен еси от святых купели духовным своим порожением, и ко святым честным монастырем велию веру держи по данной ти от Бога царстеи власти. К нашему же смирению и ко всем своим богомолцем о Святем Дусе царское свое духовное повиновение по Христову евангелскому словеси, ко святым своим учеником и апостолом глаголюшу: Слушайя вас, (л. 381) Мене слушает, а отменяяся вас Мене отменяется, отменяя Мене отменяется пославашаго Мя. И сего ради ведяще и се, елико кто честь воздаст святителю, и та честь самому Христу восходит, от него же и мзды примут сторицею. Братию же свою по плоти, о благочестивый и боголюбивый царю, люби и почитай по царскому своему союзу, по Божественному апостолу: Любяй бо, рече, брата своего, в Бозе пребывает и Бог в нем. Боляр же своих и велмож жалуй и береги по отечеству их, ко всем же князем и княжатам и детем боярским и ко всему христолюбивому воинству буди приступен и милостив и приветен (л. 381 об.) по царскому своему сану и чину. Всех же православных христиан блюди и жалуй и попечение имей о них от всего сердца. За обидимых же стой царски и мужески, не попускай и не давай обидети не по суду и не по правде. Се бо, о царю, приял еси от Бога скифетро правити хоругви великаго царства Росийскаго и разсудити и управити люди твоя в правду. Блюди и храни бодрено от дивиих волков губящих е, да не растлят стада Христовых словесных овец, от Бога даннаго ти и врученнаго содержати скифетро, по воли Его стой и по вашему исконному царскому жребию и отечеству того великаго Росийскаго царства. (л. 382) И паки глаголю ти, боголюбивый царь, блюди с Богом и храни, елика твоя царская власть и сила содержит, покрываем вышняго десницею и храним благодатию Святаго Духа от всех врагов твоих, видимых и невидимых. Глаголет бо Господь пророком: Аз въздвихох тя, царя, с правдою и приях тя за руку и укрепих тя. Сего ради слышите, царие и князи, и разумеите, яко от Бога дана бысть держава вам и сила от вышняго. И сего ради подобает приемше от вышняго повеления правление человеческого рода православным царем, не токмо о своих пещися и свое житие точию правити, но и все обладаемое от треволнения спасати и соблюдати (л. 382 об.) стадо его от волков невредимом, и бояться серпа небеснаго, и не давати воли злотворящим человеком, иже душою с телом погубляющих, якоже бо солци на земле не сущу, темно суть все и не разсудно. Сице и наказанием души не сущи, размешено все, едина бо точию добродетель от стяжания безсмертна суть. И паки ти глаголю, о боговенчаннй царю, цело имей мудрование православным догматом, почитай излише матере твою церковь, яже о Святем Дусе тя воздои, да и сам будешь от нея, и священника стыдися, яко отца духовныя, ходатаи к Богу, честь бо священническая на Бога восходит, (л. 383) тако, иже на них безчестие, множае паче Бога прогневает. Языка же льстива и слуха суетна не приемли, царю, ниже обогателя слушай, ни злым человеком веры емли. Смотрия в себе, о боговенчаннй царю, яко всем человеком мудрость честнейши есть и всем тщательнейшим, вси бо ту яко благу похваляют. И любомудру ти быти подобает или мудрым последовати, на них же воистину, яко на престоле, Бог почивает. Не тако красная мира вся, якоже добродетель красит царя, но зри доброту духовную и раздавай саны туне, а не дарех продавай власти, еже бо сеноу купивый власть, (л. 383 об.) множае паче обладаемая купует, яко мздовозданию надеяся, ко мздопрятую без боязни зрит. Аще бо и неприступен еси царю нижняго ради царства, но удобь приступен буди горняя ради власти, но имаши и сам царя, иже на небесех. Аще убо он всеми печется яко Бог, сице потребно есть тебе, царю ничто же презирати. Тщися, о боговенчаннй царю, не точию сия царства исправити нравы блажими, но и небесная наследовати добродетельными благодеянми. И аще хошеши милостива имети себе небеснаго царя и Бога, милостив буди и ты, царю, ко всем, да и zde добре и благо поживеши (л. 384) и царствуеши во веки веком добрым царским слухом zde, а тамо славою со ангелы Божиими прежде воскресения и Страшнаго Суда силою Творца и премудростию Искупителя и Духа Святаго благодатию. Возмогай, о благочестивый царю, о Христе и паки возмогай, да и наследник будеши небеснаго царствия со всеми святыми православными цари, да возможеши со дерзновением рещи во

второе пришествие Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа: Се аз, Господи, и люди твои, их же ми еси дал великаго Твоего царства Российскаго. И тогда, о благодетивый и боговенчанный царю, и сам услыши сладкий он глас небеснаго царя и Бога: Благии раби, добрый и верный, (л. 384 об.) российский царю и великий князь Алексей Михайлович всеа Росии, мале ми бысть верен, над многими тя поставлю. Вниди в радость Господа своего и тогда, царю, внидеша во Царство Небесное со всеми святыми и приимеши неувядаемый славы венец, по Божественному апостолу: Их же око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыде, яже уготова Бог любящим Его. И тогда, боговенчанный царю, против своих царских подвигов и трудов приимеши от Бога мзду сторицею и начнеша царствовать со Христом в Небесном Царствии, со ангелы и всеми святыми славити Бога, в Троицы певаемого, и веселитися с ними в безконечныя (л. 385) веки. Буди же с тобою, боговенчанным и православным царем, и нам получитьи Царство Небесное, благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, с ним же Отцу купно и Святому Духу честь и поклонение ныне и присно и во веки веков. Аминь».

Как видим, нравственные и социальные темы у Патриарха Никона довольно тесно переплетаются, так как проблемы, возникающие в обществе, имеют началом нравственность членов этого общества: несовершенство любого социального строя, государственной системы и общественного института обусловлено неспособностью индивидов к жизни по законам любви, сострадания, справедливости и доверия.

Священное Писание и Предание

Обильное цитирование Патриархом Никоном Библии и ссылок на нее понятно: в Евангелиях говорит Господь, там дан закон и основание жизни. Библия для Патриарха Никона является источником вдохновения; он не занимался объяснением библейских текстов стих за стихом, но использовал библейские образы для раскрытия своего понимания насущных проблем. Никон часто обращается к опыту и мыслям авторитетных святых отцов, особенно Иоанна Златоуста, Василия Великого; пророков, святителей; книгам законов, традиции; отмечая лишь то, что важно для него, и нередко используя, казалось бы, лишнее, но охватывающее тем не менее весь спектр проблематики, освещаемой в речи. На широко задаваемых семантических полях Никон умело пользуется системой образов и аллегорий, что характеризует его как блестящего проповедника.

Гомилетика

Гомилетические способности Патриарха Никона были поразительны. Анализ структуры и содержания грамот с поучениями позволяет говорить о наличии двучастности: непосредственно послания и богословской разработки проблемы. Послание строится по следующей схеме: первая часть содержит архипастырское приветствие с известием о событии; краткое изложение значимости события, предметной и метафизической сущности явления; библейские и святоотеческие свидетельства о подобных явлениях, действиях, их необходимости и пользе как для мира, так и индивидуальной жизни; призыв к действию (изначально задается и разворачивается смысловое поле, актуализируется механизм и порядок взаимодействия социальных и духовно-душевных структур бытия и религиозного сознания, затем образ(ы) насыщаются историческими, эстетическими и аксиологическими составляющими, приводящими к доминирующей значимости духовных стратегий в системе религиозного бытового сознания и формированию мотива действия. Далее мотив получает подтверждение в системе образов, свидетельствующих о довлеющей жизнеутвердительности духовного компонента социальному и окончательно закрепляет мотив к действию как основную жизнеconstituting стратегию. Восприняв духовный мотив к действию, читатель или слушатель становится способным совершить соответствующий поступок, требующий духовного усилия. Во второй, богословско-проповеднической части предлагается ряд святоотеческих текстов с соответствующими символическими рядами, раскрывающими взаимосвязь историческую, социокультурную, каноническую (правоверную), метафизическую, затем проявляются-актуализируются наиболее важные образы и элементы системы смыслообразования в богословской их интерпретации,

которые призваны сформировать стереотипы восприятия и сущностной интерпретации явлений жизни. Таким образом, вторая часть является содержательным, дидактическим и методическим материалом, полезным каждому пастырю для работы на своем приходе. Все это было значительным шагом в развитии гомилетики, так как доминирующим принципом в церковной жизни этого периода было лишь чтение агиографических текстов по корпусу патериков, ирмология, житий.

Например, в «Слове о Животворящем Кресте Господнем» Патриарх Никон пишет: «Православные христиане всякого чина и возраста, возлюбленные наши чада... кто из вас всюю душою любит Господа нашего Иисуса Христа и Его Честной и Животворящий Крест, тот да поедет в монастырь Ставрос, т. е. Крест, на строение и вознаграждение его от дарованных каждому Богом стяжаний, сколько хочет по благому своему усердию, помня сказанное апостолом: Доброхотна датея любит Бог (2 Кор. 9, 7) — и имея в уме сказанное Богом Израилю: Да не явишися предо мною тошъ (Втор. 16, 16). Вы слышали, что сказал Христос Спаситель Своими пресвятыми устами: Блажени милостивии, яко тии помиловани будут (Мф. 5, 7); дадите, и дастся вам (Лк. 6, 38). Поревнуйте той бедной вдовице, которая положила в церковную сокровищницу две последние свои лепты и которую похвалил Христос, так что даяние ее доселе возвещается во всем мире и будет улажаться до Пришествия Христова. Какой же похвалы и благодати будут достойны те, которые дают многое на потребности и созидание св. церквей?.. Вы знаете, что в том монастыре Крестном как иеромонахи, так и монахи, распявшиеся Христу и взявшие крест свой, будут день и ночь молить распявшегося на Кресте Христа о вашем многолетнем здравии и душевном спасении и о ваших скончавшихся сродниках. Знаете, что милостыня бывает причиною бесчисленных благ, особенно же даваемая на созидание и украшение св. церквей, как свидетельствует Златоуст... (дается ряд выписок из «Бесед» И. Златоуста с комментарием) ... Подавайте же, возлюбленные чада, в тот Крестный монастырь на его потребности каждый по своей силе — и Бог Всемогущий воздаст вам по св. Евангелию здесь сторицею и в будущем веке живот вечный, и сила Божественного Животворящего Креста сохранит вас и соблюдет на всяком месте от всякого вреда и порока».

(Во 2-й части излагается учение о силе и святости Креста Христова. Приводится две беседы из толкового Евангелия: на Неделю третью — Крестопоклонную Великого поста и на Воздвижение Честного Креста с прибавлением собственных рассуждений) «...Если мы желаем почтить приличною честью св. Крест, то должны изображать его на лице своем тремя первыми перстами десницы, совокупляя их во образ Святыя Троицы, ибо такой древний обычай имеют по преданию все православные сыны Восточной Церкви. Они совокупают три первые перста во образ Святыя Троицы, просвещением Которой открылось нам таинство Воплощения, и мы научились славить Единого Бога в трех Ипостасях, Отца и Сына и Святаго Духа. Совокупляя три перста, мы имеем в уме таинство Святыя Троицы, а изображая ими на себе Крест Господа, воспоминаем Его страдание и Воскресение и ради их испрашиваем себе помощь от Бога. Он явил первому христианскому царю Константину образ Честного и Животворящего Креста на небеси ... и повелел сотворить подобие его и носить перед полками ... И Константин силою распявшегося на Кресте Христа Бога нашего одержал три достопамятные победы... И в память тех побед устроил три креста из чистой меди ... и возградил на св. горе Афонстей монастырь Ставрос во имя Креста Господня, существующий доселе. Один из тех трех крестов принесен в Россию при великом князе Владимире и доньше находится в Москве. Его всеильным действием православные великие князья и цари русские одолевали врагов и покоряли под свою державу окрестные страны. Равно и ныне благочестивый государь наш Алексей Михайлович, ревнуя первому христианскому царю Константину, повелел носить один из тех трех крестов пред полками своего благочестиваго воинства и силою распявшегося на Кресте Иисуса Христа, истиннаго Бога нашего, побеждает врагов, как всем видимо. И мы веруем, что Господь Иисус силою того же Животворящаго Креста подаст его царскому величеству совершенную победу над всеми врагами и супостатами...» (Слово о Животворящем Кресте Господнем, писанное Святейшим Патриархом Никоном // Кийский Крест Патриарха Никона. М., 2000).

В нашем случае мы видим не только совершенно иной, новый подход к построению, но и наличие христоагиоцентричного принципа построения как послания, так и непосредственно проповеди в нем. Это весьма значительное явление, феномен, характеризующий глубокую осмысленность значения религиозного образа, знака, символа, каким является слово.

Особое значение в жизни Патриарха Никона занимала молитва, которой было проникнуто всякое действие его: «...Мы же от Спасителя Христа научившися молиться, еже не внити в напасть, протяженне и прилежне... помолимся. Немошь свою познавше, избавитися прорекованных искуса, и ни же видети антихристово пришествие, ни же предглаголаннх язык движение, ни же беду смертную, от спасительных

веры отступить насилующую. Но свидетельство совести по силе соблюдающе, не-вредимо, неуязвлено, ко Искупившему нас честною Своею кровию Христу Богу распалением любви дела (л. 110 об.) благими показующе, вечных благ сподобимся». Здесь же важным является то молитвенное творчество Патриарха, которое еще раз подтверждает и значительные поэтические способности.

«Возражение или Разорение...»: (л. 113 об.) «...Помяни, Господи, поношение рабов Твоих, его же удержал еси в недре моем многих языков, им же поносиша врази Твои, Господи, им же поносиша изменение Христа Твоего. Изменение же убо бяше Христово, смертью Его искуплением и веровавшии Ему словом же проповеди и иконным изображением, ими же велие дело смотрения извлекенным познавается. Крестом же и прежде Креста и по Кресте Страстьми же и чудеса Его. От них же и подражание (л. 114) страданий Его на апостолы, отуду же на мученики преходит, и теми же даже до исповедников и постников преходит. Верующим и проповедающим, сие есть благоговевующим, словеса на письменах, вещи на начертаниях, и во едину обою совершати полу. Словесы же проповедание и иконами истины извещение. Словом освящающим устне, таже слышателем словом, ведущим и проповедающим, яко освящаются убо такожде честными иконами очи зрящих. Воздвигет же ся теми ум к Боговидению, якоже и Божественными храмы и священными сосуды и иными вещами в писаниих и умышлениях, в жертвах, (л. 114 об.) в храмах, во изображенных, Тому, убо яко Богу и Владыце, поклоняюшеся и чтуше. Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера Вселенную утверди. Зриши, неправедный ответотворче, како святии апостоли и святии отци священными изображениями и храмы и жертвами в писаниих и умышлениях очи зрящих. Воздвигет же ся теми ум к Боговидению, якоже и Великому Василию мнится, священными иконами ум на первообразное возводити».

Патриарха Никона вряд ли возможно соотносить с какой-либо школой толкования Священного Писания — он не ограничивался использованием какого-либо одного экзегетического метода: в трудах его встречаются и буквальный, и аллегорический подходы к священным текстам. Изучение буквального смысла Священного Писания также приводит Никона к их духовной интерпретации: выражения рассматриваются как символы мистической жизни человека, а постижение текстов с их смыслами как путь, восхождение от дольнего к горнему; то, что сказано о настоящем, всегда проецируется в будущее, сказанное же о будущем понимается так, как будто это уже произошло или уже происходит постоянно, ежедневно.

Пастырство

Патриарх Никон свидетельствует, что пастыреначальники и пастыри: (л. 250) «...от Бога есмы, разумевая Бога, послушает нас, иже несть от Бога, не послушает нас. О сем разумеваем Дух Божий истинный и дух лестч». «Епископы убо по вся дни должны суть учить причет церковный и вся люди своя благоверию и Божественным повелениям», а также ревностно исполнять свои обязанности о душепопечении обладая на то соответствующей властью.

В своих «Духовных посланиях христианину», кроме общих наставлений о благочестии, Никон дает и указания епископам, священникам и диаконам, как хранить духовный закон и веру в чистоте и неизменно.

«Духовные наставления...»: (л. 357, 357 об.) «...не достоин иным нужная возлагати, их же сам не исправи. И вам, законником, горе, яко связуете человеком бремена тяжка, неудобь носима, и сами единым перстом вашим не прикасаетесь бременем... подобает предстоятелю Слова Образ предлежати иным всякого блага и исправлену прежде даже учить. — \Мф. [Зач.] 43, Ин. [Зач.] 45, Деян. [Зач.] 44; 1 Кор. [Зач.] 147; 1 Тим. [Зач.] 285\;

(л. 359) не подобает предстоятелю Слова своими исправлеными уверити веровавшая. — \Мф. [Зач.] 11, Ин. [Зач.] 21\;

(л. 360) подобает предстоятелю Слова проходить грады и веси вся врученныя ему. — \Мф. [Зач.] 9\;

(л. 361) подобает вся призывати к послушанию Евангелия и со всяцем дерзновением возвещати Слово и свидетельствовати истину, аще и нещии возбраняют и гонят якоvem годе нравом даже и до смерти. — \Мф. [Зач.] 37, Лк. [Зач.] 76, Ин. [Зач.] 58, Деян. [Зач.] 15, 44\;

(л. 363) подобает приемших Слово истинное утверждати посещением. — \Деян. [Зач.] 37\;

(л. 364) свойственно есть любящему Христа, еуже во мнозей твердости любви о учимых со всяцем прилежати тщанием и всяцем образом, аще и даже до смерти пождавати учительством и во общине и особь. — \Ин. [Зач.] 36, 67, Деян. [Зач.] 43, 33\;

(л. 366) предстоятелю Слова милостиву и благоутробну быти подобает и паче же о озлоблен-

ных душах. — \Мф. [Зач.] 30, 34\;

(л. 367) подобает и в телесных потребах милосерду быти о веровавших и пешися ими. — \Мф. [Зач.] 6, 64, Деян. [Зач.] 16\;

(л. 368—369) не подобает предстоятелю Слова и в малых сам действовати, любопочитаем должными, о лучшем же потшании остояти... не подобает преходити останки словесныя учительством, в ласкании слышаших, во извет своих сластей или потреб, но таковем быти, яко пред Богом, во славу Его глаголющим. Вся же дела своя творят, во еже видетися от человек, расширяют богохранилища своя и величаются вскрилием риз своих, любят же предвозлежание на вечерях и председания на сонмищах и еже зватися от человек равви. Вы же не нарищайтесь учителя, един бо есть учитель ваш Христос, вси же вы братия есте. И не нарищайте себе отца на земли, един бо есть Отец ваш, иже на небесех, ни же нарищайтесь наставницы, един бо есть наставник ваш Христос. — \2 Кор. [Зач.] 172\;

(л. 370) не подобает предстоятелю Слова в подлежащих безчестие приимати властию, но ни же возвышати на тех, но паче вину еже к тем смиренномудрия степень имети. — \Мф. [Зач.] 103, Ин. [Зач.] 45, Лк. [Зач.] 108, Деян. [Зач.] 44; 1 Кор. [Зач.] 192\;

(л. 372) не подобает по зависти, или рвению, или любопрению, еже к неким, проповедати Евангелие. — \Мф. [Зач.] 46, Флп. [Зач.] 237\;

(л. 373) не подобает человеческими лихоимании приимати в проповедь евангельскую, да не скрывается от них божественная благодать. — \1 Кор. [Зач.] 124\;

(л. 374, 375) не подобает благоволение проповедания мнети своею силою содевати, но во всем на Бога уповати... не подобает учиненному в проповедь евангельскую стяжавати множае, что от нужных, яже о Нем потреб. — \Мф. [Зач.] 35; 1 Тим. [Зач.] 292\;

(л. 376) не подобает влагатися бе в житейская попечения и пристрастием сих упражняться. — \Лк. [Зач.] 65; 1 Тим. [Зач.] 292\;

(л. 377) иже ради утождения слышаших не брегушии дерзновение, еже о Божественных хотении, онем себе поработают, им же угодити хотят, Господня владычества отпадают. — \Ин. [Зач.] 17, Гал. [Зач.] 199\;

(л. 378) подобает разум предлежати учащая, всех убо в мужа совершенна сочетати, в меру возраста исполнения Христова возводити коегождо во своем чину. — \Мф. [Зач.] 15, Ин. [Зач.] 57, Еф. [Зач.] 224\;

(л. 379) подобает в незлобии и в кротости наказовати сопротивляющаяся, надеяти же ся тех покаяния, дондеже аще исполнит меру, еже в них прилежания. — \Мф. [Зач.] 46; 2 Тим. [Зач.] 294\;

(л. 380) подобает, иже страха ради и благоговейства отрицающемуся пришествия, проповедающего слово покорятся и нелюбопрепирательные належат... подобает, иже в разуме не приемлюшаго проповедь евангельскую, удалятися, и ни же яже к нужным телесе потребам от него благодеяния восприимати. — \Мф. [Зач.] 35, Лк. [Зач.] 50, Деян. [Зач.] 40\;

(л. 381) подобает по еже исполнити в них всяк образ прилежания, не повинующих же ся, далече удалятися от них. — \Мф. [Зач.] 96, Деян. [Зач.] 33\;

(л. 382 об., 383) ко всем во всякой вещи хранити подобает опаство Господних глагол и ничто же творити по умолению... подобает предстоятелю Слова с промышлением и искусом мнозем смотряти по еже к Богу благоугождению коегождо творити же и глаголати, яко должна суша, и от самых вверенных ему искушати ся и свидетельствоватися. — \Деян. [Зач.] 44\.

Существенным в системе воззрений Патриарха Никона является вопрос о священнических облачениях, смысл которых необходимо понимать следующим образом: «По духовному веждь, яко по возложении риз апостольских, сиречь плоти их, риза бо души плоть, тогда потом всаедает Господь. Аще бо не украсится душа апостольскими добродетелеми, не входит на ню Господь. Предваряющие же суть, иже прежде воплощения Христова пророцы. Последущи же, иже потом мученицы и преподобнии (л. 257 об.) учителя...» и «Толкуя о одежде архиерейской, не видиши ли все облачение архиерейское, что есть кротость (л. 282) одежды и правды. Стихаре образует ангельскую чистоту и свет архиерейскаго жития. Тако Господу глаголющу: Аз (Ин. [Зач.] 29) есмь свет миру, ходяй по Мне, не имать ходити во тме. Епитрахиль, низшедшая свыше, совершенная благодать Всесвятаго Духа. Писано есть: И (Лк. [Зач.] 114) се Аз послю обетование Отца Моего на вы. И инде: И дунув, глаголя, примите Дух Святыи, им же отпустите грехи, отпустятся, и им же держите, держатся. (л. 283) И паки: Но (Деян. [Зач.] 12) примите силу нашедшу Святому Духу на вы. И паки: И бысть внезапно с небесе шум, яко носиму дыханию бурну, и исполни весь дом, идеже бяху седяще. И явишшася им разделени языцы яко огненнии. Седе же на едином когождо их и исполнишася вси Духа Свята. И инде: И (Лк. [Зач.] 56) Аз вам глаголю, просите и дастся вам. И по мале. Аще убо вы зли суше умеете даяния блага даяти чадом

вашим, кольми паче Отец, иже с небесе даст Дух Свят просящим у Него. Но по заповеди Божией повелено от плод коегождо познавати, аще от Бога есть, от плод их познаете их, рече. Обаче же (л. 284) от отец (Гр. Синаит о свящ. нач.), епатрахиль есть по единому повести образу, уже им же связавше злодеи Владыку Христа и распяша, по образуному же видению есть препоясание царское и ангельское знамение. **Поручи**, глаголеши, прообразуют ужи, что были связавше руки Христовы. Аше и не правословил еси в сих... По Писанию святому: **нарукавницы** (Гр. Синаит) ко благочестию и сопрятанию точию умышлены быша. По иному же образу нарукавницы яже знаменуют вседетельное Божие, яко вся дела создания той сотвори. Сие глаголет и молитва: Десница Твоя, Господи, прославися в крепости и руце Твои сотвористе мя. По другому же образу нарукавницы являють силу, еже Христос победы враги своя. **Пояс**, (л. 285) связание Христово... По Писанию же пояс являет благолепие, им же Христос, царствовав, препоясался благолепною и красною силою Божества. Инде же глаголет: пояс иже знаменует силу, данную в чресла Его, сиречь в среду Его, целомудрия ради и чистоты да будет связан девством и чистотою. Тем же и глаголет псалма приличное: Благословен Бог, препоясуй мя силою и положи непорочен путь мой, си есть живот мой непорочен, сиречь честный и добродетельный... Не менее есть знамение **епигонатии**, еже повешается о поясе. Глаголет же ся, яко се являет (л. 286) победу смерти и воскресение Спаса Христа, иже имать образ и вид меча. На нем же воображается Распятия или Воскресения Образ, якоже и молитва сие являет: Препояши оружие твое по бедре твоим силне. Ко Христу обращя, пророк глаголет: О (Пс. 44), силне препояши оружие твое по бедре твоей, сие есть меч твой на бедре твоей, и борися с мучителем. Оружия же Христова не суть мечи и копия, но сила мучительная, юже употребляше на враги. Силна нарече его за Божество, еже соединися со Христом, красотою твоею и добротою твоею, красотою души и добротою добродетелей. Красоту и доброту, глаголет, за безгрешное и наляцы и спей и царствуй (л. 286 об.) истины ради и кротости и правды, и распространи оружия твоя и стремление твое, и да будет спешна дела твоя, и царствуй, помогая немощным и безsilным. Сие глаголет и в молитвах: Да приидет Царствие Твое. Сия вся делаи и побеждай. Глаголет Сам Господь: Аз (Ин. [Зац.] 44) есмь и путь и истина и живот... (л. 287) И паки палица есть, аще кто хошет сырость сластолюбия от кого отгнати, склинивая и бия Божественною палицею и изгнетает... **Жезл**, убо его же держит архиерей, являет власть архиерейскую к людем, якоже Моисей и Аарон жезлы чудотворяше во Египте и в мори и в камени. Тако и ныне жезл правды чудотворит в сердцах злобы египецкия содержащих истину в неправде. Аще кто яко змия лютостию потребится от жезла правды, аще кто яко вода, (л. 287 об.) напоеваяй лстных напоении, ссядется яко кровь на возгнушение пиющим. Аше ли кто, яко фараон жестокосердный, накажется жабами и скнипы и прочими язвы, дондеже потонет, яко олово в воде, зелне в море тмя вечныя, идеже червь их не умирает и огонь не угасает. Паки жезл являет власть Святаго Духа и укрепительное людем и паствительное, и еже наставити моши и наказати непокоривыя. Слыши, что глаголет, являет господство, еже дает архиерею Святыи Дух и хранительное людем, еже пасти и питати духовно словесныя овцы и еже наказовати непокоривыя и жестосердыя, и собирает (л. 288) оныя, елицы суть далече от чина добраго христианскаго. Сего ради имати две главы на веру главы, яже нарицают рукоятя. Да изгонит зверовидная еретики, да не вредят православныя люди. Еше же являет и крест Христов, им же побеждаем и стоим известни и утвержени, и основани в вере, и воинствуем, и влечемся ко Христу, умершвляюще страсти, изгоняем враги и есмь хранимы от всякого искушения... **Сакос** или палиставриа, (л. 288 об.) еже ради страсти и распятия правдуя истинною образует, глаголеши. Богоноснии (Гр. Синаит) же отцы знаменуют **сакос** или **фелонь** святительскаго устройства знамение чистыя и простыя и от страстей свободныя души. Полиставрии, сиречь многокрестныи, яже знаменует червлену ризу, в ню же облекоша Христа жиды, по збытию пророческих глагол: Совлекоша с него ризы его и облекоша и в ризу червлену. Якоже и инде пишет: Кто сей приходяй от Едома? Едом толкуется земный или избранныи или червленый. Таже глаголет **червленость риз** Его: от винограда Восора... Являет одежду (л. 289) Христову, сиречь плоть, яко омочися кровию на кресте. И паки, яко носи червлену ризу Христос, в страсти грядыи на крест, сею одеждою показывают архиерее, коего

архиерея слуги и поборницы, яко верховный апостол Павел глаголет: Имуше (Евр. [Зач.] 311) убо архиерея велика, прошедшаго небеса Иисуса, Сына Божия, да держимся исповедания. И паки: Бог (Евр. [Зач.] 335) же мира возведы из мертвых Пастыря овцам велика кровию Завета вечнаго Господа нашего Иисуса Христа, да совершит вы во всяком деле блазе сотворити волю Его, творяй в вас благоугодное пред ним Иисус Христом... **Омофор**, что на рамо заблудшее (л. 290) овча восприим, поне-се. Омофории (Скрыж. 36) же конечный налагает архиерей, ему же подобает соделану быти от руна, четыре кресты имуша, сугубая одежда благодати. Назнаменует же и слову от страстей умершвление, ангельский виде наверхая и свет быти и во свете жити. Просветительно имея навыкновение и силу, просвещатися и просвещати. Или паки омофор по иному смышлению заблудшее овча знаменует, еже прииде на рамо, взем Пастырь добрый, очистив и просветив, и освятив, и отшеи крестом жертву при-не. И еже от всех умершвление и славу тому даровав и едино с ним непреложно быв. Кресты же (л. 290 об.) знаменуют, зане Христос ношаше на раме своей крест свой. Еще же и архиерее хотят жити, якоже бе житие Христово, взимают крест Его на рамена своя, еже есть злострадание, зане крест есть скрижаль злострадания... **Панагия**... Бога слова воплощение. Не приходит Господь, ниже воплощается в сердца злобы. Аще кто любит Мя и слово Мое соблюдет, и Отец Мой возлюбит его, и к нему прииде и обитель в нем сотвориве. И паки: Якоже заповеда Мне Отец, тако творю. Восстаните, идем отсюда, откуду, от презорников святых Его заповедей. И паки, Якоже (Ин. [Зач.] 50) розга не может плода сотворити о себе, аще не будет на лозе, тако и вы, аще во Мне не пребудете. Аз есмь лоза, вы же рождие. И иже будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плод мног, яко без Мене не можете (л. 291 об.) творити ниче-со же. Аще кто во Мне не пребудет, извержется вон, якоже розга, и изсышет, и собирают ю, и во огнь влагают, и згарают. **Митра** есть, глаголешь, царское священство. Но мы уже выше сих написали, яко священство боле есть царства... Благослови (Пс. 102), душе моя, Господа, венчающаго тя милостию и щедротами. И иже словы: Славою (Пс. 8) и честию венчал еси его. И благоволения, яко оружием благоволения венчал еси нас. И иже благодати, венец бо благодати (л. 293) приимеши о твоей главе... архиерейское облачение являет терпение, кротость, целомудрие (л. 296) благо-избранная всех добродетелей правда».

Священные облачения, являясь символами, согласующимися со всей вероучительной системой, представляют собой начальный этап-школу катехизации. Поэтому неудивительно, что весьма большое значение Патриарх придавал как внешнему виду, благолепию священнических одежд, так и торжественности богослужений, которые были основной формой образования верующего народа. Но вместе с тем Никон, понимая значимость образования и просвещения, начал устраивать школы.

Просветительские и миссионерские воззрения

Святейший Никон хорошо понимал значение наук и образования. Сразу же по вступлении на Патриарший престол он организовал греко-латинское училище, которое располагалось в Печатном приказе, затем переместилось в Заиконоспасский монастырь. Никон, по свидетельствам Павла Алеппского, «очень любил греческий язык и старался ему научиться»¹. Увлеченность Никона теоретическим знанием подтверждает состав его библиотеки, в которой находились: Номоканон греческий, харатейный, с толкованиями; 9 Службников греческих, харатейных; 3 церковных Устава греческих; 3 книги Григория Богослова греческих, харатейных; творения знаменитых отцов Церкви на греческом и латинском языках (Дионисия Ареопагита, Иустина Философа, Григория Чудотворца, Климента Александрийского, Киприана, Кирилла Александрийского, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Кирилла Иерусалимского и многих других); церковно-исторические книги (акты Соборов Вселенских и Поместных, «История» Евсевия Кесарийского, Никифора Каллиста «История Флорентийского

¹ Павел Алеппский. Путешествие Макария... кн. 9, гл. 9, в т. 2, с. 36. Кантрев Н. Ф. О греко-латинских школах в Москве XVII в. до открытия Славяно-греко-латинской Академии // Годичный акт в МДА 1.10.1889 г. М., 1889.

Собора» и другие); сочинения античных философов (Демосфена, Плутарха, Геродота, Страбона, Аристотеля и так далее).

Кроме всего Патриарх занимался и литературным трудом: составил «Сказание о создании Иверского монастыря и о перенесении в него мощей святого Иакова Боровицкого», которое напечатали в том же Иверском монастыре к концу октября 1658 г.; написал «Духовные послания христианину» (адресованы изначально царю), Слово о Животворящем Кресте Господнем», а также большой труд «Возражение или Разорение смиренного Никона», заключающий в себе систему религиозно-философских, социально-политических, государственно-канонических идей, взглядов. Митрополит Филарет (Гумилевский) считает, что Никоном написана и Летопись, известная в исторической науке под названием «Никоновская», изданная в 1820—1821 гг.

Развивая традиции, заложенные Святейшим Патриархом Никоном, в истории русской духовной культуры, Новоиерусалимский монастырь стал особо известен своим ученым монашеством: богословами, духовными писателями, проповедниками¹, а также первой на Руси школой песенной поэзии². Укрепляя и развивая миссионерско-проповедническую, археолого-экспозиционную, просветительскую деятельность, Новоиерусалимский монастырь стал крупнейшим религиозным, культурным центром Российского государства, традиции и достижения которого оказывали определенное влияние на интеллектуальную (научную) и культурную (искусствоведческую) жизнь общества в целом.

Богослужение

Патриарх Никон за основу Устава Воскресенского монастыря взял Иерусалимский (см. Приложение 3), а поскольку монастырь создавался во образ храма Гроба Господня и святых мест Палестины, то, кроме этого, ввел и особые «чины». К наиболее значительным особенностям богослужения и традиции в Новоиерусалимском монастыре, сходным с ныне совершаемыми в храме Гроба Господня в Иерусалиме, относятся:

1) в каждый воскресный, за исключением Четырдесятницы, день после литургии в часовне гроба Господня отправляется торжественно пасхальный канон: по 6-й песне читается воскресное Евангелие, а по отпусте предстоящие целуют св. крест и окропляются св. водой. По желанию богомольцев, этот обряд совершается и в другие дни недели;

2) 14 сентября, в день Воздвижения Честнаго и Животворящаго Креста Господня, после литургии настоятелем раздаются народу приготовленные металлические или кипарисовые крестики, освященные на Голгофе, а накануне Воздвижения, во время всеношной, каждый богомалец получает цветок от подножия голгофского распятия;

3) в сырную неделю (прошеное воскресенье) после вечерни поется по древнему обычаю пасхальный канон;

4) в неделю Ваий (Вербное воскресенье) после литургии совершается крестный ход из Рождественской церкви в Воскресенский собор с вербными прутиками, пальмовыми ветвями, где верующие обходят вокруг главного алтаря и троекратно вокруг часовни гроба Господня при пении тропаря «Общее воскресение»;

5) в Великий четверг совершается обряд умовения ног. В Великий пяток совершается обряд спуска плащаницы с Голгофы вниз к «камню помазания», на котором умащают ее ароматами, после чего кладут на приготовленный одр, обносят вокруг главного алтаря и ставят на середине храма, где она и остается до утрени субботы. На утрени, в Великую субботу, плащаницу снова поднимают вместе с одром, и совершают

¹ *Амвросий (Орнатский), епископ.* История Российской иерархии. — М., 1807—1815, тт. 1-4. *Болховитинов Евг., митрополит.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина. — СПб., 1827.

Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей Российской Церкви. — СПб., 1877.

² См. *Позднеев А. В.* Песни-акrostихи Германа // ТОДРЛ. Т. 14. М.—Л., 1958.

Он же: Никоновская школа песенной поэзии // ТОДРЛ. Т. 17. М.—Л., 1961.

Он же: Мастер акrostиха Герман // *Ceskoslovenska Rusistska.* 1969. R. 14. № 4.

Он же: Рукописные песенники 17—18 вв. Из истории силлабической поэзии. — М., 1996.

хождение внутри храма около «камня помазания», где читается Евангелие, затем вокруг великого алтаря и по галерее храма и, наконец, трижды вокруг самой часовни гроба Господня. После этого плащаницу вносят внутрь пещеры и полагают на св. гробе. По выходе из нее читается Евангелие от Матфея, зачало 114, при конечном стихе которого: «Утвердиша гроб, знаменавше камень с кустодиею», двери часовни св. гроба закрывают и запечатывают. На литургии во время малого входа, когда служащие, обойдя вокруг часовни, равняются с дверями гроба, св. плащаница выносится священнослужителями из часовни и впереди хода вносится в алтарь, где и полагается на престол; совершается раздача благодатного огня, зажженного в кувуклии от кадилыницы;

6) в понедельник и среду Светлой седмицы совершаются крестные ходы внутри соборного храма по чину Иерусалимскому, т. е. вокруг главного алтаря и потом трижды вокруг часовни св. гроба, после чего чрез царскую арку возвращаются в церковь Воскресения Христова;

7) в среду отдания Пасхи, по окончании литургии, настоятель с братией принимает с престола находящуюся здесь плащаницу; обнеся ее около престола, полагают на пригтовленный одр и затем обносят сперва вокруг «камня помазания», потом около главного алтаря, далее — по галерее и, наконец, трижды вокруг часовни гроба Господня;

8) богослужение совершается на разных престолах (в монастыре их устроено 45, замышлялось Патриархом — 365) в соответствующие им праздники и дни памятных святых;

9) в течение целого года, кроме первой недели Великого поста, Страстной и Светлой седмиц, двенадцатых праздников и их отдания, отправляются соборно: по вторникам (перед поздней литургией) на гробе Святейшего Патриарха Никона панихида; по пятницам на Голгофе у креста после литургии акафист Страстям Христовым, а по субботам пред чудотворной иконой Божией Матери «Троеручица» после литургии акафист Пресвятой Богородице;

10) в Богоявление Господне крестный ход совершается ко скиту Патриарха Никона, что на берегу Истры, где происходит великое освящение воды. Крестный ход в Преполовление бывает к Силоамской купели. Кроме того, крестные ходы совершаются в обители: в Сретение Господне — вокруг монастыря по ограде; в Благовещение — там же; 4 апреля, в день прп. Иосифа, — к часовне на Елеонской горе; в пятницу Светлой седмицы, в праздник Живоносного Источника, — в подземную церковь свв. Константина и Елены, где находится колодец, именуемый «Живоносным Источником»; в Вознесение Господне — в часовню, что на Елеонской горе; в неделю Всех Святых — к Елеонской горе; 29 июня, в день св. апостолов Петра и Павла, — из соборного храма Воскресения Христова в скит патриарха Никона; 1-го августа — на реку Истру и в день Рождества Христова — из Рождественского собора в нижний ярус храма, где находится подобие вифлеемского вертепа и яслей;

11) торжественные панихиды о Святейшем Патриархе Никоне при его гробнице, кроме вышеупомянутых вторников, совершаются: 23 марта, в день прп. мч. Никона (день тезоименитства Патриарха); 24-го мая, в день прп. Никиты Столпника (мирское имя Патриарха Никона и день его рождения); 17-го августа — день кончины Патриарха Никона; в октябре, в Дмитриевскую субботу, и в понедельник Фоминой недели;

12) из менее значительных — обычай хождения в пекарню для освящения хлеба; облачение братии в монашеские одежды греческого типа.

Совершаемые Святейшим Патриархом Никоном богослужения отличались необычайной торжественностью. Поражал Никон и великолепием своих одежд, в каких являлся и в которых совершал богослужение, что так же органично отражало суть его взглядов.

Таким образом, совокупное восприятие благолепия монастыря, образа Патриарха, священнослужителей, круга годового, ежедневного богослужения являлось школой молитвы и духовной жизни для всякого паломника. Пребывающий в Новоиерусалимском монастыре ощущал всю полноту освящения реальности: Божественная литургия является центральным событием богослужебных суток, воскресный день — главный день седмицы, праздник Воскресения Христова (Пасха), которому посвящен главный

престол Воскресенского собора и монастырь в целом, является центром всего годового богослужебного цикла. Праздники (престолов — 45) задают ритм всему распорядку монастырской жизни на целый год: «Вчера мы восхваляли святого Златоуста; сегодня восхваляем приснопамятного Ефрема, а завтра будем восхвалять другого святого». Церковные праздники, как отмечает Патриарх, предназначены не для насыщения и не для отдыха, но для пользы души и вдохновения к добродетели; каждый праздник дается для возможности опытно пережить стоящую за ними реальность: воспоминая некоторое событие, радуемся, поскольку просвещаемся, созерцая таинство, в честь которого установлен праздник, и сами преображаемся, поддерживаемые благодатью, даруемой свыше, и укрепляя свои добродетели.

Для Патриарха Никона существует неразрывная связь между богослужением и духовной (мистической) жизнью: последняя невозможна без первого, как и первое без последней. Таким образом, богослужение составляет неотъемлемую часть жизни Патриарха Никона и является основой его богословия, которое можно определить как «литургическое»: у Патриарха Никона ярко проявляется взаимозависимость, характерная в целом для всего православного Предания, между богословием и богослужением, а также и хромосозиданием (ни у кого более не встречаемое ярко выраженное свойство).

Новоиерусалимский монастырь и его просветительская деятельность

В XVI—XVII веках именование «Иерусалим» еще воспринимается как символ, который можно «переставлять по карте» и присваивать тому или иному географическому месту; он был синонимом «центра Православия», религиозной (церковной) столицы, и, естественно, Вселенского Православия, так как географические объекты носили сакральный характер, то есть привязывались не к месту, а к вере. В связи с этим степень достоверности воссоздания святынь определялась взаимосвязью разнохарактерных, непосредственно не зависящих друг от друга начал: уровня знаний об образце и уровня требуемой общественным сознанием точности воссоздания принятого за образец объекта. Для средневековой системы религиозных представлений и переживаний была важна трансляция — закрепление имени, хотя были случаи и более или менее точного, конкретного воспроизведения объекта религиозного поклонения и почитания.

Стремление воплотить в Москве (Третьем Риме) — центре Святой Руси — наиболее почитаемые всем христианским миром святыни, скопировав их, опирается на особенность восприятия русскими христианской символики и вероучения, которое характеризуется конкретизацией (близкой к фетишизации) их в богословии и древнерусском искусстве¹.

К середине 1660-х гг. территория, окружающая монастырь, рассматривалась как Святая Земля с палестинскими наименованиями² и различными церковными сооружениями: храмами, часовнями, крестами. Святые места Нового Иерусалима — Подмосковной русской Палестины — воссоздавали полный цикл Христологических

¹ Иерусалим в русской культуре. М., 1992.

Кудрявцев М. П. Москва — Третий Рим. М., 1989.

² Строго следуя святоотеческому учению о важности для церковной жизни материального изображения, сходного с первообразом [материальным предметам дается божественная благодать ради имени на них изображенных, по словам св. Иоанна Дамаскина], Патриарх Никон сакрализует реальное пространство, переименовая близлежащие к монастырю территории и объекты по образу Палестинских. См.: Книга Большому чертежу (1692—1694). — М.—Л., 1950. С. 189—190. Так появляются: Плачевный путь, р. Иордан, Кедронский поток, Силоамская купель, Самарянский колодец, горы Сион, Елеон, Фавор, Ермон, Рама, с. Вифания, Скудельничье, Вифлем, Назарет, Кана Галилейская, Самария, Галилея, территории: Гефсиманский сад и Мамврийский дуб. Уриин сад. Египетская сторона, Иосафатова долина, Юдоль плачевная, различные сады — сад Никона, овощные сады, роши и др.

О них также упоминается у голландского путешественника Николааса Витсена в «Путешествии в Московию», 1664—1665 гг. Дневник. Пер. со старо голланд. В. Г. Трисман. — СПб., 1996. С. 182.; в Деле о Патриархе Никоне. — СПб., 1897. С. 439.

праздников, связанных с новозаветной топографией Святой Земли. При всей верности образцу, Патриарх все же привнес и некоторые отличия, свидетельствующие о том, что он мыслил придать воздвигаемому храму всероссийский, соборный и, может быть, вселенский характер: устроены в главном алтаре троны для Вселенских Патриархов — Антиохийского, Александрийского, Константинопольского, Иерусалимского и Московского; по монастырскому преданию, Никон предполагал устроить так, чтобы в разных приделах богослужение могли совершать разноплеменные православные: греки, грузины, молдаване, белорусы, украинцы и др. (по образу принадлежности престолов разным христианским конфессиям в храме Гроба Господня), что подтверждается нарочито разнонациональной братией патриарших монастырей.

Три функционально самостоятельных элемента храмового комплекса — ротонда, крестово-купольная часть, земляная церковь — воспринимались как образ Пресвятой Троицы. Множество значимых священных предметов и мест, приделы с надписями на белокаменных плитах, многоступенчатая колокольня и другие объекты собора создавали впечатление, соответствующее представлениям о множестве зданий в раю — «в дому Отца Моего обителей много суть».

Целостной, крайне сложной и основательно продуманной является система художественного оформления Новоиерусалимского монастырского комплекса (см. Приложение 4). Иконостасы в соборе были как изразцовые керамические (было 11, ныне — 9), так и резные деревянные. Наибольший интерес представляет центральный 12-ярусный иконостас, в системе которого, кроме местного, праздничного, апостольского, пророческого и праотеческого рядов, были помещены дополнительные ряды икон с изображением «Страстей Господних». Эти же сюжеты были продублированы в иконостасах заалтарных приделов и в приделах Страстей Господних на Голгофе.

Голгофа, на которую ведет лестница «Слезный путь», с приделом Страстей Господних есть окончание Скорбного пути Иисуса Христа, который начинается от Темнички Господней около Успенского придела и заалтарного обхода, образуемого приделами:



Вид храма Воскресенского Новый Иерусалим именуемого монастыря с юго-восточной стороны

Написания титла, или **Лонгина сотника**, в иконостасе которого над 1-м ярусом надпись: «Церковь, идеже приказал Пилат сделать титлы по-еврейски, римски и гречески», а на плите у правого клироса — «в ней же служат хабежи, люди черные, еже от великия Ефиопии христиане»; **св. Андрея Критского**, устроенного в стенной нише, в иконостасе которого местный ряд имел изображения: в Царских вратах — Благовещение и евангелисты, справа — Спаситель в полный рост, слева — в полный рост Богородица, в северных алтарных дверях — чудо св. Андрея, по житию, в южных — прп. Андрей, пишущий книги, в праздничном ряде по центру — Спас Нерукотворный, далее справа налево — мучения Тимофея и Анны, прп. Петр Афонский, свт. Николай Чудотворец, страдания мц. Мавры, в 3-м ярусе — присутствие на соборе св. Андрея Критского, св. мч. Тимофей, св. мц. Мавра, на стене же надпись: «На сем месте тамо в стене были церковные двери, а ныне замуравлены; zde же на том месте полатка» (изначально в этой палатке был устроен придел во имя св. Екатерины и прп. Иулия пресвитера, в иконостасе на 1-м ярусе в центре — Царские врата с изображением Благовещения и 4-х Евангелистов, над ними — Всевидящее Око, под карнизом — пять ангельских ликов, справа — Спаситель с предстоящим прп. Иулием, над Спасителем в кивоте — Вознесение Господне, в алтарной двери — св. Андрей Критский с книгой в руке, выше в кивоте — Григорий Богослов в архиерейском облачении, а перед ним — спекулятор (оруженосец) с мечами, слева — Богородица, стоящая на луне и попирающая змия, с предстоящей Ей — св. вмч. Екатериной, над Богородицей в кивоте — Сретение Господне, на алтарной двери — св. мч. Иулий с крестом и пальмовой ветвью, над ним в кивоте — его страдание; во 2-м ярусе в центре в полуциркулярной раме — умоение Спасителем ног ученикам, справа — св. Андрей Критский в молитве с народом, слева — св. Андрей Критский с книгой; над входным порталом — изображение Андрея Критского с надписью на книге: «откуда начну плакати окаяннаго моего жития деяний», ниже на стене — «Церковь преподобнаго Андрея Критскаго, в Иерусалиме же полатка, в которой церковныя врата заделаны»); **Разделения риз** с надписью: «Церковь, идеже разделиша воины ризы Христовы и жребий меташа», у правого клироса белокаменная плита с надписью: «Зде служат армяне», напротив, на стене заалтарного обхода — «стена niskая Греков окружающая святилища» и **Поругания или Тернового венца** с надписями в иконостасе: «Церковь, идеже поругашася воины Христу и пакости Ему деяху» и у правого клироса: «В ней служат хабежи, еже есть ефиопи; тут, под престолом, часть колоны, и на той колоне сидел Христос, егда клали на Него терновый венец».

Заалтарный обход представляет единую систему образов и персонажей в алтарных дверях изображены, прообразуя соборное предстояние у Голгофы, 6 жен-мироносиц — Мария Клеопова и Саломия, Мария Иаковлева и Иоанна Хузрыня, Марфа и Мария, сестры Лазаря. Во 2-м ярусе каждого иконостаса по 3 иконы: над Царскими вратами сюжеты икон соответствовали ирразцовой иконостасной надписи, справа — евангелисты Лука, Иоанн, Марк, слева — Лонгин сотник, царь Давид, пророк Исаия, что соответствовало каноническому устройству иконостаса, т. е. по одному — исполнение, свидетельство, пророчество. В верхнем, 3-м ярусе, — иконы с изображением прообразов Крестных Страданий и искупительной Жертвы: в приделе *Написания титла* — икона Медный змий — прообраз Распятия, объясняемый Иисусом Христом в беседе с Никодимом (Ин. 3, 13—15) «и как Моисей вознес змия в пустыне, так должно быть вознесу Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Затем посередине — Напоение оцтом на Кресте и далее — Плач у Креста Богородицы и Марии Магдалины; во 2-м приделе Разделения риз все три иконы прообразовательные: Одевание Адама и Евы в одежду кожаную (Быт. 3, 2), Плач Патриарха Иакова по Иосифе (Быт. 37, 31), Ударение Елисею милотью пророка Илии (4 Цар. 2); в 3-м приделе *Тернового Венца* — в центре — Спаситель, сидящий на камне в багрянице, воины возлагают на Него терновый венец, слева — св. пророк Иеремия в рубище и оковах с подписью: «плач Иеремии», справа — Иов на гноище — образ праведника, невинно страдающего, но приемлющего все по воле Божией; в этом же приделе пророк Исаия предвещает страдания Христа: «и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем», а евангелист Марк: «и одели Его в багряницу и сплетши терновый венец, возложили на Него».

Навершие каждого из этих 3-х керамических иконостасов представлено пятью золочеными херувимами, поддерживающими золотой: «ИЦЦ» в приделе *Написания титла*, «Терновый венец» в приделе *Поругания* и «Крест» в приделе *Разделения риз*.

Эти три придела связаны темой ризы — одежды кожаной, в которую был облачен человек после грехопадения. Потому иконография организуется символическим рядом «грех — страдание — благодать», посредством чего и раскрывается основной догмат христианства об искупительной жертве Христа «за грехи многих» и о получении верующими во Христа Божественной благодати. Данная тема утверждается также в Покаянном каноне Андрея Критского: «... Сшиваше кожанья ризы грех мне, обнаживый мя первья Боготканная одежды, Раздрах ныне одежду мою первую, Иже ми изтка Зиждитель изначала, и оттуда лежу наг, Облекохся в раздранную ризу, юже изтка ми змий советом, и стыжуся, Елиссей иногда прием милоть Илиину, прият сугубую благодать от Бога...» и всем паломникам напоминает о покаянии, призывая к подражанию праведникам: «...Иова на гноише слышавши, о душе моя, оправдавшагося, того мужеству не поревновала еси, ... но явилася еси нетерпелива... В рове блага слышала еси Иеремию, душе, града Сион рыданными вопиюща, и слез ищуща: подражай сего плачевное житие и спасеши... Давид на царство избран, царски помазася рогом божественнаго мира, ты убо, душе моя, если хошеш вышняго Царствия, миром помажися слезами...». Все это назидательно и возвышенно утверждает «истинное учение от истинной нашей Матери-Церкви благочестивых всякого чина и возраста православных христиан», как было написано у южных дверей собора.

Используя архитектурные возможности собора, здесь в системе и системой иконостасов наиболее последовательно утверждается идея прообраза и пророчества Ветхого Завета по отношению к исполнению их в Новом Завете и свидетельству об исполнении Апостолами: 5-й ярус — праотцы — символизировали прообраз событий Нового Завета, 4-й ярус — пророки — пророчествовали о них, 3-й ярус — апостолы — свидетельствовали, 2-й ярус — праздники — изображали исполнение, 1-й ярус — образы Спасителя и Богородицы и местные иконы.

Учитывая незначительные размеры иконостаса придела *Страстей Господних*, иконы были размещены даже и под первым, местным рядом-ярусом — Совещание Иуды в синагогине, Лобызание Иуды, Раскаяние Иуды. В Царских вратах — Моление в вертограде со апостолами (вырезаны из дерева и позолочены). Справа от них — Образ Спасителя в багрянице поругания, слева — Образ Богородицы с текстом: «и Тебе же самой душе пройдет оружие» (Лк. 2, 35). Над Царскими вратами — Нерукотворный образ в терновом венце, в этом же ярусе — Отведение к Каифе, Предстояние пред Каифою, Приведение Христа пред иудеи, Умовение Пилатом рук, Раздраение церковной завесы. В верхнем ярусе, в середине — Бог-Отец приемлюш в объятия Сына — Искупителя мира, по сторонам — Поругание от воин Христу, Биение и на землю павша, Приведение Христа на распятие, Благообразный Иосиф Аримафский, Никодим с плащаницею. Завершается цикл иконой Снятие Господа нашего с Креста.

Весь иконостас как единый образ *Страстей Господних* предстоит голгофскому Животворящему Кресту и призывает всякого созерцающе-читающего его осознать и возвыситься от ничтожного предательства Иуды к побежденным сном апостолам, позорному иудейскому судилищу и, наконец, лицезреть искупительную Жертву с сопровождающими биением, поруганием, распятием, смертью на кресте, снятием со креста и обвитием плащаницей.

Этот иконостас в целом есть воплощенный догмат об Искуплении мира. Отсюда в пятницу Страстной седмицы плащаницу спускают на камень повития (помазания).

Настенные росписи центральной части строго следовали тексту изразцовой надписи по периметру собора: «Сказание о церковных таинствах, яко храм или церковь мир есть, сие святое место, Божие селение и соборный дом молитвы, собрание людское...», раскрывая символику частей храма и таинства Евхаристии; вместе с тем в алтарной части давались ветхозаветные прообразы храма, Горнего Иерусалима и таинств. В куполе собора было изображено Воскресение, по стене первого яруса хоров изображены 38 святых.

Разнообразен персональный состав 38 святых в поясном изображении со свитками, на которых тексты, вошедшие в богослужения. На восточной стене справа, к югу от алтаря, — пророки Аввакум с подписью: «Господи, услышал слух Твой и убоялся», Иеремия с «Аще забуду тебе,

Иерусалиме, забвена буди десница моя», Иона с «Возопий во скорби моей ко Господу Богу моему и услышал мя»; по южной стене — патриархи и др. святители, защитники иконопочитания, — Анатолий, Патриарх Константинопольский, с «Обновление совершающе всеосвященного храма Твоего Воскресения», св. Андрей Критский с «Радуйся и веселись, граде Сионе, красуйся и радуйся, Церкве Божия», св. Герман, Патриарх Константинопольский, с «Дела рук Твоих благоволости и верную императрицу Елизавету силою Твоею возвесели», св. Митрофан, Патриарх Константинопольский, с «Возопий поюшим Тя: Аз есмь с вами», св. Софроний, Патриарх Иерусалимский, со «Свете Тихий, Святые славы...», св. Амвросий Медиоланский с «Тебе Бога хвалим, Тебе Господа исповедуем», св. Мефодий, Патриарх Константинопольский, с «Царь Царей и Бог богатыми дарованиями украшаяй достойные», св. Иоанн Евхаст с «Кое благодарение, кое противозадание?»; над южной аркой — канонизированные цари Византийские — св. царь Константин с «Пою безчисленную Твою милость, Творче мой», св. Лев Премудрый с «О премудрых судьб, Твоих Христе!», св. царь Юстиниан с «Едиnorodный Сыне и слове Божий, бессмертен сый...», св. царь Феодор(а-?) с «Кий Тебе дар принесу благодарения...», св. Симеон Логофет с «Воспою милосердие Твое, человеколюбче»; над Царской аркой — Иудифь с «Пойте Богу нашему в кимвалах, воспойте Ему песнь нову», царь Давид с «Пойте Богу нашему, пойте Цареве нашему, пойте», пророк Моисей с «Поим Господеви, славим бо прославимся», царь Соломон с «Услышан сотвори глас»; над северной аркой — святые жены — пророчица Девора со «Слышите, царие, и внушите князи: я Господеви воспую и восхваляю Бога Израилева», премудрая Мариама, сестра Моисея, с «Поим Господеви, славно бо прославися», праведная Анна, мать пророка Самуила, с «Утвердися сердце мое во Господе; вознесся рог мой о Боге моем», дочь Иеффая с музыкальными инструментами, монахиня Кассия с «Приклонися к моим воздыханиям сердечным, Приклонивый небеса»; на северной стене — 6 греческих и 3 русских преподобных — прп. Геронтий, канонарх Печерский, в дальних пещерах подвизавшийся с закрытым Евангелием, прп. Иосиф Студит, ревнитель иконопочитания, с «Веселися, небо, и радуйся, земле», прп. Стефан Савваит с «Днесь всемирная радости провозвешение», Павел Амморейский с «Да прославляю и почитаю, да чту и пою», св. Георгий Никомидийский с «Да радуется днесь небо свыше и облаца да веселие кропят», прп. Григорий Синаит с «Воспоим вси боголепно песнями божественными Отца и Сына и Духа», прп. Феодан канонотворец, защитник иконопочитания, с «Приидите, празднующих собор, и лик составим», прп. Максим Грек со «С горними силами и Апостолы со страхом ниц покланяются», прп. Леонтий, канонарх Печерский, с закрытым Евангелием, на вост. стене, слева от алтаря, — песнопевцы новозаветные: прп. Феодор Студит, апологет иконопочитания, с «Приидите, песнь поим нову, разрушение адово торжествующе», прп. Косма Маиумский, творец канонов, с «Воспойте, людие, боголепно в Сионе и молитву воздайте Христу в Иерусалиме», прп. Иоанн Дамаскин, создатель Октоиха, со «Светися, светися, Новый Иерусалиме», прп. Роман Сладкопевец, автор кондаков, с «Горы сладость да каплют, се бо Бог приходит от юга». Такой собор святых демонстрировал единство ветхозаветных и новозаветных святых, прославляющих Господа единым предстоянием соборно со всеми молящимися в этом храме.

Напротив главного алтаря — **ротонда**, где в центре устроен образ Гроба Господня — величайшей святыни всего христианского мира.

Над ним, в шатровом небе, изображен Господь-Савваоф с исходящим из Его уст в виде голубином Духом Святым и предстоящими ангелами. В шатре — картины, установленные под 60 оконными проемами и образующие живописную симфонию, раскрывающую идею прообразовательных пророчеств о Спасителе, страданиях Его, смерти и победе над смертью Воскресением (см. Приложение 5), вторящие керамической надписи, сделанной Патриархом Никоном по окружности ротонды между 2-м и 3-м ярусами хоров: *«Отдадим образу пообразное, познаем наше достоинство; почтим начало образное — познаем тайну силы, и за кого Христос умре; будем яко Христос, занеже и Христос, яко и мы; будем Бози Его ради, зане и Он нас ради человек бысть; яко же изволи прият горшее, да даст лучшее; обнища, да и мы Онаго нищетою обогатимся рабий зрак прият, да свободу мы восприем; сниде — да мы возвысимся; искусися, да победим; бесчестовася, да прославимся; умре, да ны привлечет к Себе низлежащих в греховном недени. Днесь спасение миру, елико же видим и елико невидим; Христос из мертвых совоста, Христос к Себе восприходит, Христос из гроба — свободитесь из уз греха. Воскресе Христос — и спадоша демоны; воскресе Христос — и радуются Ангели; воскресе Христос — и жизнь жительствует; воскресе Христос — и мертвые ни един во гробе; Христос воста от мертвых — начаток умершим бысть. Да днесь из мертвых воскресе и мене, победника, возноватворит духом и в нова облечет человека. Даст нашему зданию, иже по Бозе рассуждаем, Здателя благ и Учителя, Христу и соумерщляема усердно и совоскрешаема,*

Тому слава во веки. Аминь. Написася сие лета 7174, от воплощения Господа нашего Иисуса Христа 1666 года».

Вокруг Гроба Господня размещены массивные колонны, символизирующие предстоящих Богородицу, Иоанна Предтечу и 12 апостолов, а колонны верхних ярусов — 70 малых апостолов. К хору святых апостолов и всех святых присоединяются чины праотцов и пророков, а выше — «ангельское воинство ужасася, снисхождение славы Твое: Воскресе Христос!» — Ангелы трубят в духовные трубы на все стороны света с начертаниями на хартиях: «где ты, смерти жало? Где ты, аде победа?». Все Силы бесплотные, все Святые, все предстоящие и молящиеся у Гроба Господня всем миром славословят Воскресшего и сидящего одесную Отца Иисуса Христа, прославляемого в единой и нераздельной Пресвятой Троице, Которая суть жизнь вечная: «радуйся и веселися, граде Сионе, красуйся и радуйся Церкви Божия».

Пространственно-архитектурная композиция монастырского комплекса и его художественно-декоративное оформление, и, в частности шатра-ротонды над Гробом Господним, по словам Григория Богослова: «Отдадим образу пообразное, познаем наше достоинство; почтим начало образное — познаем тайны силу, и за кого Христос умре», является единственным и неповторимым монументальным памятником художественно выраженной богословской мысли и православного мировоззрения во всей его полноте и многогранности и характеризуется мистическим проникновением и созерцанием сути образа, который, осуществляясь, обеспечивает единство Творца и сотворенного, сакрального и профанного, бесконечного и конечного, трансцендентного и имманентного, феноменального и ноуменального мира как в жизни человека, так и для общества в целом.

* * *

Заключая, отметим, что Святейший Патриарх Никон, в согласии со святоотеческой традицией, свидетельствует, что: «...изменение же убо бяше Христово, смертию Его искупления и веровавши Ему словом же проповеди и иконным изображением, ими же велие дело смотрения избавленным познавается. Крестом же и прежде Креста и по Кресте Страстныи же и чудесы Его. От них же и подражание (л. 114) страданий Его на апостолы, отгуду же на мученики преходит, и теми же даже до исповедников и постников преходит. Верующим и проповедающим, сие есть благовествующим, словеса на письменах, вещи на начертаниях, и во едину обое совершати ползу. Словесы же проповедание и иконами истины извещение. Словом освящающим устне, таже слышателем словом, ведущим и проповедающим, яко освящаются убо такожде честными иконами очи зрящих. Воздвижет же ся теми ум к Боговидению, якоже и Божественными храмы и священными сосуды и иными вещми в писаниих и умышлениях, в жертвах, (л. 114 об.) в храмах, во изображениях, Тому, убо яко Богу и Владыце, поклоняющесе и чтуше. Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера Вселенную утверди. [Сию веру проповедовали] святии апостоли и святии отцы священными изображениями и храмы и жертвы, в писаниих и умышлениях. Воздвижет же ся теми ум к Боговидению, якоже и Великому Василию мнится, священными иконами ум на первообразное возводити...». Патриарх Никон понуждает к освящению, преобразению жизни не только в монастыре живущих, но и все общество, созида и являя этому обществу святой образ нового Иерусалима, который есть задача и путь для христианского мира и который реализуется в симфонии государства и Церкви.

Заклучение

«Патриаршествование Никона составляет эпоху в истории нашей Церкви. При нем началось соединение двух бывших митрополий, Киевской и Московской, и Никон первый начал называться патриархом «Московским и вся великия и малыя и белыя России». При нем и его главном участии действительно началось вполне верное и надежное по своим основам исправление наших церковных книг и обрядов. Никонем сделана была самая смелая из всех когда-либо у нас бывших и решительная

попытка отстоять самостоятельность и независимость Русской Церкви от светской власти, хотя и кончившаяся для него неудачно. При Никоне чаще, чем когда-либо, происходили сношения Русской Церкви с Греческою по делам церковным, чаще, чем когда-либо приезжали к нам высшие греческие иерархи и при их участии совершались у нас такие Соборы, каких ни прежде, ни после у нас не бывало. Да и сам Никон с его необыкновенным умом и характером и с его необыкновенною судьбою представляет собою такое лицо, которое резко выдается в ряду других наших патриархов и всех когда-либо бывших в нашей Церкви первосвященителей»¹. Он устроил три монастыря и сам всегда был примером истинно монашеской подвижнической жизни. Он занимался иконописанием. По словам архиепископа Серафима (Соболева), опровергавшего обвинения Патриарха Никона в гордости и властолюбии, «благодать Святого Духа была присуща ему с самых младенческих лет и проявлялась в нем в очевидной и поразительной мере до самой его кончины». Он отличался ревностью по Боге, которая высоко ценится в очах Божиих, «ибо все его действия показывают, что центром его жизни была не личная слава, а слава Божия, благо русской Церкви и государства»².

«В Патриархе Никоне с совершенной полнотою отразилось самосознание Русской Церкви, самосознание духовной власти, твердо разумеющей свое высочайшее призвание и высочайшую ответственность; отвергающей возможность каких-либо уступок и послаблений в святой области ее пастырских попечений, тщательно хранящей Божественный авторитет священноначалия и готовой исповеднически защищать его перед лицом любых искушений и скорбей»³.

Полагаем очевидным, что всякому благочестивому и ревностному христианину следует «благоговейно преклоняться перед ним, чтить его вместе с простым верующим русским народом как праведного и благодатного светильника Русской Церкви и всемерно содействовать тому, чтобы в возрожденной России он был причислен к лику святых Российской Церкви»⁴.

Приложение 1

Патриарх Никон о монастыре Новый Иерусалим

Все устроенные Никоном монастыри выражали собой не только множество символических рядов, но представляли реально воплощенные, зримо раскрывающиеся образы. Иверский Валдайский монастырь устраивается во образ (с отдельными условными, прикованными чертами прототипа) Иверского Афонского, правда, с некоторым расширением, во образ Святой Горы. Патриарх Никон дает новые названия местности: так, озеру Валдай — Святое озеро; главная святыня монастыря — список с иконы Божией Матери «Портатисса»; насельники — подчеркнута разноплеменная братия. В 1656 г., не успев завершить строительство Иверского монастыря, Патриарх Никон приступает к строительству Крестного Кийского⁶ (на острове

¹ Макарий (Булгаков), митр. Московский. История Русской Церкви. Кн. VII., Т. 12. — М., 1996. С. 21.

² Серафим (Соболев), архиепископ. Русская идеология. М., 1999. С. 173.

³ Митрополит Иоанн (Снычев). Никон (Никита Минов) // Энциклопедический словарь русской цивилизации. Сост. О. А. Платонов. М., 2000. С. 593.

⁴ Серафим (Соболев), архиепископ. Цит. соч. С. 174.

⁵ Жервэ Н. Н. Валдайский Иверский Святоозерский Богородицкий монастырь. — СПб., 1999. Истомина Э. Г., Красноречев Л. Е. Иверское чудо. — Л., 1982.

Историческое описание Валдайского Иверского Святоозерского Богородицкого монастыря. — Новгород, 1889; — СПб., 1901.

⁶ Леонид (Кавелин), архимандрит. Акты Иверского Святоозерского монастыря (1582—1700). — СПб., 1878.

Петр, архимандрит. Описание первоклассного Иверского Богородицкого монастыря, Новгородской епархии. — СПб., 1850.

Силин П. М. Валдайский Иверский Богородицкий первоклассный монастырь. — СПб., 1892.

Торжество освящения соборного храма в Валдайском Иверском монастыре. — Новгород, 1898.

⁶ Алферова Г. В. К вопросу о строительной деятельности Патриарха Никона // Архитектурное наследие. М., 1969. № 18. С. 30—44.

Онежской губы) и Воскресенского (под Москвой), получившего название «Новый Иерусалим»¹.

Главной святыней *Крестного Онежского Кийостровского монастыря* становится большой, в натуральную величину Христова Креста, кипарисовый крест, с вложенными (ок. 300) в него святынями и мощами святых.

Воскресенский монастырь, задуманный во образ Горнего Иерусалима и подобие Святых мест Палестины с храмом Гроба Господня в центре, о чем знал и царь, который в свой визит 17 мая 1657 г. именует его «Новым Иерусалимом», устраивается с удивительной скоростью.

Идея воплощения столь грандиозного замысла имела серьезное развитие: сбор материала начался с давних времен — с посылки на Восток келаря Троице-Сергиева монастыря Арсения (Суханова), который сделал замеры и составил описания святых мест — *Проскinitарий*².

Воскресенский собор в плане, внутреннем устройстве и общих размерах точно копирует Палестинский храм Гроба Господня, но в то же время существенно отличается от прототипа своим внутренним убранством и декором. Полихромные изразцы, обилие слуховых окон, выходящих на гульбища, создают впечатление раскрытия пространства изнутри вовне (выдающаяся, непревзойденная архитектурная находка!): разделение внутреннее — внешнее, идеальное — реальное, горнее — долнее перестает не только представляться, но и ощущаться: монастырь в субъективном его переживании действительно становится осуществлением Горнего мира в долбнем.

О двояком значении Воскресенского, именуемого «Новый Иерусалим», монастыря как образа исторической Палестины и Царства Небесного говорил сам Патриарх Никон. Слова его сохранились в нескольких надписях в Воскресенском соборе, на некоторых колоколах: «Сказание о церковных таинствах, яко храм или церковь мир есть. Сие святое место — Божие селение и соборный дом молитвы, собрание людское. Святилище же тайны, то есть алтарь, а в нем же служба совершается; трапеза же (престол) есть Иерусалим, в ней же Господь водворился и седе

Глаголев. О древних зданиях и святынях Крестного монастыря на острове Кий // Журнал Министерства Внутренних Дел. 1841. № 7: раздел «Смесь». С. 1—7.

Ильин М.А. Крестный монастырь на Кий-острове // Архитектурное наследство. М., 1962. № 14. С. 89—104.

Он же: К истории архитектурной композиции некоторых монастырей // Ежегодник Института истории искусств. М., 1954.

Кольцова Т.М. Новые данные о строительной истории Крестного (Онежского) монастыря в XVII—XIX вв. (по письменным источникам) // Памятники архитектуры Русского Севера. Сборник статей. — Архангельск. 1998. С. 266—297.

Краткое известие об Онежском Крестном Архангельской епархии монастыре, архимандритом Лаврентием изданное. — М., 1805.

Крестный монастырь, основанный патриархом Никоном в Онежском уезде Архангельской губернии. — СПб., 1894.

Легатов И. Грамоты Патриарха Никона в Крестный монастырь // Архангельские Епархиальные Ведомости. № 16. С. 528—537.

Л-ов И. Историческое описание Крестного Второклассного монастыря Онежского уезда Архангельской губернии. — Архангельск, 1890.

Макарий, епископ Архангельский. Записка об Онежском Крестном монастыре // ЧОИДР. М., 1880. Ч. 3. С. 11—18.

Молчанов К. Описание Архангельской губернии. СПб., 1813. С. 264—268.

Никольский И. Онежский Крестный монастырь // Архангельские ведомости. 1845. № 46—47.

Никон, Патриарх. Слово благополучно о создании монастыря Пресв. Богородицы Иверския и св. новаго исповедника и святономученика Филиппа, митрополита Московскаго и всяя Русии чудотворца, иже на Святе озере, и о перенесении мощей св. праведнаго Иакова, иже прежде Боровечек именовася // Рай мысленный. Т. I. Изд. Иверского мон., 1658. Л. 49—73.

¹ *Грaбарь И., Топоров С.* Архитектурные сокровища Нового Иерусалима // Памятники искусства, разрушенные немецкими захватчиками в СССР. — М.

Лебедев Лев, протоиерей. Москва патриаршая. — М., 1995, с. 3—315.

Леонид (Кавелин), архимандрит. Краткое историческое сказание о начале и устройении Воскресенского, «Новый Иерусалим» именуемого, монастыря. — М., 1872.

Леонид (Кавелин), архимандрит. Краткое историческое сказание о начале и устройении Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. Описание его соборного храма во имя Воскресения Христова. — М., 1872.

Никанор, архимандрит. Краткое описание Воскресенского монастыря. — М., 1844.

² *Арсений (Суханов).* Проскinitарий. Хождение строителя старца Арсения Суханова в Иерусалим и прочие святые места для описания святых мест и греческих церковных чинов. — Казань. 1870.

Белокуров С.А. Арсений Суханов. — М., 1891—1894, 2-я ч.

яко на престоле и заклан бысть нас ради. Предложение же Вифлеем есть, в нем же родился Господь». Далее говорится о символическом значении просфоры, проскомидии, богослужебных предметов. Заканчивается надпись: «Обаче ити по опасному видению Промысла — Божественное наслаждение, торжество достойных знаменует (т. е. созерцание таинственных значений храма и литургии — это в полной мере удел достойных в торжествующей Церкви Небесной). Изобразился же сие таинство в лето 7175 (1666 г.) году сентября в 1 день».

В надписи на большом Воскресенском колоколе заметно влияние «Скрижали» и обоснование догматического учения об иконопочитании. Можно говорить о попытке развития теории образа, так как речь идет о символике колокола, об образах и значениях вообще: «Приидите обо и видим, и навькнем, кии вещи и образу разум, и кая истина, к ней же образ сей знаменует, не бо туне и якоже прилучится сию потребу узакониха божественнии законы, но разум имуше, яко да ради знамени и образа и началом образных истин восходити возможем». Весьма интересна надпись по кругу ротонды (ныне не сохранилась): «Воздадим образу сотворенное по образу; познаем наше достоинство, почтим наш Первообраз, уразумеем силу таинства и, за кого Христос умер...». Вспомним в связи с этим слова Максима Исповедника из «Мистагогии»: «Святая Церковь Божия носит тип и образ Бога, поскольку она типически и подражательно обладает той же энергией (действованием)», и далее: «Святая Церковь Божия обладает по отношению к нам теми же действиями, что и Бог, подобно тому, как ими обладают образ и архетип (первообраз)». Далее же следовали слова: «Ныне — спасение миру, миру видимому и миру невидимому! Христос воскрес из мертвых, — встаньте с Ним и вы; Христос во славе Своей — восходите и вы; Христос из гроба, — освободяйтесь от уз греха и вы!» и т. д.

Итак, надписи дают возможность понять, что все богослужебные предметы: алтарь как «святыише тайны», престол как Иерусалим, жертвенник как Вифлеем обладают духовно-таинственными значениями и знаменуют святые места, связанные с земной жизнью и подвигом Иисуса Христа и с Небесным Царством. Поэтому Подмосковная Палестина является закономерной реализацией — свидетельством этой символики.

На 13, 14 вопросы и ответы Паисия, митрополита Газского, в своем «Возражении или Разорении...» Святейший Патриарх Никон дает рассуждения по поводу устроения им образа не только храма, но града, и отмечает, что «Церковь не привязана к месту и, хотя рассеяна по всему миру, но есть едина» (принцип кафоличности!) и что нет ничего в том неправильного, если кто замыслит образ святой списать или книги священные переписать; своим Новым Иерусалимом он, Патриарх, не упреждает Иерусалим Палестинский; плоды спасительного подвига Христова усваиваются в любой части мира, а не только теми, кто живет в Палестине: «(л. 101) Не позорю аз старонового Иерусалима, еже называю Воскресенской монастырь Нового Иерусалима, понеже писано есть во пророцех: Из Сиона изыдет закон и слово Господне из Иерусалима. Того закона есть любитель и слова Господня хранитель, не стыжуся и сам иерусалимлянином нарицатися и со всем воследующим нам... Да кто описал есть от Сиона закону место, писано есть: Не вси, иже от Израиля сии израильтяне, ниже иже от Авраама сии суть сынове Авраама, но иже дела Авраама сотворит, той сын Авраамъ есть. Тако и не вси от Иерусалима сии суть иерусалимляне, но иже закон от Иерусалима изидешии, сохранил. Да кто укорит мя о сем, разве иже не любит Господа... (л. 110 об.) Глаголеши, ответворче, яко един есть Иерусалим на земли, а вторый на небеси. Покажи ми описание, якоже небесаго, такожде и земнаго качество и количество. И есть ли кто, от Иерусалима изнесенный закон через апостолы хранить, может нарицати иерусалимлянин или ни? Да по что а Антиохии почася християнское имя нарицатися, и еже ныне и повсюду нарицаются христиане, согрешают ли в сем христиане или ни? Да аще несть подобно держай иерусалимский закон иерусалимлянин нарицатися, то ниже христианином кому лепо есть нарицатися, разве единыя Антиохии, еже ныне всюду нарицают. (л. 111) И аще не лепо есть христианином нарицатися, ниже от первообразных кому за любовь первообразного вообразити, что либо вещь кую или именем тем нарицатися, то уже все елико от первообразных воображенная или нареченная вся неправа суть по твоему, безумный ответворче, списанию проклятому. То уже несть праведно и Евангелие, Богом преданое во Иерусалиме, где инде нарицати Евангелием, ниже святыи крест развее святые Голгофы, ниже церковь Воскресения Христова развее церкви святого Иерусалима града?... (л. 111 об.) Зри ответворче суемудрене, яко не единому Иерусалиму предано святое и священное Евангелие, но и в весь мир, якоже пишет: И проповесться Евангелие во всем мире, тогда придет кончина. Созревают ли в том, еже, преписав от онаго, иныя многия содержат по всей вселенной и нарицают Евангелие, а не образец? (л. 112) Такожде и святыи крест повсюду есть, еже почениеш от святого царя Константина и матери его Елены, и есть повсюду крест. Такожде и святые иконы зрим владычния о нас страсти крест, гроб, ад умерщвленный и разрушенный, апостол проповедание, мучеников подвиги, венцы, самое спасение, еже первый наш подвигоположник и подвигодатель и венецник посреди земли спасение содела. Созревает ли кто, еже в славу Господу Богу с любовию созиждет храм во имя Святого Воскресения по образу храма Воскресения, еже есть во Иерусалиме, величеством и мерою и добротою? И есть ли новая иная нарицатися может, а не таяжде, яже суть Иерусалимская? (л. 112 об.) Или не подобно начал той, кто либо тако творит? Отвещай. И что суть множество повсюду святых церквей,

еда не таяжде Иерусалимская церковь и святой Сион? Разве иныя еретическая другия церквы, ниуде жесть едряя. ... (л. 114) Крестом же и прежде креста и по кресте страстьми же и чудесе его. От них же и подражание страданию Его на апостолы, оттуду же на мученики преходит, и теми же даже до исповедников и постников переходит. Верующим и проповедующим, сие есть благовестующим, словеса на письменах, вещи на начертаниях, и во едину обою совершати полу. Словесе же проповедание и иконами истины извещение. Словесом освещающим устне, таже слышателем словом, ведущим и проповедающим, яко освещаются убо такожде честными иконами очи зрящих. Воздвижет же ся теми ум к Боговидению, якоже и Божественными храмы и священными сосуды и иными вещьми в писаниих и умыслениих, в жертвах, в храмах, во изображенных, тому, убо яко Богу и Владыце, поклоняющесе и чтуще. (л. 114 об.) ... Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера Вселенную утверди. ... (л. 119) Еда может образ быти не бывшии истине, еда может сын быти без отца или не может родивыися от отца сын во отчее имя зватися? Почто Адам первозданный наречен Адам или Ева Евою наречена? Иже по них мнози Адамы и Евы, но несть новому Адаму Христу всем что либо к беззлавию или уничижению. Определиша бо ся, якоже ветхий Адам, тако и новый Адам Христос и иже прежде Христа и по Христе времена и лета и месты, якоже и ныне бывает. Мнози Авраамы, но един в вере великий Авраам, иже Божия зрениа сподобися. Мнози Исааки, ... Мнози Иаковы быша, ... Мнози Моисеи, ... Мнози Иисусы, но един Господь Иисус Христос во славу Бога Отца. Аминь. (л. 119 об.) Мнози Иоанны, ... Мнози Петры и Павлы, ... Такожде и прочим вещем имена или церквам святым или монастырем или градовом бывають от первообразных. Но каяждо разлучается от первыя времени и месты, якоже старый Рим от новаго, но уже новаго Рима слава скончася, старый же пребывает. Новаго Иерусалима имя не писано, не определено, «цери» бо сказуется святителище или свещание, «салим» же толкуется мир. И совокуплено «цери» к «салиму» и вкупе нарекошася Иерусалим, сиречь священный мир. Может бо ся разуметь всякому, яко и церковь и Иерусалим есть, сиречь священный мир, в ней же освещаются святым крещением и просвещаются святым маслосвещением и миропомазанием. ... (л. 120) Откуда же ты новые, ответвороче, глаголеши, яко ныне Иерусалим Никонев не есть образец? Почто, еда Никон во свое имя нарицает, глаголеши Никонев? Никон несть Иерусалим, но Никон Никон есть. А еже Воскресенский монастырь Новаго Иерусалима разумеи от сочетания и глаголеши, яко преста истина Иерусалима, и несть Новый Иерусалим. Почто, того ли ради, еже сарацынская власть того удержала грех ради наших, якоже нам слышится, (л. 120 об.) де тамо бывающая, яко ни единая власти имате во святей церкви Святаго Воскресения Христова, но вся полна всякия мерзости и запустения. И зря по тамо бываемому глаголеши, яко преста истина Иерусалима, якоже и Каиафа невольным пророчеством прорек, глаголя, яко уне есть да един человек умрет за люди, а не весь язык, еже и бысть. ... (л. 121) И ты глаголеши ныне, яко одолели. Церковь глаголется не место точно, но нрав, и не стени церковныя, но закон церковныя и вера и житие. ... Богу бо вся порабощена суть, и врата адава не одолют ей, то есть по временех бывающии гонители, иже прелщением во ад отпушаху христианы, еретицы же суть врата во ад низводяща. ... (л. 121 об.) И ты глаголеши, яко преста истина Иерусалима и ни мати церквам Божиим жития Божия и селения. Да како преста, не оный бо Иерусалим пренесеся, ниже мати церквам Божиим она от Иерусалима, но образ тех. Ти же, идеже суть, тамо и днешь. ... (л. 132) Вопрос. Ким же образом увещаем невежду и варвара, яко паче всех ересей соборная церковь правды веру имать и не блзнится? Ответ. Не могущий писании же догматов опаство и глубину услышати, отсюду самому и благочестивому соборная церкве уверитися должна суть, глаголю же, всем спасительным и честным Христовых страстей местом, соборной православной нашей вере и церкви от Бога да радоватися и ввереным быти, (л. 123 об.) глаголю же Назарев, идеже Христос в нас вселился, Вифлеем, идеже по плоти родися, Сион, идеже спасение мира содела, Иордан, идеже Адама обновя, Фавор, идеже Небесное Царство прообразова, Елеонскую гору, идеже ко Отцу на небеса от нас изыде, якоже вся Езо святая и честная места, не туне, ниже всуе, соборной церкви вверя, но якоже благочестнейшей, сиречь и честнейшей всех еретических именуемых вер церквей, и якоже царь честныя Езо полаты, ложницы и сокровища верхнейшим всех слуг своих вручает и вверяет. Тако Иисус Христос от начала пришествия Своего соборной церкви честная Своя места вверил, (л. 124) аще же глаголет сопротивный, яко царскую властия сию держим, да навикнет таковыи, яко и варваром, многожды Палестину приимшим, не попусти Христос своя места еретиком преда- нным быти. Но аще в мале сия начаша вкратце паки соборная церковь отгна сию, яко свиня, от святых Христа Бога нашего дворов и мест. Послушай, расколбичне, святая церкве, яко не описана есть церковь местом, но по всей земли, ниже другая инде именуется разве еретическая. ... (л. 130) И се слышал еси, яко и в седмех вся суть церкви, якоже во вселенней, и едина церковь ангелов и человеков, Христом Богом совокупишем растоящая и средоточение градежа разоршем. Аще месты и состав- ными глаголются мнози и что разнство есть церкви первообразной ей, якоже и первообразному образ. (л. 130 об) Икона глаголется, от еже подобитися. Словенски же образ, за еже образовати ино лице, ино естественный и ино подобительный образ. Ов убо не естество разнство имущи к виновнику, но состава, якоже сын ко отцу, едино бо сим естество, два же состава. Ов же сопотивно сему не состава разнство имущи к первообразному, но естество, якоже образ Христов ко Христу. Един бо состав сим, две же естестве, ино бо естество вещи писания, но Христос по человечеству, по ему же

и описуется. Покланяемей иконе, Христос покланяем есть, ему же есть подобие, а иже обещещевает икону Христос обещещеваем есть. (л. 131) И обещещаяй яков любо храм, обещещает первообразный, кленый бо ся олтарем, кленется и живущим в нем. А не подьвемшия подобия вещи, якоже о видящимся в зеркале, сей бо обლობязоюще, не вещно образ оборнуем и без вести бывшу изображеню, онем же покланяние вещь пребысть непоклонна. Ничто же приобщившися подобию, но якоже печать умышление сущи вещи различена, ничто же к вещи истинною имать обще, аще и в вещи печать образ составися. Всякого подобителне образуемаго, не естеством, но состав образуется. И сего ради тожде первообразному образ его не естеством, но составом, сиречь подобием состава, священным иконы выставляем, да сих зряще, сим мним зрети первообразныя (л. 131 об.). ... Еже убо духом и истинною служения блаженной Троицы от православных воздаается. Святым же образом не служение всяко, но поклонение, и лобзание, и почести. Аще бо и почести образа не первообразное преходит, на служение блаженныя Троицы, а не честных образов: да не твари служителие и вещни служителие возмнени будем. (л. 132) О Самом убо том Христе служительное поклонение и естественное есть. Покланяй бо ся тому, споклоняется Отцу и Сыну и Святому Духу, иже во Троице единому естеству, иже есть троическое поклонение и служение. О иконе же Христове усвоительное, рекше любовнаго завета поклонение, и единоименно. Покланяя бо ся сей не споклоняется Отцу и Духу, но токмо иже в ней Христу, иже заеже воплотиться образуемому по телесовидному зраце его, иже есть усвоительное, рекше любовное поклонение и составное, рекше состава. Христос убо зрится во иконе Его, таже состоится о Нем, якоже сень с телесем, Его же и разделитися се не мощно, аще и не вина сия видится, но якоже сень осеянием является солнечным. (л. 132 об.) Сице и Христова икона изображенiem вещи».

Приложение 2

Обзор основного труда Патриарха Никона

«Возражение или Разорение смиреннаго Никона, Божию милостию Патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Пансею Ликаридиусу, и на ответы Пансеовы»

Вначале — вопрос С. Стрешнева, ответ митроп. Паисия опущен, так как приведен у Н. Гиббена (сс. 518—550), далее — краткая характеристика ответа Патриарха.

1. *Естли безгрешно изнова преосвящатися, един архиерей когда прменяется от единыя епархии на другую? Понеже Патриарх Никон егда на патриаршество поставился, преосвятился опять, сии реч хиротонисался явно и перед всеми.* — Патриарх Никон в своем ответе рассуждает о неправотности действий истцов-совопросников и об установленности традиции поставления на вновь назначенную кафедру (л. 2 об. — 24 об.).

2. *Никон не поизволил, чтобы исповедалися и причащалися которыя были люди виноваты и укаzano их казнить по грацким законам и судом. Добро ли чинил Никон или худо, поучи мене бе лицемерия?* — Патриарх Никон обосновывает правилами запрет на причащение после скорого исповедования осужденных на казнь (л. 25—28 об.).

3. *Подобает ли, егда облачается архиерей или иерей во святой церкви и во олтари чешется и на зеркало смотрится в церкви суще во святом облачении? Понеже и Никон тое извчачанье был чинит прежде литоргии, как облачится во святыя ризы.* — Патриарх Никон ссылается на традицию, которая если будет признана неправильной, то должна быть исправлена (л. 29—30).

4. *Никон посвящает священники и диаконы: добро ли чинит и есть ли хиротонисание ево благоприятно, ей или ни?* — Патриарх Никон приводит и толкует 36-е правило 6-го Вселенского Собора (л. 30—31).

5. *Никон не учинил отречения своего письмо за руку, толко из уст рек, что не хоче впред быти Патриархом. Полно ли на том или надобно, чтоб на письме дано было отречение, чтоб было совершенно на письме дано отречение?* — Патриарх Никон кратко описывает историю своего патриаршества: царские обеты при его, Никона, поставлении и их нарушение, оставление патриаршества и совершение таинств рукоположения после сего; приводит библейские примеры отшествия святых (л. 31—43 об.).

6. *Естли архиереи, которыя обретаются в послушании патриаршеском, имеют грех что не возбранили ему, Никону, злаго совету или конечнее и совершеннее суть обвиненны, что не возбранили в том учиненном деле негрешныя?* — Патриарх Никон предлагает не судить о неведомом и уличает Паисия в использовании ложных канонов (л. 44—48).

7. *Добро ли б было, чтоб Собор был в том деле Патриаршеском, чтоб не прилучилося какова соблаженния или помешки в царстве?* — Патриарх Никон изьясняет правила, касающиеся созыва Соборов и суда духовных лиц — иерархов (л. 48—60).

8. *Может ли благовернейший Государь Царь наш Алексей Михайлович собрать тот Собор, или надобно чтоб по повелению патриаршескому?* — Патриарх Никон говорит об отсутствии в кано-нах правил о созвании патриархом Собора на самого себя (л. 60—60 об.).

9. *Никон Собор, что повелел Богом венчанной Государь Царь, что был здесь на Москве, то он в ни во что почол, и назвал Собор тот сонмищем жидовским.* — Патриарх Никон ссылается на традицию созыва Соборов, в том числе и в русской истории, аллегорически укоряет митрополита Газского Паисия в неправомыслии (л. 61—89 об.).

10. *Мощно ли составов главу судить и своего началника?* — Патриарх Никон, ссылаясь на Новый Завет, говорит о богоучрежденности иерархии, обязанностях судей и их соблазнах (л. 89—93 об.).

11. *Никон никогда не изволил называть архиереев братиею своею, но почитал их велми низжайших, для того, что от него были освященныя.* — Патриарх Никон опровергает обвинение правилами и толкованиями, указывает на обязанности Патриарха, считает епископов, выступивших против своего Патриарха, отпавшими (л. 94 об. — 99).

12. *Нарекся Никон великим государем, для того что его так назвал всецтавливейший наш Государь, хотяя его наче звячю почитать. Согрешил ли Никон, что так высочайшее титуло на себя принял, согрешил ли или нет? Скажи нам и протолкуй.* — Патриарх Никон указывает на дарование ему титула именованья самим Царем, да и не видит разницы между господином и государем (л. 99 об. — 100 об.).

13. *Никон строит ныне по се время один монастырь и назвал его Новым Иерусалимом. Доведется чтоб так святаго града имя было перенесено, и иному дано и опозорено?* — Патриарх Никон обосновывает каноничность устройства монастыря и его именованья (тем более данного самим царем); опираясь на святоотеческую традицию, говорит о правильном понимании пришествия антихриста (л. 101—116).

14. *Не говорит ли святой Герман, Патриарх Цареградский, яко просвиромисание образует Вифлиою, и святой престол образует богоприемный Гроб Господень?* — Патриарх Никон продолжает развивать тему Нового Иерусалима и именованья святых мест Русской Палестины, опираясь на предание (л. 116 об. — 133).

15. *Никон разорил епископию Коломенскую для своего монастыря, выговаривая себе, что было ближнее епископство от Москвы, и то не пригоже бысть блиско патриаршескаго боку епископии.* — Патриарх Никон обосновывает упразднение Коломенской епархии потребностью ее переноса в места более отдаленные, что необходимо для распространения Церкви (л. 133—137).

16. *Доведется ли архиереем строити обозы и грады, понеже Никон полюбил жить на местах пустых и безжителных, и чтоб наполнил тое место и наемники и боярскими подданными.* — Патриарх Никон поясняет, что монастыри устроятся по воле епископа, они — не обозы, не грады и утверждаются Божиим смотрением (л. 137 об. — 144 об.).

17. *Никон говорит, что не обретается вне от своего престола и епархии, толко съехал для некоторых притчей достойных, которые он будет явно говорить, егда будет призван от истиннаго судии и праведнаго...* — Патриарх Никон приводит святоотеческие примеры удаления и переноса епископских кафедр от немилости державных гонителей, разъясняет причины своего ухода, указывает на смирение и готовность жертвовать собой о Христе (л. 145—161).

18. *Один пастырь, или боярин, который убегает, чтоб убереч живота своего, потому чтоб инако учинил, был бы в опасении, уподобяетли и его погрузити или нет?* — В связи с той же темой продолжающегося царского гнева Патриарх Никон говорит о необходимости любви и испытания в истине (л. 161 об. — 170).

19. *Никон нико не оставил на своем месте, кто б на его месте чинствовал; каким же обычаем митрополит Крутицкой чинствует безопасно на месте Патриаршеском?* — Патриарх Никон говорит о неправоправности царского назначения иного управлять Церковью, о розысках против Патриарха и т. д. (л. 170 об. — 197).

20. *Имеет ли Государь наш грех, что оставил овдовешу Церковь Божию?* — Патриарх Никон разъясняет сущность царства и священства, их соотношение и говорит о невозможности царю властвовать над церковью (л. 197 об. — 216).

21. *И естли архиереи и бояре, которые не бьют челом и не приводят к тому Царя, чтоб учинил в том деле совершенной указ и исправление, имеют грех, потому что не дают совету чтоб было лучше.* — Патриарх Никон разъясняет канонические правила по управлению Церковью, говорит о невмешательстве властей в церковные дела, о епископах, не сохранивших верность присяге и т. д. (л. 216—244).

22. *Никон проклинает и выкликает ныне, важно ли его проклинание и достойно ли нам боятия клятвы его или нет, как он нас проклинает?* — Патриарх Никон говорит о структуре Церкви, управлении ею и раскрывает греховность неканонических действий (л. 244 об. — 271 об.).

23. *Подобает ли архиерею бить и ударить и в сылку ссылать, то все чинил Никон и немог ся насытит мирскими людьми и духовных чинов всегда?* — Патриарх Никон приводит библейские примеры, канонические правила, разъясняет символическое значение священных облачений (л. 272—296).

24. *Тишайший Государь наш и всецтавливейшой Царь вручил Никону, чтоб досматривал всяких судеб церковных; и се есть что подарил его всеми привилеи, которая, велми почитаючи Константин Великий Папу Римскаго Селивестра, вручил ему, Пале, також и Никону на писме подал многие*

привилеи Государь Царь. — Патриарх Никон говорит о церковной иерархии, власти, законах, традициях, царском благочестии и попечении о Церкви; о различии властей, их служения и атрибуты; о подчиненности в духовных вопросах царя Патриарху и т. д. (л. 296 об. — 398).

25. *Мощно ли Государю отобрать те привилеи одному кому дал бы.* — Патриарх Никон рассуждает о последствиях клятвопреступлений, указывая на библейские и исторические примеры богооставленности и разорения народов, не сохранивших веру и обетов, данных Богу; приводит дарственные грамоты Царя (л. 398—449 об, 973—978).

26. *Никон бранил и бранил ныне, что учинил Государь Монастырской Приказ и посадил на том судит мирских людей, и что наставляет по монастырем архимандриты и игумены, котораго он похочет.* — Патриарх Никон говорит о неканоничности Монастырского Приказа, приводя правила из «Кормчей», анализирует Уложение и действия светских чиновников, обличая их церковными канонами; говорит о защитниках веры и Православия, приводя примеры из житий свв. Афанасия Великого, Василия Великого и Иоанна Златоуста; рассматривает исторические события утверждения Православия на Руси, и др. (л. 978 об. — 1112 об, 450—972, 1113—1039).

[Ответы на вопросы 27—30 Патриарх Никон не дал — вероятнее всего, не успел их подготовить к Собору 1666 г.].

27. *Один который называет мучителем велможнейшаго Царя нашего и смеет нарицати его несправедливого обидели и хищника, что тому подобает по святым правилом?*

28. *Никон очищается, что не позвал его Собор, чтоб сказал, для чего покинул свой престол, и то что учинил несправедливо.*

29. *Что есть менши: присяга или проклятие? Доведетлиа нам присягат, а присягу должны есмы сохранять на всякое время или нет? Понеже Никон винит архиереев своих, что не воздержали присяги своей, учиненной пред ним, но отвергалися от него и отлучилися от его послушания?*

30. *Проклял Никон боярина Семена Лукьяновича, потому что будто собака его благословит и будто он принимал на себя особу благословляющего человека. Есть ли достойно проклят ради того?*

Приложение 3

Об уставных особенностях в монастыре Новый Иерусалим

Многие из чинов во время ссылки Никона были утрачены, но затем восстановлены в рукописном Уставе 1679 г. За основу Богослужебного устава Новоиерусалимского монастыря был взят харатейный старописанный русский Устав 1446 г., сверенный с Уставами обители Саввы Освященного, храма Гроба Господня, монастырей Святого Афона, Александрии и Египта. Ныне полный список Устава исчез (не обнаружен), но возможно его восстановление по описанию структуры и особенностям, составленным архимандритом Варлаамом в 1798 г., описанных архимандритами Аполлосом, Леонидом.

В XVIII в. в связи с устроением в монастыре ряда приделов совершение богослужений происходит по составленным архимандритом Варлаамом (Головин) «Правилам о времени и местах совершения Богослужений в храмовые праздники и о времени благовестов к службе» [Архив Историко-архитектурного и художественного музея «Новый Иерусалим», г. Истра Моск. обл.]: «(л. 3) I. Распорядок церковному звону... (л. 4)... *На утрени славословие.*

11. В рядовые дни в 3 часа; в полиелейные — в 2 с половиной; а по воскресным дням и др. знаменитым праздникам во весь год — в 2 часа по полуночи. *На всенощное пение.*

12. От Пасхи по май месяц с вечера в 8 ч.; май, июнь и июль — в полдевятого; август по 15 — в 8 ч.; с 15 по сентябрь — в полвосьмого; сентябрь до Покрова Богородицы — в 7 ч.; с Покрова ж до Пасхи в зимние дни под утро в 2 ч. (4 л. об.) *На службу литургийную.*

13. К ранним обедам от Пасхи по сентябрь — в 6 ч.; оттоле по ноябрь в полседьмого; ноябрь, декабрь и январь — ровно в 7 ч.; февраль — в полседьмого; март и остальное время по Пасху — в 6 ч.

14. К поздней обедни с Пасхи по сентябрь — в полседьмого; сентябрь и октябрь — в три четверти десятого; а оттоле до Пасхи за краткостью дней и для управы с ранними обедами — в 10 ч.

15. Во дни воскресные и знаменитых праздников, в кои от публичных работ дается свобода, для проповедей и прилучающихся молебствий — в полдесятого ч.; то ж и в панихидные дни.

16. В случае Крестных ходов всегда в восемь ч. *На вечернее пение.*

17. От Пасхи, хотя бы в апреле, хотя бы в марте оная прилучится, по май месяц — в 5 ч.

18. Май, июнь, июль — в 5 с половиной (5 л.)

19. Август — в 5 ч.

20. Сентябрь по 15 число — в полпятого часа, а оттоле по 15 октября — в 4; с половины октября по конец его — в 3 с половиною.

21. Ноябрь, декабрь и январь за краткостью дней — ровно в 3 ч. 22. Февраль по 15 число — в 3 ч. с половиною.

23. Март — в 4 ч. с половиною, а ежели первая Четырдесятницы седмица прилучится в марте, то не окончив ее, не прибавлять к прежним четырем получаса, но спустя ее.

24. Апрель — в 5 ч. по май месяц.

25. Благовест производить не менее четверти часа, а в праздники — продлительнее; оканчивать же его не по наряду чередных иеромонахов, но с приказу наместнического, однако не прежде, как по прошествии четверти. (л. 5 об.) Сего распорядка самовольно никому не отменять; а что по обстоятельствам времени к отмене приличным рассудится, о том спрашиваться. (л. 6)

II. 1. В Великие праздники и дни высокаторжественные отправлять церковную службу во всем по Уставу и Указам; а колокол Большой за негодностию оставя, употреблять Воскресенской.

2. В праздники средние, кои крестом с полукружием в месяцеслове означаются, употреблять тот же колокол, с тем только различием, что в увольнительные от публичных работ под тем знаком праздники отправлять всенощное молитвословие, а без того — большую вечерню.

3. В средние праздники, простым крестом означенные, Воскресенский же употреблять колокол; и в Богородичные дни вечерню отправлять большую с литией, а в другие — без литии, просто.

4. Во дни дванадесят Апостолов и Евангелистов, кои в месяцеслове хотя не отмечены крестом, но служба полиелейная по новопечатным минеям уставлена, употреблять Воскресенский же колокол, с определенною по тем минеям службою (л. 6 об.).

5. Тот же употреблять колокол октября 5 дня на Трех Святителей Московских; ноября 27 дня Знамению Богородицы; июня 26 дня Тихвинской Богоматери; сверх того, на Преполовление Пятидесятницы и отдание Пасхи.

6. Малые праздники или полупраздники, что под красным простым знаком, когда им полиелейной службы не назначено, отправлять с благовестом в рядовой вседневный колокол, но со звоном меньшим под ним колоколами, исключая три первых.

7. Тот же вседневный колокол употреблять и в хравомые здешние дни, коим особого праздника церковным Уставом не определено, (л. 7) со всенощным однако в храме святого молитвословием и раннею, где нет для поздней пространства, обеднею; а в прочих дохрамовых праздников принадлежностей поступать по данному особо на докладе ризничего Феодосия наставленню.

8. Ноября 26 числа праздновать святого Алипия столпника, а освящение Киевского храма оставить киевлянам [имеется в виду София Киевская, созданная по образу Софии Константинопольской; здесь вновь видим уже на уровне литургической практики доминирование, превосходство и значимость первообразного храма в ряду и в сравнении с иными, не менее значимыми храмами. — В. Ш.].

9. В день великомученицы Екатерины и прочих всех великомучениц и мучениц Евангелии Марка под зачалом 21 «о жене кровотоичивой» да Матфея под зачалом 62 «о жене хананейской» в общей мученицах служб Уставом предписанные отменить; а вместо того сходнее с благопристойностью читать показанные в службе мучеников общей, как и Святейшего Синода о том благоволение в новопечатанных на дни праздничные книжищах изображено. (л. 7 об.)

10. Святительское к Евр. зачалю 318 «таков нам подобаше Архирей», как единому токмо Первосвященнику, отлученному от грешник и высшему с Небес приличествующее, оставить; а вместо его читать показанное в общей святительской службе к Евреям зачалю 335.

11. Понеже великосубботнее здешнее елеосвящение, совершаемое над здоровыми, не имеет никакого основания ни в Священном Писании, ни в Соборных установлениях, ни в Богословском учении, ни в указанных повелениях, ни в примерах христианской древности, то или доказать мне оное правильным, или оставить, дабы имя Божие не было употребляемо всуе. Священное Писание повелевает оное творить над болящими токмо: «болит ли кто в (из) вас, да призовет пресвитеры церковные и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне» (Иак. 5, 14). Во Евангелии образец находится маслопомазания святыми апостолами, (л. 8) употребленного над одним недужным ж только; «и мазаху маслом многи недужные, и исцелеваху» (Мк. 6, 13). В печатных грамотах священникам, даемых Архиреями, именно подтверждается елеопомазание над болящими токмо совершать, над здоровыми же никакою дерзать творить; а оные грамоты из правил апостольских и соборных составлены прежде российскими патриархами, и Святейшим Синодом в наши времена утверждены. Но почему здешнее елеосвящение не что иное есть, как новизна, не имеющая ни Уставу, ни указу, а всего не сходнее с разумом, что действующий оное священнослужитель приговаривает помазуемому: «се, здрав еси, к тому не согрешай» — слова Спасители, сказанные от болезни исцеленному Им, а в болезнь оную влывшему за грехи свои, как бы приговаривать помазуемому здесь здоровому человеку: «возми одр свой и ходи». (л. 8 об.) Был обычай в древней Церкви, и ныне в некоторых местах есть на всенощном славословии помазывать елеем. Но обычай такой помазывать был от лампы токмо при мошбах какого-нибудь святого находящегося, чего нынешнее у нас на всенощных бдениях мазание одна только тень и след того. Однако, как оно делалось и делается без чтения молитв по трепнику, то и терпимо быть может. А введенное здесь великосубботнее елеосвящение точно

есть совершаемое над больными тайнодействие, и для здравых нимало не приличествующее, да и не имеющее нигде никакого основания; почему или доказать мне оное правильным, или вперед навсегда оставить.

12. На поминovenных обеднях в вычитывании имен усопших вольность служащих удерживать, дабы или все уже имена читали и на ектении, и на возгласе; (л. 9) или только на одной ектении, а на возгласе повторение их за вседневым ущением их оставляли. Понеже вся сила поминования состоит в молитве воссылаемой от Церкви, «Господи, помилуй» а промежуточная между ектениею и возгласом тайно произносимая молитва «Боже духов и всякия плоти» относится до упомянутых же на ектении, а не до отложенных ленивым священником до возгласа. Возглас же никакой собою не составляет молитвы, а есть только заключение предыдущего. И ежели раздвоять поминovenный реестр, как некоторые учиняют, то за одних, кои упомянуты в ектении, имеет быть церковная молитва, а за других же, кроме простого на возгласе воспоминания ничего, с преобидением и усопших, за которых обедня нанимается, и живых, чьи те сродники.

III. Копия с представления от бывого ризничего Феодосия противу запросу об отправлении служб в храмовые праздники и отметки против того.

Отправляются службы, кроме поминovenных, по храмовым главам	Отметки
1. В церкви Успения Пресвятыя Богородицы — 15 августа.	Быть по-прежнему.
2. В церкви св. мч. Лонгина сотника [написания Титла] — 16 октября.	Быть по-прежнему.
3. В церкви св. Андрея Критского — 4 июля.	Быть по-прежнему.
4. В церкви Разделения Риз Христовых — 10 июля (положение Ризы Господней).	Как разделение Риз Христовых при Его Распятии, с положением Ризы, присланной в Москву из Персии, не имеет сходства ни в коих обстоятельствах, то оное и отменить, а вместо того отправлять службу в той церкви на четверток Сырной недели (л. 9 об.) с чтением положенных по сим дням Страстных Евангелий, где о том разделении упоминается, из коих на обороте и читать от Луки зачало 110 без приступок.
5. На святой Голгофе — в день Воздвижения Честнаго Креста и во Святой Великий Пяток.	Для Воздвижения Честнаго Креста есть особая земляная церковь, где оный по обретеннии из земли воздвигнут, то службу воздвиженскую и отправлять там, а не инде. На Голгофе ж, кроме Великого пятка, можно в год дважды совершать литургию, раннюю, например, в крестопоклонную великопостную неделю, да на первый день августа, по приличию дня, позднюю.
6. В церкви Марии Египетской — 1 апреля.	Быть по-прежнему.
7. В церкви Николая Чудотворца — 9 мая и 6 декабря.	6 декабря. Понеже то настоящий есть праздник Святителю, службу отправлять в храме его не отменно; что ж касается до майского его праздника, то отправление той службы в храме ли его, или в соборной церкви, оставляется на произволение. (л. 11) Ибо греки, от коих мы благочестие приняли, того дня не только не признают, но ни в минеях, ни в месяцеслове своем воспоминания о том не имеют, потому что день тот не перенесением к ним мошей святителевых был, а унесением оных к римлянами в Барград, чрез то больше печалию, а не радостию для них есть.

8. В церкви свв. и правв. Захарии и Елизаветы — 5 сентября.	Быть по-прежнему.
9. В церкви свт. Иоанна Златоуста — 13 ноября и 27 января.	Быть по-прежнему.
10. В церкви Трех Святителей — 30 января.	Быть по-прежнему, но по обновлении иконостаса.
11. В церкви Входа Господня в Иерусалим — в Неделю ваий (л. 11 об.).	Быть по-прежнему.
12. В церкви Святых Богоявлений, что в пустыни — 6 января.	Пустынную в январе месяце службу за морозами, снежными заметами и малочисленностью священнослужителей, равно как и потому, дабы празднуя тот день особою церковью, не разорить более праздника обливкою людей к работе, отменить, а вместо того можно там отправлять обедню на день Преполовения с водоосвящением.
13. В церкви свв. Апостол Петра и Павла, что в пустыни — 29 июня. Да сверх того по прежнему установлению отправляется служба 12 июля в Успенской церкви образу Пресвятыя Богородицы Треручице со всеночным бдением по положенной в минее 28 июля образу Пресвятыя Богородицы Одигитрии службе.	Быть по-прежнему. Службу Одигитриевскую от 28 дня отправлять в день 12 июля, а через две недели опять ту ж повторять в соборной церкви, (л. 12) лучше оную в свое время того 28 дня отправлять при Успенской церкви, но отреша притом все новосоставленные тропари с кондаками, как не свидетельствовавшие Святейшим Синодом и потому воспрещаемые Духовным Регламентом.
14.	Из пропущенных при сем храмовых праздников Св. Архистратига Михаила, Предтечевского, Апостола Иакова и Царя-Константиновского первому отправлять службу в его храме только 8 ноября; другому, по приличию смежной с храмом темницы, только на Усекновение Главы; третьему ж и четвертому — в свое время.
15. (л. 12 об.).	А как после данной уже на сей день доклад резолюции разные еще молитвенные храмы сооружены, то и в них во дни празднуемых святых поступать тем же образом, а именно: во Всесвяцком, Семьдесятипостольском и Обрезания Господня во свое по святам время; в храме Поклонения волхвов на другой день Рождества Христова; в храме Бежания во Египет — на третий день Рождества Христова.

Архимандрит Леонид (Кавелин) в своей «Истории Воскресенского Новоиерусалимского монастыря...» (с. 435—464) дает: «Чин и Устав церковный Новаго Иерусалима Воскресенскаго монастыря, како предал Святейший Никон Патриарх, противу Уставу печатнаго, что в шестодневе печатан меж патриаршества, в лето 7169 (1661) году, и что сверх сего Устава, предание Святейшаго Никона Патриарха, и то писано червонными литеры, а иное есть писано чернилы, и то отмечено красными отметы сице. Гл. 1. О вечерни. В ней противу Устава: (12 пунктов). О повечернице. (2 пункта). Гл. 2. Чин утрени (4 пункта). Начало утрени (10 пунктов). Гл. 3. Чин святяя литургии. (14 пунктов и общие примечания). Гл. 4. У нас же (в Воскресенской обители) чин великия вечерни поется: (изложены особенности). Гл. 5. О полунощнице воскресной и утрени (выписка особенностей, по многочислию оных, в этой главе отсутствует). Гл. 6. О празднике Рождества Христова, Богоявления и Благовещения. Гл. 8. О среде и пятке, в них же творится Преждеосвященная литургия. Гл. 10. Чин Великия Субботы в Неделю Святяя Пасхи. Возгласы канона Пасхи. Уставные особенности: В пост святых Апостолов Петра и Павла; О хождении с литиею вне монастыря; О хождении на воду в день святых

Богоявлений и августа в 1 день». Завершался Устав: «Крепость даая Царем нашим, Господь, и рог помазанных вознося, от Девы рождается, грядет ко крещению, Тому вернии возопием: несть свят, яко Бог наш».

Приложение 4

Святые места Новоиерусалимского монастыря

(описание-путеводитель)

Воскресенский собор [содержание каменных таблиц — путеводитель по храму организованный по принципу «тамо — здесь», то есть: в Иерусалимском — в Новоиерусалимском храмах, что дает завершенную систему образов; нумерация в тексте соотносена с планом собора на стр. 329].

При входе, справа от врат, надпись на белом камне:

Таблица сия сложена яве положиши, в ней же суть о обители сей описана
 Како когда и ким строити начата бысть, и о церкви сей велицей описано есть
 Читателю честный вонми о сем внятно, о сем бо zde истинно описано явно
 Во царство державы благочестивейшаго великаго государя царя тишайшаго
 О Христе Бозе вечно и благочестива, страшна врагом противным и христолюбива
 Самодержца Алексея Михайловича, еже от прадед своих царства наследника
 Княжеств, царств и многих земель обладателя, московскаго великаго князя и правителя
 России всея великия малыя белыя, право храня вся люди благочестивыя
 Егда правившу кормило церкви святыя, российска государства люди честныя
 Святыя православныя нашея веры, оборонителю на противныя злы ветры
 Еже во архипастырях высочайшему, честнейшему архиерею и святейшему
 Никону архиепископу Москвы града, и всея России патриарху си стада
 Сей во благочестии и церковном правлении, твердо подвизася во всяком хранении
 Ко благочестию и веры всех наставляя, аки отец слово истины исправляя
 Апостольским преданием и святых отец, юныя и старыя уча, аки отец
 Горняго ища, дольняя вся презирая, шит веры имея, ко брани на бесов простирая
 О благочестии истинный бысть ревнитель, и веры христианския присный хранитель
 Советом царя благочестива, [и] собора, монастыря три построи монахов збора
 Есть же и до днесь, яко светило сияют, дивная бо в них чудеса присно бывають
 Господу Богу тако изволишу быти, любезне щедроты своя на всех излити
 Обитель первая Иверская прекрасна, яже имать сокровища в себе преславна
 [В лето от Адама 7161, от Рождества ж Христова 1652-го]
 Матери Божия образ свят чудотворный, весь украшен златом, перлом весь цветозорны
 Обще жительство в сих обителях имущее есть ко спасению путем текуше
 На море окияне, вторая обитель, дивный бо там крест устроен чудотворитель
 Аюже в нем положено в святых мощей, есть бо не менее двою сот, дражайших вещей
 Святаго и Животворящего древа часть, но и ризы Спасителя нашего Христа часть
 Той же монастырь нарече Старос по грецку, иже бо именуется Крест по словенску
 Ибо видим есть всем плавающим на море, яко пресветла луча стоит на острове
 Радостно приходящи той крест целуют, кресту твоему поклоняемся [Владыко] глаголют
 Ясно бо о обители сей описую, о велицей же церкви zde означенную
 Господа Иисуса Христа, воскресени, глаголю же о начатии и о свершении
 1656-го [Святейший Патриарх Никон] здати нача, деревянную первее церковь ту и сконча
 Еще правившу ему престол патриарши, апостольския святыя церкви бе старший
 Шестине творя в сей монастырь Воскресенский, бе бо с ним [и] собор священный архиерейский
 На освящение си храма древняго, еже есть Воскресения си тридневаго
 Освящению бывшу месяца июня, онаго же седмнадцатого си дня
 И бе ту царь благоверный, на освящении, бояре и весь синклит в преобшени
 Абие по освящении того хваля Бога, иде царь с священнейшим окрест монастыря сего
 Радуюся, и слава Христа Бога о сем, таково дело наченше здати в месте сем
 Христа Бога в помощь Святейший призывая, еже вьяше здание начати желая
 И дошедша има горы Елеона, лавры сея к востоку бе прямо Сиона
 Места сего на широту пространства зряше, сюду и сюду, и возлюбиста е вьяше
 Абие царь благочестивый сице рече, имя монастырю сему тамо нарече
 Новый Иерусалим, монастырь Воскресенский, яко же и древний Иеросалим Палестинский
 Да будет звание се обители вечно, имя бо сие святаго града бе честно
 Руки своя писанием избрази, царь благочестивый мнение всем отрази
 Иже глаголют, яко Никон, сам прорече, еже новый Иерусалим, [тако бо] царь нарече
 То писание, патриарх в ковчежец вложи, ради вечнаго благославления положи
 Настоящаго лета, от мира здания [7166-го], крест водрузи от Христова воплощения, 1657
 И свидетельствует о сем той водруженный, оный крест на горе Елеоне, каменный

Крест той писмены подписан в показание, во знамение всем чтущим, и в познание
 Аще кто хошет истинно о сем уведать, сам да идет на Елеон гору, [ту] да видит
 Начата же бысть сия церковь великая [монастырская], такова, яко же бе и Палестинская
 Онога же лета еше бывшу [Патриархом] на престоле, Российскаго царства [на] архиерейском столе
 Року того же [месяца] июля в 10 день отыде, от царствующаго града, сам прииде
 Ибо зданию сему тщательно прилежа, и жив zde осм лет, месяце три Богови служа
 Сим бо летом пришедшим от сюду преселен, тако изволившу Богу, далече свезен
 На Белое езеро в монастырь Ферापонтов, на вящий бо труд и терпение в Кирилов
 Абие пятнадесять лет там пребывавшу, а зданию во обители сей преставшу
 [При Святейшем Никоне Патриархе, зделано великия церкви в высоту 15 сажень]
 Паки в лето бысть 187-е (1679), человеколюбец Бог презре на святое
 Ибо во царство бе царя си благосерда, еже и ко обители сей милосерда
 Самодержца Феодора благочестива, тишайшаго государя Христолюбива
 Абие церковь сию паки здати нача, а во царствие свое тоя не доконча
 Любовию сердца, о Святейшем возжеле, ис Кирилова бо его взяти повеле
 Смерть бо того в Ярославле сконча на пути, к Богу отыде, обители не допусти
 Ибо о сем царь благочестивый возжеле, того в лавру Воскресенску вести повеле
 Юже сам Никон Патриарх сию заложил, онога бо тело, царь ту во гроб положи
 В церкви святого предтечи Иоанна, под Голгофою что с камени издолблена
 Идеже раздесеся гора в страсть Христову, скважноу кровь [Христову] тече на главу Адамову
 Там гроб Мелхиседека [архиерея] Ерсолимскаго, zde ж гроб Никона Патриарха Московскаго
 О сем бо заповеда нам сам егда жив бе, по умертвии тело свое положить zde
 Есть же и писание руки его о сем, во обители сей до днесь видимо всем
 Се бо вскоре [и] царь Федор к Богу отиде, самодержавнейший сего света изыде
 Лавры же сея не остави Бог в презрении, еже мнозии мнеша не быти в совершении
 О еже верую своею ко Господу Богу, милость творя ко обители сей премногу
 Государыня благородная царевна, и великая княжна Татiana Михайловна
 Ревнуя по Господе Бозе всеусердно, тщательно желая творити благосердно
 Недокончаемое дело навестити, сию же великую церковь совершити
 Обитель сию в толикую славу облече, бодрым бо своим тщанием в любви привлече
 Великих государей, царей и великих князей, Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича
 Вся е великия и малыя и белыя, России самодержцев
 Они же яко истиннии послушатели, великие бо монарси и правители
 Милостивым призрением своим призреша, церковь бо сию свершити благоволиша
 Но в царство [их] великих государей свершися, сия великая церковь и украсися
 Казною их великих государей здаша, пребогатым бо даянием во вся быша
 Ко освящению церкви сея сподобляя, вся же потребныя вещи устрояя
 Государыня благородная царевна, и великая Княжна Татiana Михайловна
 Из своих сокровищ лучшая своя ту вда, церкви бо и олтаревы вся Богу преда
 Жизни бо вечныя на небеси желая, устроити дом Божий надежду полагая
 На небесная бо и вечная взирая, бе бо обитель сию присно снабдавая
 Уготова ко освящению прекрасну, тщательно устроива в России преславну
 Юже всесвятый Иоаким Патриарх, российский освяти ю, яко Иерарх
 Ту [бе] на освящении царское величество, освященный собор, синклит и народу множество
 [Архиереи] Варсонофий Митрополит Сарский и Подонский, и Гавриил архиепископ Новгородский
 Афанасий архиепископ Коломогорский, и архимандрит Никифор Воскресенский
 Богу изволившу совершитися сему, такову зданию мнози дивятся всему
 Люди вернии приходяще отсюду, еже бо слава изыде о сем повсюду
 Иностраннии издалеча шестие творят, любезне со удивлением здание зрят
 Церковь же сия освятится в пролетие, бе тогда 7193-е [месяца иануария осмонадесятое]
 Убо сим настоящим летом совершена, еже сложную таблицу скончена
 Сочинена Настоятелем — 1686—1698 гг. — архимандритом Никанором.

Эта таблица заменила весьма характерную по содержанию — более нравоучительную и толковательную, соответствующую как духу собора, так и историческому периоду устройства обители: — «Благочестивые всякого чина и возраста православнии христиане, иже хоцут и тщатся от Царя Царствующаго, Христа и Бога, zde на земли оставление грехов себе прияти и жизнь вечную в небе со всеми святыми себе уллучити, кто от вас, благочестивых, от истиннаго учения истинныя нашей матери Восточныя церкви не научися, яко годе [угодно. — В. Ш.] бысть божественной Его воли в созидаии в честь Его и славу храмов вещественных, тем же Святейший Никон Божию милостию Патриарх Московский и всея России ученик Христов и Святейший и Свяtitельный, ведя таковое дело быти Богу любезное и душам верным спасеное, весьма о сем Святого Храма Воскресения Христова о устроении велие и прилежное усердие творяше; ныне же тому блатому делу тщанием Благоверные и Христолюбивые Государыни Царевны и Великия княжны Татианы Михайловны совершивши,

вы, благочестивые христиане в он с верою и благоволением притекайте и каждо от Бога дарованного вам имения, елико от благого своего усердия, кто хочет, воспомяв речено Божественным Апостолом Павлом: «Доброхотное дателя любит Бог», доброхотные на лучшее того Святого Храма благолепие и обители на управление подавайте, и никто некогда, кто от вас имеи, да восхоцет пред Господом тощ явитись, зане Он Сам рече ко Израилю «да появишия предо мною тощ»; тем же и в Законе повеле сыном Израилевым: «да на каждо лето одесятствуют вся, елика олице притяжут», сиречь кажд от всех своих стяжаний десятое да даронист Господеву и сице творяще и благословляхуся во всех делах своих; и в Новой благодати своими пречистейши усты рек: «Блаженны милостииви, яко ти помилваны будут», и «дадите и дастся вам», и «в ню же меру мерите, возмеритя вам». Златоустый же Святой даяние милостыни на созидание и на украшение святых храмов Божиих паче похваляет, нежели нищи, глаголет бо: «Аще что имаши, — рече, — на нищих, иждиви лучше есть тамо, нежели zde», напитай учителя, напитай диакона и священнический чин еще тебе благословение семо исполнено будет, что бо не будет тамо от благих, мало ли рцы ми, еже точию благословитися, мало ли ежели от всех плодов твоих Богу первое участие и начатки взимати, молитвы тамо в церкви всегда имевши за тя хваление, и благодарение, и собирание тебе ради, просфору на коуждо неделю, от нея же выняты частицы или за живаго или за мертваго человек бывають, их же влагают в чашу да отмесют грехи, поминаем их честною Кровию Владычиною, и сия и стоит Великая за благодатное деяние от Бога воздаяния православнии служаще, кто пред ним творяцам своим и Богом восхоцет тощ явитесь, и кто от Богом дарованного ему имения на благолепие Церкви и на ограднение обители по возможному не восхоцет подаяния сотвориши, не вем, яко вси, вси бо мы православнии от Господа милости желаем, обаче подобает ведати, яко от Господа мздовоздаяние не всем поравну меру имать мерити дароватись; но в ню же кто меру имать мерити, в ту же де ему и возмеритя; яко ж избранный сосуд святой скудостью и пожнет, а сей и (о) благословени и пожнет; того ради подобает нам всякое благотворение, еже к немуагом благоподаяние, и к священным местам, сиречь к церквам, благоуукрашение сосудами, или одеждами священными, или иными яковыми утварьми по силе нашей, zde неоскудное подаяние творити да в будущем неоскудное воздаяние восприимем, праведн бо Мздовоздатель, ему же много дал, от того же многого и възыскивает, не тако бо величеству подаемных в нем лет, яко же благохотению убога вдовица, токмо две свои лепты благохотне в церковное хранилище вверже, обаче паче от Христа похвалися не же от многого еи имения многая вметаючи, аще тако от Христа за малое благохотное даяние она, вдовица, сподобися похвалена быти от Него, иже благохотне имут многое подаяте и zde сторицею примут и в будущем веце живут вечный наследствуют благодатию и человеколюбием воскресшего из мертвых Господа нашего Иисуса Христа. Аминь. Начата бысть созидатися Святая Церковь сия Живоноснаго Христова Воскресения по образу Иерусалимские церкви во славу Святому имени Божию и на прославление царствующему Великому Граду Москве и всему Российскому Государству в царство благочестивых державы Великога Государя Царя и Великога Князя Алексия Михайловича, вся Великия и Малья и Белья России Самодержца в лето 7166 сентября в ... день; и паки строена бысть в царство благочестивых державы Великога Князя Федора Алексеевича вся Великия и Малья и Белья России Самодержца, а совершена бысть во царство же благочестивых державы Великих Государей и Великих Князей Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича вся Великия и Малья и Белья России Самодержцев и освящена Великим Господином Святейшим Иоакимом Патриархом Московским и вся Россия и со всем Освященным Собором в лето 7193 месца Генуаря в 18 день».

Напротив, на левой стороне колокольни написано:

На Истре Воскресенск в России знаменит,

И новый свет его Иерусалимом чтит,

Зря в нем подобие того святого храма,

В котором Божий Сын, спасая род Адама,

Торжественно воскрес от гроба, яко Бог,

И к земнородным тем явил щедрот залог,

Которыя в себе всяк верный ощущает.

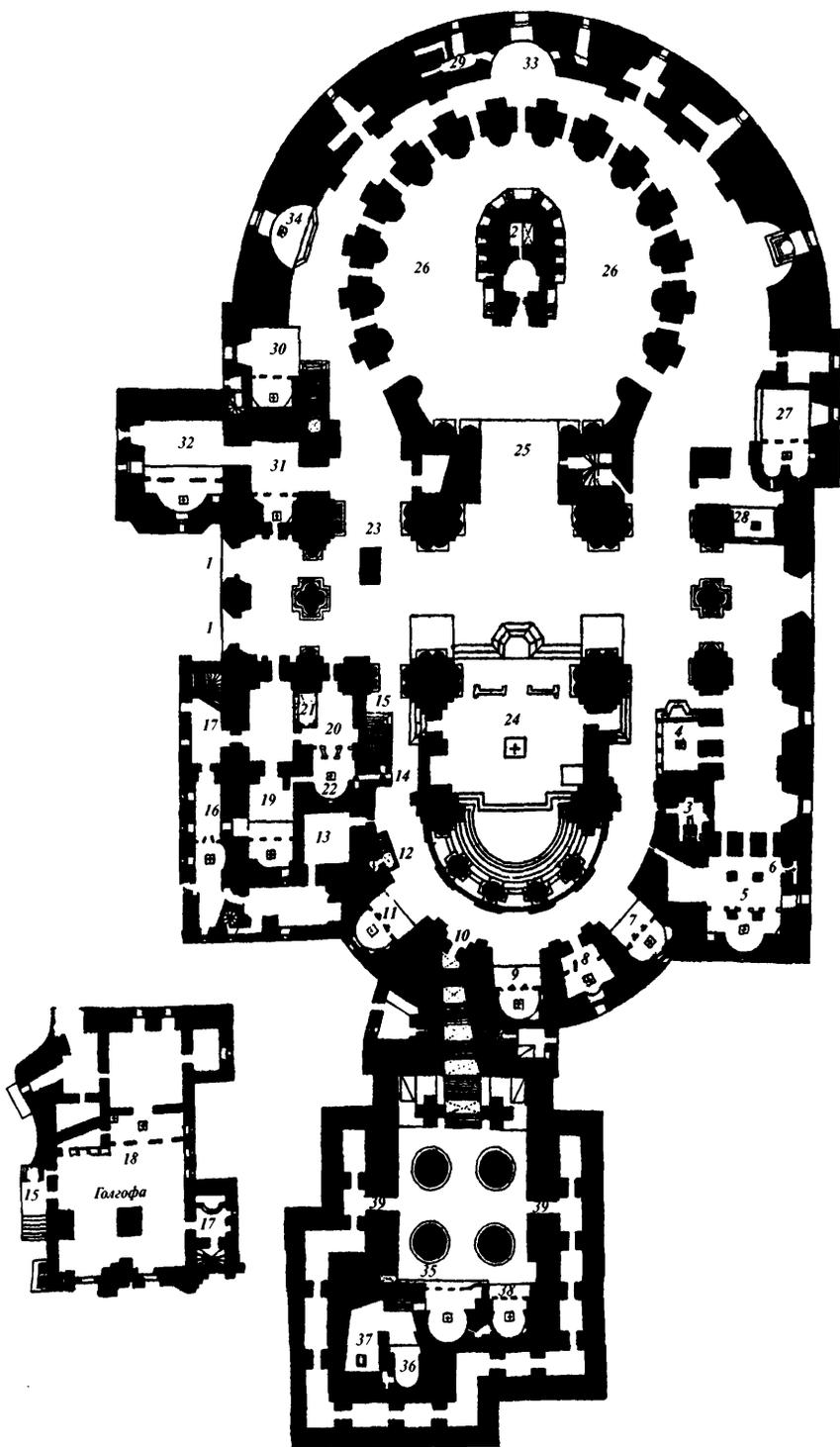
Читатель, посета святыя здесь места,

Почтим любовию тем самого Христа.

(по преданию — Г. Р. Державин).

1. Красные и Судные врата храма (символизируют собой алтарную преграду, где изображены: вверху — Благовещение, ниже справа — Христос, изгоняющий торговцев из храма, и текст: «Обрете в церкви продающия овцы, и волы, и голуби, и пенажники седящия, и сотворив бич от вервий, вся изгна из церкви (Ин. 2, 14—15)», ниже — иллюстрация притчи о мытаре и фарисее с подписью: «Человека два внидоша в церковь поклонитися, один фарисей, а другой мытарь (Лк. 18, 10)», на левой части врат — Христос, исходящий из храма, когда иудеи намеревались побить Его камнями с текстом: «Взяша убо камение, да вергнут нань; Иисус же скрыся, и изыде из церкви (Ин. 8, 59)», под ней — свв. апостолы Петр и Иоанн, исцеляющие именем Господним

План 1-го яруса Воскресенского собора Новоиерусалимского монастыря



рожденного хромым и сидящего перед красными дверьми (Деян. 3), по центру врат — «Сия врата рекомья Красная». Между вратами слова: «Радуйся, святой Сионе, Мати церквей, Божие жилище; ты бо приял еси первый оставление грехов воскресением. Ненавидящим Сиона да будут убо прежде восторжения, яко трава, отсечет бо Христос выль их усеченнем мук» — впоследствии заменены на: «Всякая душа благочестивая, желающая пречудный храм Воскресения Христова, еже во Иерусалиме, видети, и тамо в нем сущим Святым местам с верою поклонитися, но ради расстояния дальнего онаго дойти не могущая, созерцай семо вшедши и разумей внутрь заключенных вещей душеполезную тайну, иже Спаситель твой тамо между неверными, zde же среди благочестиваго христианства в воспоминание тебе спасительных Страстей, смерти и тридневнаго Воскресения в храме сем Ново-Иерусалимском представляет»);

2. **Гроб Господень**, состоящий из двух помещений — собственно Гроба, покрытого живописной плащаницей с частью камня Гроба Господня в ней, над Гробом — картины: Воскресение Христово, по сторонам — Ангелы, свод — сине-черный с набитыми позолоченными звездами, — и придела Ангела, внутри которого на стене, над входом к гробнице, — распятие Иисуса Христа, справа — образы апостолов Иоанна и Петра, а над ними надпись:

Петр — апостол всея вселенныя учитель,
Иоанн — любимый Христов Благовеститель,
Ко Христову Гробу со страхом пришедша,
Иисусово тело в нем не обретша,
Иоанн верою к Нему не сумнися,
А Петр же бывшему сему дивися,
Дерзновенно во Гроб Христов вхождаше,
Тело Иисусово в нем искаше;

слева — образы Марии Магдалины, Марии Иаковли и Саломии, между ними —
Благодарные жены ко Гробу с мираы приидоша
И видевше Ангела от страха Гроб невидоша.

Той рече: Иисуса ищите Распятаго,
Несть Его уже на сем месте, пропятаго.
Восста во славе Своей, яко силен Бог,
Сокрушити адскую державу возмог.
Идите, возвестите учеником Его о сем.
Да не имут они всякаго сомнения о Нем.

Позади образов Петра и Павла — образ Ангела Господня, указывающего на Гроб, с надписью над ним — «Не убойтесь вы; Иисуса Распятаго ищите, несть zde, восста бо, яко же рече», а ниже —

Явися Ангел, яко огонь молненный,
В Гробе блещая, яко свет солнечный,
Стражне, видевше тот свет, убояшася
И падше ниц на землю ужасашася.

Помышляйте Иисуса быти Бога истиннаго
Не бояся злаго рода жидовска нечистоваго
От страха восстание Христова видевше скрывают
И тем себе временные безумие и смерти избавляют.

Над входом — образ Спаса Нерукотворного с:

отверзи Ми сестро Моя и ближняя Моя,
яко глава Моя наполнися росы,
и власы Мои окропиши Ми ношню.

На правой стене от дверей изображен Иосиф с плащаницей, ниже подписи:

Иосиф Аримафейский ученик потаенный,
Не оставляет своего Учителя уstraшеный:

Ношню к Учителю приходяше.
И о Царствии Небесном Его вопрошаше,
Да не уведают о сем Иудеи зловерднии,
Да не изменут его от сонма безвернии.

От зависти Иудеи на Христа зло помышляют
И народ много всегда на Него возмущают,

а далее — Мария Иаковлева с сосудом мира, Саломия — мать сынов Зеведеевых, Мария — сестра Лазаря, св. Иоанн Богослов, слева — образ Никодима с ароматами и плащаницей и:

Муж благий и праведный Никодим,
Пришедый ко Пилату, ста пред ним;
Испроси тело Иисусово со креста,

И со Иосифом у Гроба Христова предста.

Не убояся Иудейска страха надеяся на помощь Бога блага ...
Бысть и нас царства Своего

далее — апостол Петр, Марфа — сестра Лазаря с сосудом, Мария Магдалина, молящаяся Богородица, напротив входа, с тыльной стороны Гроба — благословляющий Спаситель с надписанным «Ис Хс» огненным шаром над головой, удерживаемым двумя ангелами и восьмью херувимами по сторонам; в навершии кувуклии — сень из 12 колонн, поддерживающих шестигранный купол, завершенный крестом на шаре, а внутри — изваяние Иисуса Христа, благословляющего одной рукой, а в другой держащего скипетр; против Гроба, справа, около колонн лежит камень сырой, символизирующий отваленный камень Гроба по воскресении Христовом; напротив Гроба на западной колонне — «Позади Гроба Божия от западу тамо приделана церквица Кофтьская, где же той церкви несть».

3. Темничка Господня. Внутри — седалище с колодкой для заковывания ног и столбом позади для заковывания рук, вверху, на своде, изображение орудий страстей и Ангелов; у входа — изображение воинов-стражников; таблица с надписью: «Церковь темница, в ней же удержан бысть Господь наш Иисус Христос от Пилата, дондеже приготовлены бысть вещи о Распятин. Прежде вертеп был стража вертограду», с другой стороны — «Как идти из церкви Пречистыя Богородицы в великую церковь и на левой стороне у дверей на земли лежит камень широк, сквозь его пробиты две скважины круглые и в те две скважины вложены были ноze Христа якобы в колоду, и на том месте тамо учинена трапеза и ныне никто не служит».

4. Придел Рождества Пресвятой Богородицы. «Церковь во имя Рождества Пресвятыя Богородицы, устроенная усердием Государя Наследника Цесаревича Александра Николаевича в благодарение Господу Богу за рождение первенца сына в 1846 г 8 сентября». В иконостасе: на 1-м ярусе в центре — Царские врата с изображением Благовещения и 4-х Евангелистов, справа — Спаситель, алтарная дверь со Св. Николаем Чудотворцем, слева — Богородица с Младенцем, левая дверь со св. благоверным кн. Александром Невским; во 2-м ярусе: в центре — Тайная Вечера, справа — св. царь Константин, апостол Петр, слева — св. царица Елена, апостол Павел; навершие — резной золоченый крест; на боковой южной стене: в центре — Рождество Пресвятой Богородицы, справа — св. царица Александра, сверху — св. кн. Ольга, слева — св. Мария Магдалина, сверху — архистратиг Михаил; в этом приделе находилась чудотворная икона Божией Матери «Иерусалимская».

5. Церковь Успения Пресвятой Богородицы. На правой стороне от северных врат надпись: «К царским дверем, от дверей идти подле стены на восток и в самом углу церковь Пресвятыя Богородицы не велика, и темна, и ниска, от мосту до верху единадцати пядей в высоту, тут держат Греки, а прежде сего держали ивери, где же на том месте церковь Пресвятыя Богородицы нарицаемая Успения изряднейшая и светлейшая, и пространная, якоже зрится всеми», на восточной стене — икона *Страданий Христовых* и ложных иудейских свидетелей, приведших связанного Христа к Анне и Каифе на судилище, картина с изображением *Креста*, отпавленного Никоном в Крестный монастырь, с изображением припадающих, внизу — камень, символизирующий место водружения креста и, по преданию, на котором готовились орудия Страстей, напротив — икона *Лобзание Христа Иудой* за 30 сребреников на предание Его.

6. Темничка Пресвятой Девы Марии.

7. Придел мч. Лонгина сотника, или Написания титла.

8. Придел св. Андрея Критского.

9. Придел Разделения риз Христовых.

10. Лестница в земляную церковь свв. Константина и Елены. В ней 33 ступени по числу лет Иисуса Христа, в середине — площадка, символизирующая разделение христиан от предавших Христа иудеев; у входа надпись: «Церковь в земли идеже в Иерусалиме Животворящий Крест Господен обретен св. Еленою».

11. Придел Поругания, или Тернового венца.

12. (лестница на 2-й эт.) Ризница. Около двери надпись: «На сем месте тамо келлии Святеишаго Патриарха Иерусалимскаго, где же на том месте ризница».

13. Авраамиева палатка. Около двери надпись: «Стена дальше крестов, в ней же окно едино точно есть во храм, храмц тамо Абоссян, в нем же камень есть из мрамора накропленного в широту и долготу локтя единого, на нем же Исаак имяше закалаем бысти».

14. Темничка Иоанна Предтечи. В ней, по преданию, отсечена была голова Иоанна Предтечи.

15. Слезный (Жалостный) путь — лестница со 2-го эт., с **Голгофы**. На правой стене у двери надпись: «От святыя Голгофы разселася гора во время оно, егда на кресте возопи Иисус глазом велиим, и испусти дух; нещии же глаголют, яко тою скважнею спаде кровь Христова на главу Адамову», а у двери, что от Голгофы в Воскресенский алтарь, на стене надпись: «На сем месте во время распятия стояла Пресвятая Богородица со иными женами, от Креста Христова сажени полтретей, в самой стене церковной на том месте учинены двери», на арочном своде, ведущем в алтарь, помещена фигура Христа, несущего крест на Голгофу.

16. Придел прп. Марии Египетской. В иконостасе на 1-м ярусе: над Царскими вратами изображен Спас Нерукотворный с резной короной вверху, справа — Спаситель на облаце, на алтарной двери — прп. Мария Египетская, кающаяся у иконы Богородицы, остановившись на

лестнице храма, ниже в кивоте — путешествие Марии Египетской на корабле в Иерусалим, правее на стене надпись: «Место, где теперь храм Марии Египетской, приготовлено для храма во имя же Марии Египетской при Патриархе Никоне. Но иконостасом возобновлен сей храм и церковною утварию снабжен Императрицею Елисаветою Петровою в 1749 году, освящен в 1750 г.», слева изображены Богородица, стоящая на луно, а на алтарной двери — приобщение Святых Таин Марии Египетской прп. Зосимою, ниже в кивоте — погребение Марии Египетской Зосимою при помощи льва, искапывающего могилу; во 2-м ярусе в центре — прп. Мария Египетская в пустыне с припадающим прп. Зосимой.

17. Лестница на 2-й эт. на Голгофу. На уровне 6-й ступени — **Камень стояния св. Марии Египетской** и надпись: «На сем месте Мария Египетская, бурно проведши 30 лет в Александрии, когда шла на Голгофу в праздник Воздвижения Креста Господня, остановлена высшею силою на 6-й ступени и далее в святилище войти не могла. Камень сей, сделанный в стене, взят из того Иерусалимского Иордана, за которым в пустыне эта дивная жена после бурной жизни спасалась и который переходила как по суху к Преподобному Зосиме», поднявшись далее, на стене — «Лобное место поносного Распятия Христова, или гора Голгофа, крест сделан из кипариса, по подобию первообразного с изображением распятого Христа и с предстоящими. — Изображение на нем плоти Христовой 2 аршина 2 четверти 1,5 вершка. Устроен при Патриархе Никоне в 1662 году. Во Иерусалиме против Креста устроен открытый престол, где совершают литургию православные. Там под престолом дыра, обложенная серебром, где стоял крест Христов. Перед поклонением сему святому месту, обгренному кровию Христовою во Иерусалиме, из благоговения поклонники снимают сапоги».

18. Голгофа с изображением на кипарисовом кресте распятого Иисуса Христа и придел в честь Страстей Господних. На стене надпись: «Церковь вольного на кресте распятия, пострадавшего за грехи мира Сына Божия, устроена при Патриархе Никоне и освящена в 1662 г. Здесь служил он литургию по-гречески киевским напевом, перед вызовом в Москву на собор для осуждения. Иконостас возобновлен и церковною утварию снабжен Императрицею Екатериною II. Во Иерусалиме здесь церкви нет, но сие место зовется святым, где распинали Христа и пригвоздили ко кресту и где горят неугасимыя лампады». На южной стене — икона Богородицы и Иоанна Богослова и надпись: «В древнем Иерусалиме это место освящено стоянием Божией Матери и Иоанна Богослова во время снятия Спасителя со креста и помазания миром».

19. Придел Архангела Михаила и всех Сил бесплотных. При входе надпись: «Из церкви Иоанна Предтечи на полуден двери, там полатка темна и помощена мраморовым цветом, из тое полатки на восток другая полатка, где же на том месте церковь архистратига Михаила и прочих Сил бесплотных», а также — «Храм во имя Архистратига Михаила устроен при Патриархе Никоне. Им назначено здесь быть храму во имя двенадесяти Апостолов, но почему-то не исполнили его желание. Освящен 1690 года, по грамоте Патриарха Адриана Архимандритом здешней обители Никанором соборне». Здесь установлена икона прп. Никиты Переяславского и прмч. Никона с подписью: «при пострижении в иноческий образ имя первого святого (Никона) принял на себя Святейший Патриарх Никон. По имени другого святого Святейшему Патриарху Никону наречено быть при крещении Никита. Святейший Патриарх Никон родился в лето от Р. Х. 1605 мая 24 день, принял иноческий образ марта в 23 день, скончался в 1681 году августа в 17 день, погребен в 26 день; всего жития бысть 76 лет, 2 месяца и 24 дня, страдальческой же жизни 15 лет».

В иконостасе на 1-м ярусе: от Царских врат справа — Спас Нерукотворный с «Христос во оне, всяк уповаяй на Тя, не постыдится», на алтарной двери — ростовой Архангел Рафаил, слева — Богородица «Взыграние» с надписанием: «Образ Пресвятой Богородицы. Взыграние явился в 5995 лето Ноеврия 7 дня», на алтарной двери — Ангел Хранитель; на 2-м ярусе в 3-х иконах изображены 9 Ангельских чинов.

20. Придел Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. Над входом в картушах надписи: «Церковь св. Иоанна Предтечи издолблена под св. Голгофою» и «зана zde, повествуется, сокровенна была глава Адама, на ню же сквозь скавину разседшуюся изыде из-под креста кровь Христова. Тамо три гробы: 1-ой Царя и Архерея Мелхиседека Салимсага и двух королей Иерусалимских. Зде же на том месте гроб Святого Архерея Никона Московсага и всея России Патриарха», ниже

Никон Патриарх всесвятый
 В добродетелях краснейший,
 Его же Господь Бог прославил
 За святыню его жития,
 Как являют zde о нем бытия:
 Клевету, изгнание и труд
 Великодушно понес муж мудр,
 Святитель Божий избранный,
 За труд свят Богом знаменанный,
 Вечно святителю с Богом пребываяй,

И нас, чтущих имя твое святое, поминай
Предстоящи пред престолом Господа Бога,
Да и нам преподается милость Его многа.

Справа от портала надпись: «На сем месте тамо гроб, о немже пишет Царь Болдвинов был второй Иуда Маккавеос, надежда и упование Отечеству, крепость церковная, красота Церкви и Отечеству. Его же вси боялись и вси дань давали: государь Египетский, мучитель Дамаску. Ох, увы мне. В том малом трилокотном гробе затворе есть».

В иконостасе на 1-м ярусе: по центру — Царские врата с изображением Благовещения и 4-х Евангелистов, справа — Богоявление, в алтарных дверях — ветхозаветный сюжет, слева — Богородица с припадающими Захарией и Елизаветой, в алтарных дверях — новозаветный сюжет; между ярусами керамический пояс с «Церковь святого Иоанна Предтечи под святою Голгофою издолблена в камени»; на 2-м ярусе: по центру — Деисус с Архангелами, (Усекновение главы Иоанна Предтечи), справа — Рождество Иоанна Предтечи, далее — св. апостол Павел молящийся, слева — Целование Пресвятой Богородицы и прав. Елизаветы, далее — св. апостол Петр молящийся.

21. Гробница Святейшего Патриарха Никона. В основании гробницы — плита с надписью:

Аще кто любит милостиваго Бога и земных знати,
Кий дар благий дается от Бога, се изволи читати,
Зде пришел о лежашем во гробе сем внимай,
Суша в мире все како той остави, познай:
Горних ища, род земна весьма отречеся,
Братства Анзер при море монахом почтесея,
Един к Кожеезерской немало пустыни,
От печалей удален живяше во святыни.
Рвы, враги и вся сети удоб прехождаше,
Хранити братство ради тех принужден быше,
Манием, дивным даде ему Бог стражу стада,
Постави его пастыря всего си ограда
Архиереа России всей преименита,
Отца святейша всем концам знаменита.
Никона Патриарха, неверным всем страшна
Слогов правыя веры и дел снискателя ясна.
Вся добре в шесть лет с Царем в совете исправльша,
Узре враг того многих от бед лютых избавльша,
Подвиг же в начальных и меньших зависть дерзку,
Ту зря он победитель сходит в Воскресенску.
Абие зиждет во образе Иерусалимский
Воскресшаго велий храм, яко Палестинский.
Место всех страстей Спас и Гроба Святаго
При тех же найдение креста честнаго,
Яко Давид тая присно поминает,
Сыновство имже прияхом да не забывает.
Тая зря диавол от злобы не престаает
Огонь себе погнешает, того изгоняет
От места сего в немже пожив девять годов
Любезно совершая многих-многих трудов
Тшательно во изгнании той живот проводи.
В лето пятнадцать того Бог возврати,
Царя тогда воздвиже ктому благосерда
Алексеевича Царю в похвалу и славу,
Чадо благо отчу целя язву,
Самодержца великих царств того преславна,
Вся России Владыку ясна и преизрядна,
В его же милости от уз и скорби бысть свободен,
По воли Бога преставися леты доволен.
Положися во гробе царскима рукама,
Архиереом бо сопричтен тогоже устнама
И елика к памяти творися всем явно
Седьм тысяч сто осьмдесят девятаго славно.
Стократно воздающаго Царь Бога подражая,
В двадесят девять крат любовь свою к нему являя
Августа в двадесят шестом за сим прииде,

Господственне положиися яко и отыде.
Христу в надежде оставил земна к нему же и мы,
Молися зовем: покой дух его со святыми

(архимандрит Герман);

на гробнице была плита с надписью:

Господен образ zde есть и Плакидов
Ту лежит второй в терпении Иов, —
Един позная Божие любве днесь,
Показание неложное нам весь.
Рода не спехом явися Святитель
Божиним судом бысть всем Правитель.
Много тех подъем труд тяжка бед вкуса,
Не прият отнюдь противна искуса.
Аки столп камен или крепкий от дров,
Стояше крепко, яко в небо доспев,
Никон, отец-молебник наш к Богу,
Привед во благодсть человек часть многу.
Никон, — любезный пастырь всех нас, -
Сего бо вознесе царский глас.
Аки Данила от рова печали,
В нюже по смерти того бяху вдали,
Пресече Святый Царь предбывших дело,
Являя своей в благодсти дело.
Изрядный, дар Божий тезоименит,
Федор, любви к Богу не отменит,
Сам принес в место, еже яви Творец,
Полож целя вред, иже подья отец.
Аще и не зре, яко хоте жива,
Но той молит за царя благочестива

(акростих, читая через строку, дает имя автора — «Герман написа»); на боковой стороне гробницы — 2 металлических диска с надписями: «*Патриарх и схимонах Никон родился от незнатных родителей в лето по Рождестве Христовом 1605-оме месяца мая. По изучении простой грамоте и испытанной в строгой пустынной жизни и прошедши все низишия и средняя степени служения церкви, в 1648 году, почтен саном Митрополита Новгородского, а наконец лета 1652 июля в 25 день возведен он, по избрании благочестивейшаго Государя Царя и Великаго Князя Алексея Михайловича при слезном молении осиротевших по смерти Патриарха Иосифа чад церкви Православных, на Патриарший Всероссийский престол; в 1667 году (в декабре месяце 1666 года) по неисповедимым путям промысла, он с Патриаршего престола низведен и удален в Белозерский Ферапонтов монастырь, откуда через 8 лет переселен в монастырь Кириллов Белозерский, где и томился до 1681 года, в коем царским указом повелено возвратит его в монастырь Воскресенской. Жития его было 76 лет 2 месяца и 24 дня. Патриаршества 15, а заточения 14 лет» и «В храме Иерусалима древяно на сем месте покоится Царь Первосвященник Мелхиседек, а zde положен Патриарх Всероссийский Никон, мудрый в предначертании и основании сей святой Венецносными главами чтимой обители, муж дивный в величии своем и увенчании. — Блаженная кончина его последовала в лето по Рождестве Христовом 1681 г. в 17 день августа, на пути у града Ярославля, при возвращении его из места заточения в еси издавна и паче других любимый им монастырь Воскресенский, а в 26 день того же августа в Высочайшем присутствии Благочестивейшаго Государя Царя и Великаго князя Федора Алексеевича и его Августейшаго семейства с избранным синклитом, при безчисленном количестве народа происходило торжественное перенесение тела его от креста на именуемой горе Елеонской в монастырь и zde по литургии, погребение его с подобающим сану его Патриаршему обрядами. Сам Государь на отпевании читал кафизмы и Апостол и наконец сам купно с Митрополитом Корнилием изволил со многими слезами опустит гроб в могилу»; у изголовья — икона Богородицы «Троеручицы», над гробницей висят металлические вериги, которые носил Патриарх, выше, под сводами, — настенная икона с изображением деисусного чина: Спас на престоле, Богородица и Иоанн Предтеча, по сторонам — небесные покровители Патриарха.*

По молитвам и с верой притекающим к Святейшему Патриарху Никону происходят многие исцеления от недугов и немощей¹.

¹ Белокуров С.А. Дела святейшего Никона патриарха, паче же реши дела врачебные // Белокуров С. А. Материалы для русской истории. — М., 1888.

22. Место, где обреталась глава праотца Адама.

23. Камень повития, или помазания. Таблица напротив Жалостного пути и храмовых врат с надписью: «Вшед в великую церковь, против Голгофы лежит камень мрамор белый, един, а не составной; около его перилцо железное, высота пяди доброй; на том месте, егда снемше со Креста Иосиф Аримфейский и Никодим тело Иисусово, и снемше с Голгофы, тут положиша и помазаша смирно, со алоем смешану, и в плащаницу обвиша».

24. Алтарь храма Воскресения Христова и 12-ярусный иконостас, состоящий из 4-х больших, 4-х средних и 4-х малых ярусов; завершается резными крестом и двумя образами — Богородицы и Иоанна Богослова. В 1-м ярусе — резные вызолоченные Царские врата с образами Благовещения и 4-х Евангелистов, справа — «Сошествие Спасителя во ад», слева — Богородица с Предвечным Младенцем «Ангелов Радосте», в южной алтарной двери — св. архидиакон Лаврентий, над дверью в особом кивоте — св. Алексий человек Божий, на северной двери — св. архидиакон Стефан, в кивоте выше — св. вмч. Феодор Стратилат, над Царскими вратами — Тайная Вечера, разделяющая верхние малый и средний ярусы; в малом 2-м ярусе справа — Рождество Христово, Крещение Спасителя, Воздвижение Креста, слева — Рождество Богородицы, Сретение Господне, Введение во храм Богородицы; в 3-м ярусе справа — Осязание Фомою Спасителя, Преображение Господне, Успение Богородицы, слева — Воскресение Господне, Вознесение Господне, Благовещение Богородицы; в 4-м, или втором большом ярусе: в середине — Иисус Христос, сидящий на престоле, а по сторонам предстоят — Богородица, Иоанн Предтеча и 2 Ангела, справа — апостолы Павел, Матфей, Андрей, слева — апостолы Петр, Иоанн Богослов, Иаков; в 5-м, или втором малом ярусе: в центре — Иисус Христос, молящийся в Гефсиманском саду (разделяет малый и средний ярусы), справа — Иисус Христос, приведенный Пилатом в преторию, Христос в темнице под стражей, Христос, избиваемый воинами у столба, слева — Христос, преданный лобзанием Иуды, Христос, приведенный на суд Анне, Христос, приведенный на суд к Пилату; в 6-м, или втором среднем ярусе: справа — апостолы Варфоломей, Симон и Иаков Алферов, слева — апостолы Фома, Филипп и Иуда Иаковлев; в 7-м, или третьем большом ярусе: в центре — Богородица на престоле с Богомладенцем, по сторонам — пророки с надписанными свитками: справа — Соломон с «Премудрость созда себе дом», Илиа с «Ревнуя поревновах о Господе Боге Вседержителе» и Еремия с «рече во уши, возопи Иерусалиму; воспоминах ему», слева — царь Давид с «Воскресни Господи в покой Твой, Ты и живот Святыни Твоя», Моисей с «Видех купину горящую и глаголах» и Исаия с «Се дева во чреве примет»; в 8-м, или третьем малом ярусе (разделяет два яруса): в центре — Умовение ног Спасителем ученикам, справа — Христос на суде Пилата, Изведение Иисуса Христа к народу со словами: «Се человек», Иисус Христос в червленой ризе, слева — Поругание над Христом, Приведение Иисуса Христа, Суд Пилата над Спасителем; в 9-м, или третьем среднем ярусе, изображены пророки со свитками: справа — Иона с «Возопих в скорби моеи ко Господу Богу моему и услыша глас мой», Елисей с «Так глаголет Господь Бог Израилев: исцелее от воды сея», Аввакум с «Бог от юга придет и Святыи из горы приосененные чаши», слева — Даниил с «Отторжен камень от горы без рук человеческих и поразит тело златое», Иезекииль с «Господь рече: врата сия затворены будут и не отверзутся», Авдий с «Сице глаголет Господь Вседержитель: Положите сердца; в 10-м, или четвертом большом ярусе в центре — Господь Вседержитель, по сторонам — праотцы с надписанными свитками: справа — Ева с «Послушах змиева совета и от древа заповеданнаго снедох», Сиф с «Призри, Господи, на создание Твое, яко возставил семя Адаму», Енос с «Аз уповах и призвах имя Господа Бога моего и услыша мя», слева — Адам с «Согреших, Господи, Боже и преступих заповедь Твою», Авель с «Во смирение мое принесох от первородных овец Тебе, Господу моему», Авраам с «Аще обретох благодать перед Тобою, не мини раба Твоего»; в 11-м, или четвертом малом ярусе: справа — Погребение Иисуса Христа, Предание Его на смерть, Свидетельство Пилата о безвинности Сего, слева — Снятие Спасителя со Креста, Предание Его на смерть, Умывание рук Пилатом пред народом; в 12-м, или четвертом среднем ярусе: в центре — Жены-мироносицы, пришедшие ко Гробу, по сторонам — праотцы с надписанными свитками: справа — Ной с «Благословен Бог Вседержитель, Творец неба и земли, видимых же всем», Иафет с «Да распространит Господь Бог Иафета и да вселит я», Иаков с «Господи Боже мой Бог Авраама отца моего, ему же рекл умножится», слева — Мелхиседек с «Иже вся сотворимы небо и землю», Енох с «Яко угоди Господу Богу моему и пристави мя в место», Сим с «Постави мя семия второе»; на правом клиресе — икона Христа Спасителя, присланная Никону из Константинополя, около иконы — мощи св. мц. Татианы.

25. Царская арка с изображением на ее внутренних сторонах 2-х картин: «Совет жидов» и «Дача воинам сребреников за утаивание Воскресения Христа», а перед ней, напротив алтаря, в полу — особая чугунная плита, символизирующая центр (литургический) земли — «Содела спасение посреди земли» (Пс. 43, 12).

26. Ротонда (фото на стр. 337).

27. Придел св. Марии Магдалины. В иконостасе от Царских врат справа — Явление Спасителя Марии Магдалине в вертограде, во 2-м ярусе — Богоявление, слева — Богородица,

на боковых вратах — ветхо- и новозаветные образы, над — Рождество Христово, над вратами — Потир в сиянии, выше — образ Спаса Нерукотворного; на углу колонны белокаменная плита с надписью: «Олтарь Марии Магдалины; zde служат марониты» и «От маронитской службы идти подле стены полуношной на восток; и налево двери из церкви», у левого клироса — «На сем месте тамо олтарь вявший; zde же, на том месте, церковь», чуть далее — «Есть против Гроба Господня с полуношной страны два места, на одном положен камень круглой», «А на другом месте выкладен круг велик мелким камнем, мрамором разных цветов; на тех местах стояла Мария Магдалина, егда погребоша Господа, яко же пишет в Евангелии от Марка, зачало 75», против престола на стене еще надпись: «на западную страну; на сем месте тамо на левой стране у стены стоят Римския органы». Далее, проходя на запад, по правой стене — ниша, над дверью которой — «От дву мест, что против Гроба Христова впрям на полнош двери в церковь Римских старцев, и вшел в двери на правой стране в самом углу за железною решоткою часть столпа каменного, к нему же привязан бяше Христос Бог наш, и мучен в позатах Пилатовых, а высота ему полчетверти пяди, тут служат Франки литургию, а в латинских книгах пишет блаженный Иероним, выскана на святом Сионе, и оттуда взято на то место идеже ныне, сказывают де, что другая часть того столпа в Царьграде, у Патриарха в церкви и теперь есть, а третья часть сказывают в Риме у папы в костеле святых Апостол, также и Трифон Коробейников пишет в своем хождении, zde же на том месте церковь не освящена»; на левой стороне ниши — «В той же римской церкви на среди учинен гроб камением выкладен, глаголют о нем, на том де месте стояла Богородица, егда Христос Бог наш по востании явился ей», у окна — «Подле той же римской церкви противу колокольни на полнош, тамо престол римский, тут была изстари часть древа креста Христова и ныне есть того животворящаго древа не велика, учинен крест длиною в вершок, и вставлен в иный крест, а сверх его положено стекло белое венечное, а целуют то святое древо сквозь стекло, а держат и служат франки, ныне тут место свободное».

28. Придел сошествия Святого Духа. В иконостасе от Царских врат справа — Спаситель, стоящий на облаках и шести херувимах, в алтарных вратах — св. мч. Наталия, слева — Сошествие Св. Духа на апостолов, в двери — св. благов. кн. Александр Невский; во 2-м ярусе в центре — дискос со звездницей, справа — Преображение Господне с предстоянием двух Ангелов, Богоявление Господне, слева — Вознесение Господне, Сретение Господне, в 3-м ярусе в центре — Тайная Вечеря, справа — свв. апостолы Павел, Симон, Матфей, резная книга Нового Завета, слева — свв. апостолы Иоанн Богослов, Симон, Петр, резные скрижали Ветхого Завета; в 4-м ярусе в центре — Вседержитель «Отечество», в наверхши — резные Крест, Богородица и Иоанн Богослов.

29. Пещера с гробами праведных Иосифа Аримафейского и Никодима. Против лестничных дверей плита с надписью: «На сем месте тамо в пещере гробы Иосифа Аримафея и Никодима, порозжия»; далее — ниша и подпись: «На сем месте тамо пригвождена церквичка кофтьская» и «на семо месте там служат Хабежи, противу самого Гроба Господня».

30. Придел 12 и 70 Апостолов. В иконостасе: Царские врата и над ними Тайная Вечеря, справа — св. апостол Фадлей, держащий Нерукотворный образ (жены-мироносицы — Мария Магдалина, Иоанна Хузрия, Мария Клеопова), в алтарной двери — св. мч. Архидиакон Стефан, слева — св. апостол Лука, держащий образ Богородицы «Тихвинская» (жены-мироносицы — Мария и Марфа — сестры Лазаря, Саломия), в алтарной двери — св. дьякон Ниханор; во 2-м и 3-м ярусах: в центре — 12 Апостолов, держащих церковь, и св. апостол Павел в восхищении до третьего Неба, справа и слева в 8-ми иконах 2-го и в 4-х иконах 3-го яруса — лики 70 апостолов. По обновлении в 1783 г. от Царских врат справа — Спаситель благословляющий, в алтарных дверях — Собор свв. апостолов со Спасителем над ними в окружении двух Ангелов, слева — Богородица с Младенцем и ангелами над ними, в дверях — Архистратиг Михаил с хоругвией; во 2-м ярусе в центре — Тайная Вечеря, справа — св. ап. Иоанн Богослов, слева — св. прор. Моисей, выше по центру — Гроб Спасителя с Ангелами по сторонам и упавшими стражниками, выше — Воскресший Спаситель. У окна надпись: «На сем месте тамо келлия Сираанская, ныне армянская», на месте, в котором апостолы укрылись в ночь предания.

31. Придел Чудотворца Николая, архиепископа Мир Ликийских. В иконостасе справа от Царских врат — Воскресение Христово, в алтарной двери — свв. мчц. Иулиания и Еликерия, слева — Успение Богородицы, в двери — прп. Сергий и Максим, далее — икона свт. Николая в кивоте; во 2-м ярусе в центре — Коронование Богородицы, справа — Пресвятая Троица, митрополит Алексий и прп. Сергий, слева — Введение во храм, Явление Богородицы прп. Сергию, перенесение мощей прп. Николая в Бары, в наверхши — Крест, по обе стороны — Богородица и Иоанн Богослов. На западной стене надпись: «В Иерусалиме на сем месте диван мусульманскаго привратника и прочих стражей храма», а у двери — «От великих врат налево, тамо келлия кофтьская меж столпов досками загорожено, zde же на том месте церковь св. Николая Архиепископа Мирликийских Чудотворца не освящена».

32. Церковь Всех Святых.



Вид храма Воскресенского, новый Иерусалим именуемого монастыря с юго-западной стороны

33. Лестница Иакова на 2 эт., на хоры; при входе таблица с надписью: «Ход на Армянские хоры, где у них во Иерусалиме две церкви».

34. Придел зачатия Анны. В иконостасе от Царских врат справа — Спаситель — 12-летний Отрок, поучающий иудейских старейшин, слева — Богородица Киево-Братская на престоле с предстоящими прпп. Антонием и Феодосием, в алтарной двери — св. Григорий Армянский, далее — св. прав. Анна, над вратами — Спаситель, благословляющий хлеб, в навершии — резной Потир в сиянии.

Хоры — 2-й ярус.

1. Придел св. Иакова, брата Господня. В иконостасе от Царских врат справа — Спаситель с херувимами, в дверях — св. прор. Аарон, Иаков, брат Божий, слева — Богородица с Младенцем на херувимах, в дверях — св. прор. Моисей, свв. Захария и Елизавета, во 2-м ярусе в середине — Потир, над правой дверью — Восстание от Гроба, над левой — Успение Богородицы, в 3-м ярусе в центре — Бог-Саваоф на ангелах в облаках, по сторонам — резные Ангелы. На стене таблица: «Храм во имя св. Иакова, Брата Господня; в Иерусалиме сия церковь тоже находится под колокольней, но внизу; в ней совершают службу православные арабы. Здесь же сей придел устроен в 1749 г.».

2. Придел св. благ. кн. Ольги. В иконостасе справа от Царских врат — Спаситель; во 2-м ярусе — Рождество Христово, в дверях — св. прор. Аарон с жезлом, св. кн. Ольга, выше — Богоявление, слева — Богородица с Младенцем и выше Благовещение, в дверях — св. первосвященник Мелхиседек, св. кн. Владимир, выше — Преображение, в 3-м ярусе в центре — Тайная Вечеря, в навершии — крест и по сторонам резные Богородица и Иоанн Богослов.

3. Придел свв. Павла исповедника и Варлаама Хутынского. В иконостасе справа от Царских врат — Спаситель благословляющий, в двери — новозаветный сюжет, ап. Павел, осеняющий свечами, слева — Богородица с Младенцем на руке, в двери — ветхозаветный сюжет, прп. Варлаам Хутынский; во 2-м ярусе в центре — Тайная Вечеря, справа — Рождество Христово, слева — Рождество Богородицы, в 3-м ярусе в центре — Всевидящее Око, по сторонам по два разных Ангела, в навершии — крест.

4. Придел Тихвинской иконы Богоматери. В иконостасе справа от Царских врат — Спаситель на двух херувимах, над ним — Преображение Господне, Тихвинская икона Богородицы

(Рождество Христово), слева — Богородица с Младенцем на луне и попирающая змия (Введение во храм Богородицы), Благовещение (Рождество Богородицы), св. Николай Чудотворец, митроп. Алексей, Феодор Тирон, Викентий, Платон, прав. Анна, Мария Магдалина, девы Александра и Евфросиния, вмч. Екатерина и благословляющий сверху Христос, Тайная Вечера, вписанная в треугольник, охватывающий иконостас по ширине, над ним в центре — Коронование Богородицы, справа — Спаситель с припадающей служашей Марией, слева — Богородица с надписанным светом: «Величит душа моя Господа», Свидание Богородицы с прав. Елизаветой, в навершии — Всевидящее Око.

5. Придел Вознесения Господня. В иконостасе справа от Царских врат — Вознесение Господне, в дверях — архистратиг Михаил, далее — 9 святых в общем лике; во 2-м ярусе в центре — Пресвятая Троица, вписанная в треугольник, по сторонам: справа — Новый Завет, Ангел, Иоанн Богослов, слева — Ветхий Завет, Ангел, Богородица, в навершии — крест.

6. Придел Преображения Господня. В иконостасе справа от Царских врат — Преображение Господне, в дверях — Алексей, человек Божий, слева — Богородица в молении перед Господом-Саваофом, в дверях — вмч. Екатерина; во 2-м ярусе в центре — Всевидящее Око, справа — Богоявление-Крещение, Рождество Христово, слева — Благовещение, Рождество Богородицы, в 3-м ярусе в центре — Спаситель, преломляющий хлебы, с предстоящими Лукой и Клеопой, справа — Вознесение, слева — Успение Богородицы.

7. Придел св. блгв. князя Александра Невского. В деревянном иконостасе, от Царских врат справа — Спаситель на престоле, в дверях — св. кн. Александр Невский, слева — Богородица на престоле, в дверях — св. архидиак. Стефан; во 2-м ярусе в центре — Святой Дух в виде голубя, справа и слева по 6 апостолов, в навершии — Ангел с крестом.

8. Придел св. блгв. князя Александра Невского. В мраморном иконостасе, от Царских врат справа — Спаситель, в дверях — архистратиг Михаил, св. кн. Александр Невский, слева — Богородица, в дверях — архангел Гавриил, св. царица Елена.

9. Придел свт. Иоанна Златоуста. В иконостасе от Царских врат, завершенных короной с крестом, справа — Спаситель с Евангелием, в дверях — сщмч. Харлампий, св. Иоанн Златоуст, поучающий народ, слева — Богородица с Младенцем на луне, в дверях — сщмч. Иоанникий, св. Василий, епископ Команский; во 2-м ярусе в центре — Тайная Вечера, в 3-м ярусе в центре — свт. Иоанн Златоуст с ап. Павлом, говорящим ему на ухо, справа — свт. Иоанн Златоуст, сопровождаемый двумя воинами в заточение, слева — Возвращение на корабле св. мощей Иоанна из Коман в Царьград, в навершии — Всевидящее Око; за приделом расположена библиотека монастыря.

10. Придел свв. Захарии и Елизаветы. В иконостасе справа от Царских врат — Спаситель на троне, во вратах — сщмч. Климент, далее — пророк Захария, слева — Богородица на престоле, во вратах — сщмч. Петр Александрийский, далее — св. прав. Елизавета; во 2-м ярусе в центре — Спас Нерукотворный, справа — Рождество Христово, св. Евангелист Марк, Благовестие Ангела Захарии о рождении Сына, слева — Рождество Богородицы, мч. Севастиан, Рождение св. Иоанна Предтечи; в 3-м ярусе в центре — Встреча Богородицы с прав. Елизаветой, справа — св. ап. Петр, слева — вмч. Екатерина; в навершии — Потир.

Земляная церковь свв. Константина и Елены.

35. Церковь свв. равноапостольных Константина и Елены. В медном иконостасе от Царских врат справа — Спас на облаке (чеканный), в двери — св. Алексей, человек Божий, Явление Креста царю Константину, слева — Богородица с Младенцем на облаке (чеканная), в двери — св. Кирилл, Патриарх Иерусалимский. Обретение Креста Царицей Еленой во 2-м ярусе в центре — Тайная Вечера, справа — Преображение, Рождество Иисуса Христа, слева — Вход Господень в Иерусалим, Сретение Господне; в 3-м ярусе — чеканный золотой Крест с копием и губкой по сторонам, справа — св. Елена (чеканная), 6 апостолов, Восстание Христово от Гроба, слева — св. Константин (чеканный), 6 апостолов, Вознесение Господне; в 4-м ярусе в центре — кованный диск без надписи, справа — Богоявление, слева — Сошествие Святого Духа. На правой алтарной стене надпись: «Церковь Константина и матери его Елены, где служат армяне», выше — открытый изразцовый трон царицы Елены, с которого она наблюдала за поисками Креста.

36. Придел сщмч. Кириака, Патриарха Иерусалимского. На левой стене надпись: «Церковь святого священномученика Кириака, иже бе прежде жидовин Иуда, иже указа Крест Христов; где служат франки»; в XVIII в. этот придел перемещен выше, над приделом Обретения Креста, а на его месте устроен придел свт. Филиппа, митрополита Московского.

37. Придел и место (колодец — Живоносный источник) Обретения Креста Господня. На восточной стене надпись: «Олтарь Обретения Креста Господня». Сверху, в лантернине, установлен большой керамический крест по образу Креста Господня, который через потолочное отверстие отражается в воде колодца.

38. Придел в честь образа Богородицы «Утоли моя печали».

39. Двери — выход в вентиляционный ров, стены которого облицованы белым камнем и напоминают Иерусалимские улочки, ведущие к храму Гроба Господня. На месте левой двери

в Иерусалиме — мраморная плита с вырезанным крестом, закрывающая расщелину в горе, — дорога в ад, как гласит предание, из-за ужасных звуков, доносящихся из нее.

40, 41. Лантернины: (южный) — Часовня Креста Господня. У входа плита с надписью: «В сем месте был дом Зеведеев, ныне в Иерусалиме церковь, принадлежащая Греческому Патриарху»; северный — **Часовня Гефсиманская** с табличей: «В Иерусалиме тут дом Марии, куда пришел Апостол Петр, когда освобожден был Ангелом из темницы; в нем ныне находится Сирская часовня, а zde устроена Гефсимания».

Храм Рождества Христова — Вифлеемские церкви в комплексе Трапезных палат.

1. Придел Бегства во Египет. В иконостасе справа от Царских врат — Младенец Христос с Ангелами, Бегство во Египет, внизу — Святое семейство в Египте, слева — Богородица, в двери — св. Иаков, внизу — Иосиф — древодел; во 2-м ярусе справа — Павел исповедник, Анна пророчица, слева — пророки Иаков, Онисим; сверху в длину иконостаса — треугольная икона с изображением Спаса — Недреманое око.

2. Придел Обрезания Господня. В иконостасе справа от Царских врат — Сретение Господне (первосвященник Мелхиседек), вмц. Екатерина (страдание вмц. Екатерины), слева — Обрезание Господне (прор. Ной), в двери — мчч. Кир и Иоанн; во 2-м ярусе в центре — Вход Господень в Иерусалим, справа — Рождество Христово, Крещение Господне, слева — Благовещение, Сретение Господне, в навершии — Нерукотворный образ Христов.

3. Вертеп, где устроены ясли Предвечного Младенца. Перед входом в пещерку на правой боковой стене у окна изображены: осел и вол при яслях, напротив — осел, приготовленный к бегству, в своде над правым окном — Явление Ангела во сне Иосифу, чтобы не боялся принять в жены св. Деву Марию, напротив — Явление Иосифу во сне о возвращении их из Египта в Иерусалим, в правой части арочного свода — Завешание Ирода волхвам вернуться по поклонении в Иерусалим и рассказать о нахождении Младенца, в левой — Видение во сне волхвам о возвращении их иным путем; на тыльной арочной правой стене в пещерке — Бегство во Египет, напротив — Возвешение Ангелом Иосифу о бегстве во Египет, слева над окном — Явление Ангела пастухам, далее по стене перед окном — Поклонение пастухов, за окном к углу, к яслям — Богородица и Иосиф Обручник с ангельскими ликами, в углу — ясли с Предвечным Младенцем, над ними справа — Поклонение волхов.

4. Придел Поклонения волхов. В иконостасе справа от Царских врат — Поклонение волхов, под местным ярусом — Поклонение пастухов, в дверях — новозаветный сюжет, архиерей Михаил, слева — Благовещение, внизу — св. Моисей при Неопалимой Купине, в дверях — ветхозаветный сюжет, св. Феодор, внизу — свв. Адриан и Наталия, во 2-м ярусе в центре прор. Иона, справа — прор. Иезекииль, слева — прор. Амос; в 3-м ярусе в центре — Господь-Саваоф, справа — пророки Авраам, Варух, София, слева — Исаак, Иаков, Наум; в арке над иконостасом — настенная роспись — Пресвятая Троица.

5. Придел убиенных свв. 14 000 младенцев от Ирода. В иконостасе справа от Царских врат справа — Спаситель (принесение Авраамом Исаака в жертву), в двери — прор. Аарон, Избиение младенцев (Каин убивает Авеля), слева — Богородица (Свидание Богородицы с Елизаветой), в двери — прор. Моисей, Три отрока Анания, Азария, Мисаил (прор. Даниил во яре со львами); во 2-м ярусе в центре — Тайная Вечеря, справа — Рождение Христово, слева — Введение во храм Богородицы, в навершии — крест.

6. Келья блаженного Иеронима.

Трапезные палаты, 2-й этаж.

7. Храм Рождества Христова. В иконостасе справа от Царских врат — Рождество Христово, в двери — архидиакон Стефан, Крещение Господне, слева — Благовещение, в двери — св. диак. Авив, Введение Богородицы во Храм; во 2-м ярусе в центре — Тайная Вечеря, справа — Рождество Иисуса Христа, Обрезание, Поучающий 12-летний отрок Христос, Поклонение волхов, Возвращение в Назарет, слева — Поклонение пастухов, Сретение Господне, Поклонение волхов, Ангел, извещающий Иосифа, Бегство во Египет; в 3-м ярусе в центре — Преображение Господне, справа — апостолы: Павел, Иоанн, Андрей, Иаков, Фома, Филипп, слева — Петр, Тимофей, Варфоломей, Иуда Иаковлев, Иаков Алфеев, Симон Зилот; вверху в центре — Моление о чаше, в навершии — Крест.

Система настенной росписи: в конхе — Пресвятая Троица, ниже от Нее — Ангелы и Архангелы, Серафимы и Херувимы, Начала и Власти, Господства и Силы, над жертвенником между окон слева — Агнец на диске, слева около трона между окон — свт. Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, справа от трона — Рождество и Сретение Христово, внутри арочных колонн — свв. Архидиакон Стефан, слева и справа — архидиакон Лаврентий; на сводах трапезной части: восточный к алтарю сектор — Господь-Саваоф и 6 ангелов, на западном — Распятие Христово, между ними — ангельские чины, на стенах между окнами — Евангелисты.

8. Придел св. мц. Татианы. В иконостасе справа от Царских врат — Спаситель, св. мц. Татиана, в двери — прп. Макарий Египетский, слева — Богородица, в двери — св. Роман Сладкопевец.

по стене — свв. кн. Владимир и Михаил Клопский, мц. царица Александра и Мария Магдалина, св. Лев Катанский и Димитрий Ростовский, кн. Александр Невский, сверху посередине — Преображение Господне, над Царскими вратами — Тайная Вечеря, выше — Господь-Саваоф, справа — мц. София, слева — ап. Андрей Первозванный, в навершии — крест.

9. Придел прп. Сергия Радонежского. В иконостасе справа от Царских врат — Спаситель, в двери — Архистратиг Михаил, по стене — свв. Леонид и Дарья, св. блгв. кн. Александр Невский, прав. Анна, Димитрий Солунский, сверху по центру — Воскресение Христово, слева — Богородица, прп. Сергий Радонежский, в двери — Архангел Гавриил, над Царскими вратами — Тайная Вечеря, выше по центру — Спас Нерукотворный, справа — св. ап. Петр, слева — св. ап. Павел, в навершии — крест.

10. Придел свв. Иоанна Рыльского. В иконостасе справа от Царских врат — Спаситель, в двери — архистратиг Михаил, прп. Иоанн Рыльский и царица Елена, слева — Богородица с Младенцем, в двери — архангел Гавриил (— все фигуры ростовые); во 2-м ярусе, образующем ступенчатый треугольник, — Пресвятая Троица (ветхозаветная), внизу — Тайная Вечеря, в навершии — крест; в своде — настенная роспись: в центре — Спаситель, сидящий на престоле с коленапреклоненными ангелами по сторонам, в 4-х углах — по три апостола, над алтарем — Трисвятое Отечество, а по сторонам — свв. апп. Иоанн Богослов и Матфей, на западной стороне — царь Давид, апп. Марк и Лука, на южной — прор. Илия, на северной — прор. Моисей; над тремя входными дверями и пятью окнами — херувимы в лепных медальонах.

11. Церковь свв. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста. В иконостасе справа от Царских врат — Спаситель благословляющий над ап. Андреем Первозванным, Три Вселенских Святителя, в двери — Ангел Хранитель, слева — Богородица над вмч. Георгием, Московские Святители митр. Петр, Алексей, Иона, в двери — сюжеты ветхо- и новозаветные; во 2-м ярусе в центре — Святой Дух в виде голубя, справа — Рождество Христово, Преображение Господне, слева — Рождество Богородицы, Сретение Господне; в 3-м ярусе в центре — Тайная Вечеря, справа — Богоявление, Вознесение Господне, слева — Благовещение, Успение Богородицы; при входе в церковь с улицы на двери были написаны образы Трех Святителей.

Святые врата образуются одним большим арочным проходом, на вратах которого изображен сюжет входа на подъяремном осляти Иисуса Христа в Иерусалим через Золотые ворота с надписью золотыми буквами в полуциркуле: «Светися, светися, Новый Иерусалиме, слава бо Господня на тебе возсия», и двумя малыми: на правой изображен Патриарх Никон с хартией в левой руке: «Светися, светися, Новый Иерусалиме, слава бо Господня на тебе возсия», на левой — гравюра Новоиерусалимского храма с надписью: «Рече Господь: освятись храм сей, еже положить имя Мое тамо во веки»,верху возносящийся Спаситель, по сторонам Богородица со святыми апостолами и подпись: «По вознесении Христове возвратиши Апостоли в Иерусалим от горы, нарицаемая Елеон». Выше, на четверике Входаиерусалимской церкви установлена треугольной формы праздничная монастырская икона Воскресения Христова.

Обращает на себя особое внимание тесная композиционная связь стен с башнями, образуя, как и в Иерусалиме, пределы Старого города, а здесь, — собирая вместе верное, истинное «стадо Христово», приходящее-возвращающееся и входящее с апостолами в Новый Иерусалим для прославления воскресшего Христа. Напротив Елеонской горы — Золотые врата, как и в Иерусалиме, через которые входил Христос накануне Страстей Своих, а затем, по часовой стрелке, — Гэфсиманская, Сионская, Давидов дом, Елизаветинская (в Иерусалиме нет, возведена в память и на пожертвования имп. Елизаветы Петровны), Иноплеменничья, Варуха, Ефремова и Дамасская.

В стене правой арки организована лавка, где можно приобрести памятную новоиерусалимскую церковную утварь. Чуть далее — часовня с иконостасом, в котором находились иконы: от Царских врат справа — Спаситель, в дверях — св. Алексей, Александр Невский со Спасителем вверху, слева — икона Богородицы «Молчанская», в промежуточном ряду в центре — Богоявление, справа — Воздвижение Креста, слева — Рождество Богородицы; во 2-м ярусе в центре Сретение, над ним — Всевидящее Око, справа — Сошествие во ад, слева — св. Николай Чудотворец и мц. Параскева. В левой арке — часовня, где установлен резной крест, на стенах изображены Лонгин сотник и три жены-мироносицы.

На Святых вратах — **надвратная церковь Входа Господня в Иерусалим**, в иконостасе которой от Царских врат справа — Вход Господень в Иерусалим, в двери — св. диакон Филипп с ап. Петром за ним, Воскрешение Лазаря, слева — Похвала Богородицы, в двери — архидиак. Стефан и Алексей человек Божий, Вечеря Иисуса Христа с учениками в доме Лазаря; во 2-м ярусе в центре — Тайная Вечеря, справа — Воскресение, Вознесение, Преображение Господне, Успение Богородицы, слева — Благовещение. Обрезание, Богоявление, Рождество Христово; в 3-м ярусе в центре — Спаситель на троне с предстоящими Иоанном Предтечей с Архангелом Михаилом и Богородицей с Архангелом Гавриилом, справа и слева по 6 апостолов; в 4-м ярусе в центре — Богородица с Младенцем на престоле, справа — свв. прор. Соломон, Даниил, Иеремия,

Исаия, Аарон, Аввакум, слева — Давид, Иезекииль, Захария, Илия, Моисей, Гедеон; в 5-м ярусе в центре — Отечество, слева и справа предстоят Адам и Ева, вверху — Снятие со креста Спасителя, а справа и слева ступенчато предстоят Иоанн Богослов, Мария Магдалина, Богородица, Лонгин Сотник, в наверху — крест.

Скит — пустынь Святейшего Патриарха Никона.

1. Церковь Богоявления устроена на подпрестольном кресте, престол каменный; иконостас изразцовый, в котором от Царских врат помещены иконы: Богоявление, в двери — св. диакон Лаврентий, слева — Богородица, стоящая на луне, в двери — св. архидиак. Стефан; во 2-м ярусе в центре — Тайная Вечера, справа — Воскресение, Богоявление, Вознесение, Преображение Господне, слева — Вход Господень в Иерусалим, Рождество Христово, Введение во храм Богородицы, Рождество Богородицы; в 3-м ярусе в центре — Деисус, справа — апп. Павел, Иаков, Варфоломей, Филипп, слева — Петр, Андрей, Матфей, Симон.

2. Церковь Святых апостолов Петра и Павла. В иконостасе справа от Царских врат — Спаситель с апп. Петром и Павлом, в двери — диакон Лаврентий, слева — Богородица с Младенцем и предстоящие свв. мщ. Татиана и Евдокия, в двери — архидиакон Стефан; во 2-м ярусе в центре — Тайная Вечера, справа — Рождество, Сретение, Богоявление, слева — Благовещение, Введение во храм, Рождество Пресвятой Богородицы; в 3-м ярусе в центре — Спаситель на престоле с Евангелием, предстоят Богородица и Иоанн Предтеча, справа — апостолы Павел, Матфей, Марк, слева — Петр, Лука, Иоанн Богослов; в 4-м ярусе в центре — Отечество, справа — пророки Соломон, Аарон, Елисей, слева — Давид, Захария, Моисей.

Елеонская часовня находится на горе Елеон, к востоку от монастыря, и представляет собой восьмигранник, который украшен изображениями: направо от входа — пророки Иеремия, Давид и Иоиль в 1-й арке, во 2-й — проповедь Спасителя ученикам и народу на горе, в 3-й — пророки Малахия, Амос, София, в 4-й — Спаситель, научающий учеников молитве: «Отче наш...», в 5-й — прор. Даниил, царь Соломон, архидиак. Стефан, в 6-й — притча Спасителя об иссохшей смоковнице; внутри, на каменном помосте — большой каменный крест с Распятием на внешней стороне и текстом на обороте. Установлен он в память о посещении царем монастыря и наименовании его Новым Иерусалимом: «Воздрузия Святый Божественный Крест Господа нашего Иисуса Христа на горе сей Елеон, от востока прямо лавры Святаго Живоноснаго Воскресения, на Святом Сионе, благословением... Никона и Великий Государь Алексей Михайлович..., будучи в зачатии лавры сея на освящении церкви, проходя окрест монастырского основания, и дошед до сего места — (горы Елеон), взошел на него, посмотря сюда и сюда, на широту пространства полного, и возлюбил е; и нарече имя монастырю Новый Иерусалим...», сказав: «Воистину благоволит Бог исперва место сие предуготовати на создание монастыря; понеже прекрасно, подобно Иерусалиму». На внутренних арках — медные иконы: Ведение Спасителя к Пилату, Лобзание Иуды, Ангел, укрепляющий Спасителя перед страданием, Моление о чаше, Предвешение Архангелом Божией Матери о ее Успении, Святые Апостолы, скрывающиеся от страха во время осуждения Христа, Спаситель, предсказывающий разрушение Иерусалима; в дверях на правой стороне изображен Царь Алексей Михайлович с молитвой: «О, всечестнейший Кресте! Ты — божественная победа, Ты соделование нашего спасения, Ты верный одоление; и божественных жертва, поющая Тя, сохрани», на левой — Патриарх Никон в схиме с молитвой: «Яко одушевленному Тебе припадаю и взываю, Кресте мой Пресвятый, Ты ми просвети ум, слух, устне, язык, дыхание, очи к путем Царствия Христова!»

Идейно существенны изображения и надписи на колоколах:

Воскресенский весом в 500 пудов; на нем вылито изображение Воскресения Христова с подписанием: «Воскресение Христово видевше, поклонимся Святому Господу Иисусу, единому безгрешному...» (— весь тропарь), четыре Евангелиста, по сторонам — царское семейство и Патриарх Никон, держащий в правой руке церковь, в левой — колокол, в двух нижних поясах — «Приидите убо и видим и навикнем сей вещи и образу, (кий) разум и кая истина к ней же образ сей знаменует, не бо туне, якоже прилучится, сию потребу узакониша божественнии законы; но разум имуще, яко да ради знамения и образа в началообразных истинне восходити возжелаем: начальное коло, не имущее конца, безначального Отца, сознательное горнее коего венча, собезначальное рождение Сына от Отца, а звукогласное исхождение Святаго Духа от Отца, нераздельный Троицы всеприличное бытие рещи, и несть ни един кроме Ихних, или без Ихних глаголему или разумеваему, иже аще именуется. Четыре же Евангелиста, четыре столпи миру, и четверем добродетелем от Евангелия научаемся: мужеству, мудрости, целомудрию, правде. Ибо четыре части миру суть; восток, запад, север и полудние, а четверочастно кругу лету венчается: весною, летом, и осению, зимою, и четверочастне земля состоится: Европою, Асиною, Америкою, Африкою».

Всехсвятский весом в 200 пудов; на нем вылиты двенадцатимесячные минейные святые в лицах; в верхних поясах надписи: «В древнем законе повеле Моисею Господь Бог сотворите себе две трубы серебряны кованы: Царю да будут ти на созвание сонму, и воставляти полки, и да

трубиша има, и да соберутся к тебе весь сонм, пред дверьми храма свидения, и да трубят знамения сынове Аарони, державы да трубят трубами, и да будет в закон вам вечный рождение ваше и в новомесячных ваших, да вострубите трубами и на всесожжениях и на трубы спасений ваших, и да будет вам на воспоминание пред Богом вашим». «А Господь Бог наш сице законоустрои нам Божественною благодатию, духовныя трубы новому Израилю, доброголасныя кимвалы, или реши обычным словом, колокола, и елицы слышав доброголасныя сия и духовныя трубы в праздники господския и всяку молитву, в дни и в ноши, усердно без лености собирания, некако пред храмом свидения, древняго сенописаннаго закона, но внутрь храма Господня, и не едины чувственные вополчашуся (враги), но на невидимыя, по писаному, облечете бося во вся оружия Божия, яко возмоши вам стати противу кознем диавольским», в нижних — «Несть наша брань к плоти и крови, но к началом и ко властем и к миродержателем тмы века сего, к духовом злобы поднебесныя, и елицы победиша, о таковых сбиться другое писание: святныи вси победиша царствия, содеяша правду, получиша обетования; и паки: побеждающему дам сести со Мною на престоле Моем, якоже и Аз победих и седох со Отцем Моим, на престоле Его, и паки: побеждаяй наследит вся, и будет ему Бог, и той будет Мне в сына, и паки: побеждающему дам ясти от древа животнаго, еже есть посреде рая Божия, о них же есть речеся: сии суть приидоша от скорби великия, и испраша ризы своая в крови Агнчи, Сего ради суть пред престолом Божиим, и служат Ему день и ношь в Церкви Его поюше песнь нову, глаголяше: достоин еси прияти книгу, и отверсти печати сия, яко заклан бысть, и искупи нас Богови кровию Своею, от всякаго колена и языка, и люди и племен, сотворил еси нас Богови нашему, Царя и Иерея, и воцарихомся на земли, с нами Бог их, отымет всяку слезу от очию их, и смерти не будет к тому ни плача, ни вопля, ни болезни, ни будет к тому, яко первая мимоидоша; блажени творящи заповеди Его, да будет же область им на древо животное, и вратами внидут во град, с ними же сподоби Боже и нас, причастником быти; строптивым же и неверным, и скверным убийцам, и блуд творящим, и идоложерцем, и всем лживым часть их в озере горящем огнем и жупелом. Слит сей кимвал во славу Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в монастыре святого Его Воскресения, рекомом Нового Иерусалима, тщанием и труды смиреннаго Никона, Божию милостию Патриарха с прочими трудившимися, при Архимандрите Герасиме, лета 7173 году Ноемврия 3 день, а от воплощения Бога Слова 1664, индикта 20: вылил колокол того же монастыря монах Сергей, а святцы набирал того же монастыря трудник Петр Заборский».

Трехсвятский весом в 100 пудов; на нем вылиты образы трех Вселенских Святителей с соответствующими кондаками, в нижних поясах надпись: «Лета 7174 января а 21 день, от воплощения Бога Слова 1666 во славу Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и святого Его Воскресения, лит сей колокол на имя святителей: Василия Великаго, Григория Богослова и Иоанна Златоустаго, и с воображением образ в царство Великаго Государя Царя и Великаго Князя Алексея Михайловича всея великия и малья и белья России Самодержца, мздою и трудами смиреннаго Никона Патриарха, с прочими разными хитростями монахом Паисием и колокольного дела монахом Сергием того же монастыря».

Приложение 5

Сюита страстей

Над Гробом Господним, в нижнем ярусе шатра ротонды, *над первыми хорами*, было помещено 17 картин с изображениями пророков и соответствующими им атрибутами по видениям, в книгах которых есть пророчества о Христе: (юг — запад — север) царь Давид с лирой, перед ним — Спаситель воскресший, в облаках, прор. Илия на огненной колеснице, прор. Исаия с предстоящим Серафимом, держащим в клешах горящий уголь, а внизу — стоящий Ангел, прор. Иезекииль с видением огненных колес с четырьмя животными, прор. Даниил с видением четырех зверей, прор. Софония с факелом в правой руке, перед ним книга в облаках со всевидящим Оком на ней, прор. Аггей с жезлом, а перед ним — строящийся храм, прор. Михаил с предстоящим Ангелом, держащим знамение Креста, прор. Иоиль, а рядом — видение огненных языков, прор. Захария, а перед ним — согнутая книга, удерживаемая огненными крыльями, ниже — престол, на котором семь очей (глаз), прор. Наум с каменной скалой перед ним, прор. Аввакум с предстоящим Ангелом со шитом, прор. Михай с видением сияющей звезды, а ниже — царские регалии и ковчеги. пр. Амос с посохом в правой руке, а перед ним видение корзины с различными плодами, прор. Осия, метаящий правой рукой огонь на человеческий скелет, левой поражает копием вепря, пр. Иеремия с видением горячей печи и монетами на ней, прор. Моисей со скрижалями Завета и горячей купины перед ним.

В ярусе над *вторыми* хорами размещены изображения праотцов, прообразующих деяния и события Нового Завета, в образах, дающих историю мира: (восток — юг — запад — север) —

Жезл от корня Иессеова и цвет от него — Христос, по сторонам от него — праведные Иоаким и Анна; — Каин, убивающий Авеля после жертвоприношения; — Праотец Ной с ковчегом; — Первосвященник Мелхиседек, приносящий жертву; — Иаков, видящий во сне лестницу и двух Ангелов; — Иуда с двумя знаменами и спящим львом при нем; — Иисус Навин в воинских одеждах и предстоящим Ангелом с мечом; — Гедеон, выливающий воду из сосуда на жертву, а предстоящий Ангел прикасается к ней жезлом; — Давид с мечом и отсеченной головой Голиафа; — Иудифь с отсеченной головой Олоферна, которую показывает ассириянам; — Царь Соломон с устроенным храмом; — Илий, смотрящий на надпись на свитке, сидя на креслах; — Самсон, раздирающий челюсти льва; — Ианиль, убивающая сонного Сисару приставленным к виску гвоздем, ударяя по нему молотом, а рядом — покрытый сосуд; — Спящий Иосиф целомудренный с предстоящим Ангелом и видением 12 колосьев; — Праведный Иов на гноище беседующий с пришедшими друзьями; — Праведный Лот, встречающий двух Ангелов; — Праотец Авраам, приносящий в жертву сына Исаака; — Енох, возносящий на облаках двумя Ангелами; — Прародители Адам и Ева, а посреди шар с Крестом на нем, а рядом — змий, обвивающий яблоко. (Тексты — по описи 1875 г.; данные картины схожи с гравюрами, рисунками из альбома «Библия в лицах», изданная в Петербурге в 1750 г.).

В *трех верхних ярусах под окнами* размещены 60 картин с изображением Ангелов, возносящих к Господу-Саваофу орудия страстей, священные сосуды «с ними же жертвенное совершается» и славящие святое Воскресение и победу Христа над смертью (изобразительный источник не установлен; вероятно, написаны по разработанным в монастыре эскизам).

В *1-м сверху от шатрового неба ярусе* (восток — юг — запад — север, по словам Патриарха «днесь спасение миру, елико видим и елико невидим... Воскресе Христос — и радуются Ангелы») — два Ангела с трубами из которых: — «Воскресе Христос»; Ангелы держат человеческие души; — прор. Елисей, сверху два Ангела, ниже — человеческие кости; — Начала в руках держат трости; — Власти — огненные мечи; — два Ангела с трубами, из которых: «Воскресе Христос»; — Престолы держат царский трон; — два Ангела с ветвями, третий — «где ти, смерти жало?»; — Врата и подпись: «вне врат пострадати»; — Господства — в царских одеждах, коронах и держат державу; — два Ангела с трубами, из которых: «Воскресе Христос»; — Силы — с шарами в руках; — Ангел держит щит и подпись: «пожрета бысть смерть победою»; — Херувимы — с огненными крыльями; — два Ангела с трубами, из которых: «Воскресе Христос»; — Серафимы — около груди держат огонь; — два Ангела приникли ко Гробу и подпись: «будет с миром погребение Его»; — два Ангела со вниманием взирают на ИЦЦ, подпись: «всяко колено поклонится»; — Архангелы — перепоясаны крестообразно.

Во *2-м и 3-м сверху ярусах* взору предстает «сюита страстей»: композиционно одинаково оформленные картины изображают двух Ангелов, держащих предмет, а третьего Ангела — хартию с надписью. Ангелы в алых и белых одеждах на голубом фоне, освещаемых светом 60 окон шатра.

2-й ярус: — Дискос со звездицей и «Стамна злата, имущая манну»; — Части хлеба и «Ядый хлебы Моя во возвеличение на Мя записание»; — Мешок с цифрой 30 и «цена крови»; — Фонарь без света и «Возлюбите паче тьму, неже свет»; — Воинское оружие и «На разбойника ли со оружием и дреколы»; — Меч и «Меч извлекоша грешники»; — Три жребия и «Делят ризы Мои ... и бросают жребий»; — Красная риза и «Червлены ризы Его от Воссора»; — Блюдо и кувшин и «В снесь Мою желчь и в жажду оцет»; — Белая срачица и «... и одеяте Мя»; — Камень и «Воззрите на камень из се косте?»; — Хартия с красной печатью и «Всеу блде стрегий»; — Два сосуда и «Мироизлиянное Имя Твое»; — Оковы и «Смириша во оковах нозе Его»; — Цепи и «Железо пройде душу Его»; — Сосуд с умывальником и «Неповинен есмь от крове Праведного сего»; — Руки человеческие и «Ланит Моих вдах на заушение»; — Вериги и «Связавше Его, отведоша к царю»; — Копие и «Восста, яко сия, Господь»; — Хлеб на блюдах и «Ядох хлеб Мой с медом».

3-й ярус: — четыре Ангела держат Нерукотворный Образ и «Просветит Господь лице Свое на люди своя»; — Столп и «На высоких вселился и престол Мой в столпе»; — Копие и «Обыдоша Мя, копиями боудше»; — ИЦЦ и «Написание вины Его»; — Гвозди и «Ископа руце Моя и нози Моя»; — Факел горящий и «Уготова светильник Помазанному Моему»; — Ризы и «Сия риза Сына Моего есть»; — Пуки розг и «Не сия ли подобаша пострадати Христу»; — Потир и «Сия чаша Новый Завет есть»; — Солнце и Луна померкнувшие и «Тьма бысть по всей земли»; — Агнец на жертвеннике и «Пасха наша, за ны пожрен бысть Христос»; — Змий, вознесенный на древе и «и будет живот Твой висящ пред очима Твоими»; — прор. Иона выходит из пасти кита и «Се боле Ионы zde»; — Две плети и «На хребте Моем делаша грешницы»; — Клещи и «клещми взят»; — Молот и «Аки стеблие, вменишася Ему млатове»; — Терновый венец и «Нечаемы увенчался венцем»; — Трость с губкой и «Сия ли Господеви воздаете»; — Лестница и «Господь утвержашася на ней»; Крест и «Иудеом убо соблазн, эллином же безумие».

В простенках, между колоннами, разделенными окнами, в галерее первых хоров — второй ярус ротонды, — были помещены картины, которые видны снизу, от кувуклии: — Крест со

вложенными святынями и припадающими царями и царицами Константином и Еленой, Алексеем Михайловичем и Марией Ильиничной и Патриархом Никоном (устроен по размеру Креста Господня в 1654 г. и отправлен в Крестный монастырь в 1659 г.); — Отречение Апостола Петра перед служанкой; — Воскресение Христово; — Спаситель, изгоняющий из храма торгующих; — Спаситель в Гефсиманском саду, зывающий к трем уснувшим ученикам; — Спаситель, умывающий апостолам ноги; — Преображение; — Господь-Саваоф, дающий Моисею скрижали; — Моисей объявляет заповеди еврейскому народу; — Положение во гроб; — Тайная Вечера; — Уверение Фомы; — Снятие со Креста; — Отречение Петра перед слугами архиерейскими.

Приложение 6

Святейший Патриарх и схимонах Никон

- 1605 г. — рождение (24 мая)
- 1624 г. — принятие священного сана
- 1636 г. — принятие пострига в Анзерском скиту Соловецкого монастыря
- 1639 г. — переход в Кожезерский монастырь
- 1643 г. — поставление игуменом Кожезерского монастыря
- 1646 г. — назначение архимандритом Ново-Спасского монастыря в Москве
- 1648 г. — возведение в сан митрополита Новгородского и Великолуцкого (11 марта)
- 1652 г. — возведение на Патриарший Всероссийский престол (25 июля)
- 1653 г. — начало церковных справ (14 марта)
- 1654 г. — Собор по книжной справе (27 февраля — 2 мая)
- 1656 г. — Собор о рассмотрении «Скрижали» (23 апреля — 2 июня)
- 1653 г. — основание Иверского Валдайского Святоозерского Богородицкого монастыря
- 1656 г. — основание Крестного Онежского Кий-островского монастыря (13 июля)
- 1656 г. — основание Святого Живоносного Воскресения Христова монастыря (сентябрь)
- 1657 г. — освящен деревянный храм Воскресения Христова, и монастырь получил именованье «Новый Иерусалим» (15 мая)
- 1658 г. — заложен каменный храм Воскресения Христова (1 сентября)
- 1658 г. — оставление Патриаршего престола (10 июля)
- 1666 г. — суд и низведение с Патриаршего престола (7 ноября — 12 декабря)
- 1666 г. — ссылка и заключение в Ферапонтовом монастыре
- 1676 г. — заключение в Кирилло-Белозерском монастыре
- 1681 г. — возвращение в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь (август)
- 1681 г. — блаженная кончина Святейшего Патриарха Никона (17 августа)
- 1681 г. — погребение (26 августа)
- 1682 г. — получены разрешительные грамоты от Вселенских Патриархов

Жития его было 76 лет 2 месяца и 24 дня,
Патриаршества — 15 лет, а заточения — 14 лет

Религиозно-просветительское издание

Богословские труды

Сборник 37

Главный редактор протоиерей *Владимир Силуев*. Редакторы: игумен *Сергий (Данков)*, *Е. С. Полищук*. Технический редактор *З. С. Кондрашова*. Корректор *Е. Ю. Пятаева*. Компьютерная верстка *Е. В. Куролесова*. Подписано в печать 28.09.2002. Объем 21.5 п.л. Формат 70x100/16. Тираж 1 000 экз. Издательский Совет Русской Православной Церкви 119435, Москва, ул. Погодинская, 20/2. ЛР № 030587 от 29.12.98. Заказ 3373

Отпечатано с готовых диапозитивов во ФГУП ИПК
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14