

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

4

Издание Московской Патриархии

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ЧЕТВЕРТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА . 1968

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Архиепископ Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви 5
Б. И. Сове 37
Проф. Н. Д. Успенский. О Гоаре 37
Б. И. Сове. Русский Гоар и его школа 39
Проф. Н. Д. Успенский. Из личных воспоминаний об А. А. Дмитриевском 85
П. В. Уржумцев. Школа «Русского Гоара» в Ленинградской духовной академии 91
Свящ. Л. Махно. Список трудов проф. А. А. Дмитриевского в порядке их публикации 95
Доц. Д. П. Огицкий. Проблема церковного календаря 109
Проф. С. В. Троицкий. Святой Мефодий или Болгарский князь Борис составил Закон судный людем? 117
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский 127
Проф.-прот. Л. Воронов. К вопросу о так называемом «тайном» чтении священнослужителем евхаристических молитв во время Божественной литургии 169
Прот. Н. Деснов. Недоуменный вопрос из чина литургии святого Иоанна Златоуста 181
Проф. Н. Д. Успенский. Кондаки святого Романа Сладкопевца 191

АРНОЛЬДСХАЙН-I

Протокол богословского собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии с 27 по 29 октября 1959 года 203
Проф. Н. Д. Успенский. Спасение через веру (*доклад*) 217
Проф. В. И. Талызин. Церковное предание (*доклад*) . . . 221
Проф. д-р Г. Кречмар. Предание Древней Церкви в Церкви Евангелической (*доклад*) 227
Проф. д-р Д. Х. Иванд. Учение об оправдании; вера и дела (*доклад*) 233
Проф. д-р В. Г. Фогель. Когда добрые дела бывают добрыми (*доклад*) 239
Проф. д-р Э. Шлинк. Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания (*доклад*) 243

ПУБЛИКАЦИИ

Епископ Питирим (Нечаев). Арсений, архиепископ Элассонский, и его поэма об учреждении русского патриаршества 251
Труды и странствование смиренного Арсения, архиепископа Элассонского, и повествование об установлении Московского патриаршества 257

БИБЛИОГРАФИЯ

Архиепископ Михаил (Чуб). Христологические проблемы в западном богословии 281

Подписано в печать 22/X 1969 г. Сдано в набор 20/III 1969 г. Заказ 98

Московская типография № 20 Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР. Москва, 1-й Рижский пер., 2.

The Moscow Patriarchate
THEOLOGICAL STUDIES, issue IY

CONTENTS

ARTICLES

Archbishop Vasily (Krivoshein). Symbolic texts in the Orthodox Church 5
B. I. Sove 37
Prof. N. D. Uspenski. About J. Goar. 37
B. I. Sove. Russian Goar and his school 39
Prof. N. D. Uspenski. From the personal memoirs about A. A. Dmitrievski . . . 85
P. V. Urzhumtsev. The school of «the Russian Goar» in the Leningrad Theological Academy 91
Priest L. Makhno. The list of the works by prof. A. A. Dmitrievski in the order of their publication 95
Asst. Prof. D. P. Ogitski. The problem of the Church Calendar 109
Prof. S. V. Troitski. St. Methodius or the prince Boris of Bulgaria complited «Zakon Sudni ludem» («The court law for the people»). 117
Prof. I. V. Popov. St. Hilary, Bishop of Poitiers 127
Prof. Archpriest L. Voronov. To the question of so called «silent» reading by a clergymen of the Eucharistic prayers during the Holy Liturgy 169
Archpriest N. Desnov. A puzzling question in the Order of St. John Chrysostom's Liturgy 181
Prof. N. D. Uspenski. Kontakia of St. Romanos «Melodus» 191

ARNOLDSHAIN I

The minutes of the theological discussion between the members of the Russian Orthodox Church and the Evangelical Church of Germany (27—29 October, 1959) 203
Prof. N. D. Uspenski. Salvation through faith (*report*) 217
Prof. V. I. Talyzin. Church tradition (*report*) 221
Prof. Dr. G. Kretschmar. A tradition of the Ancient Church in the Evangelical Church (*report*) 227
Prof. Dr. D. H. Iwand. The teaching of justification; faith and actions (*report*) 233
Prof. Dr. W. G. Vogel. When the good deeds are the good ones (*report*) . . . 239
Prof. Dr. E. Schlink. The thesis to the dialogue between the Orthodox and Evangelical theologians about the problem of tradition (*report*) 243

PUBLICATIONS

Bishop Pitirim (Nechaev). Arsenius, archbishop of Elasson, and his poem about the establishment of the Russian Patriarchate 251
The works and pilgrimage of humble Arsenius, archbishop of Elasson, and the narration about the establishment of the Moscow Patriarchate 257

BIBLIOGRAPHY

Archbishop Michael (Chub). Christological problems in the Western theology. 281

Patriarcat de Moscou
ETUDES THEOLOGIQUES, vol. IV

TABLE DES MATIERES

ARTICLES

Archevêque Basile (Krivochéine). Les textes symboliques dans l'Eglise Orthodoxe. 5

B. I. Sove 37

Prof. N. D. Ouspensky. De J. Goar. 37

B. I. Sové. Goar russe et son école 39

Prof. N. D. Ouspensky. Souvenirs personnels concernant A. A. Dmitrievsky . . . 85

P. V. Ourjoumtzev. Ecole du «Goar russe» à l'Académie Théologique de Leningrad 91

R. P. L. Makhno. Liste des oeuvres du professeur Dmitrievsky par ordre de leur publication 95

D. P. Oguitzky. Chargé de cours. Problème du calendrier ecclésiastique 109

Prof. S. V. Troïtzky. Auteur de la «Zakon soudny Ljudém». («Loi de Jugement pour les hommes»). St. Méthode ou le Prince Boris de Bulgarie? 117

Prof. I. V. Popov. St. Hilaire, évêque de Poitiers 127

T. R. P. Prof. L. Voronov. De la lecture dite «secrète» des prières eucharistiques, faite par le célébrant au cours de Liturgie eucharistique 169

T. R. P. N. Desnov. Question embarassante dans l'ordre de la Liturgie de St. Jean Chrysostome 181

Prof. N. D. Ouspensky. Kontakia de St. Romain le Mélode 191

ARNOLDSHAIN I

Compte rendu des entretiens des membres de l'Eglise Orthodoxe Russe et l'Eglise Evangélique d'Allemagne du 27 au 29 octobre 1959 203

Prof. N. D. Ouspensky. Salut par la foi (*conférence*) 217

Prof. V. I. Talysine. Tradition ecclésiastique (*conférence*) 221

Prof. Dr. G. Kretschmar. Tradition de L'Ancienne Eglise dans l'Eglise Evangelique (*conférence*) 227

Prof. Dr. D. H. Iwand. Doctrine de la justification: foi et oeuvres (*conférence*) 233

Prof. Dr. W. G. Vogel. Lorsque les bonnes oeuvres sont bonnes (*conférence*) . . 239

Prof. Dr. E. Schlink. Thèses pour le dialogue entre les théologiens orthodoxes et évangeliques concernant le problème de la Tradition (*conférence*) 243

PUBLICATIONS

Evêque Pitirim (Netchaev). Arsène archevêque d'Elasson et son poème consacré à l'établissement du Patriarcat russe 251

Oeuvres et pérégrinations de l'humble Arsène, archevêque d'Elasson, et récit sur l'établissement du Patriarcat de Moscou 257

BIBLIOGRAPHIE

Archevêque Michel (Tchoub). Problèmes christologiques dans la théologie Occidentale 281

СТАТЬИ

ВАСИЛИЙ,
архиепископ Брюссельский
и Бельгийский

СИМВОЛИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В программу работ грядущего Всеправославного Предсобора Всеправославное Совещание на острове Родос (24 сентября — 1 октября 1961 г.) внесло следующий раздел:

«В.— Символические тексты в Православной Церкви:

1) Авторитетные тексты в Православной Церкви.
2) Тексты, имеющие относительный авторитет.
3) Тексты, имеющие вспомогательный авторитет.
4) Составление и издание единого Православного Исповедания Веры» [1].

Вопрос о символических текстах в Православной Церкви, об их месте и значении в православном богословии и в православном сознании вообще не является новым для Православной Церкви. Правда, обычно вопрос ставился о так называемых «символических книгах» [2]: существуют ли такого рода «книги» в Православной Церкви и признаёт ли она за ними какое-то особое значение, между тем как составители вышеуказанного раздела избегают, сознательно очевидно, этого выражения, как спорного и не всеми признаваемого, и пользуются вместо него выражением «символические тексты». Избрание этого термина «символические тексты» произошло, как можно предполагать, не без влияния трудов профессора Догматического и Нравственного богословия Богословского факультета Афинского университета Ивана Кармириса, много поработавшего в области исследования догматических памятников Православной Церкви, Греческой по преимуществу,— как древнего, так и в особенности новейшего ее периода (после падения Византии). Особенно привлекали внимание проф. Кармириса полемические православные тексты XVI—XVIII вв., направленные против западных вероисповеданий, римо-католицизма и протестантства, равно как и вопрос о влиянии этих инославных исповеданий на православное богословие [3]. Плодом этих многолетних научных изысканий было издание проф. Кармирисом объемистого двухтомного труда (свыше тысячи страниц в целом) на греческом языке под названием «Догматические и символические памятники Православной Кафолической Церкви» [4]. Как видим, проф. Кармирис избегает здесь выражения «символические *книги*», за-

меняя его словами «догматические и символические *памятники* (μνημεῖα)», тем самым избегая соединенных с термином «символические книги» специфических богословских ассоциаций и вместе с тем расширяя предмет своего исследования: помимо полемических исповеданий XVI—XVIII вв., к которым обычно применяется термин «символические книги», проф. Кармирис включает в свой труд ряд других памятников Православной Церкви, так или иначе выражающих ее веру и учение,— символы веры Древней Церкви, догматические постановления Вселенских Соборов, равно как и поместных, утвержденных Вселенскими, исихастские Соборы XIV века, послания патриархов и т. д. Всё это мы должны иметь в виду для правильного понимания раздела программы Предсобора о «символических текстах» и употребляемой в нем терминологии. Поэтому-то мы и сочли необходимым так подробно остановиться на трудах проф. Кармириса в начале нашего доклада.

I

Итак, в согласии с мыслью составителей программы Предсобора, мы будем понимать под символическими текстами в Православной Церкви все православные догматические памятники, выражающие от имени Церкви ее веру и богословское учение. Задачей грядущего Предсобора и последующего за ним, если Богу угодно, Вселенского Собора явится, таким образом, выяснение, что́ именно среди всех многочисленных догматических текстов может рассматриваться как символический текст, выражающий веру и учение Церкви, как Церковь должна к нему относиться и какою степенью авторитетности и обязательности тот или иной текст обладает. И, конечно, поскольку речь идет о догматических памятниках Древней Церкви, ее Символе веры, выработанном и утвержденном на Первом и Втором Вселенских Соборах и закрепленном в неизменной форме на последующих Вселенских Соборах, о догматических постановлениях семи Вселенских Соборов вообще и о такого же рода догматических постановлениях древних Поместных Соборов, утвержденных Шестым Вселенским Собором (точнее, вторым правилом Трулльского Собора 691—692 гг., рассматриваемого как продолжение Пятого и Шестого), особого вопроса не возникает. Догматические определения (оросы — ὅροι) Вселенских Соборов обладают, несомненно, в Православии непререкаемым и неотменяемым авторитетом, хотя и можно мыслить, что их постановления могут быть на будущих Вселенских Соборах, если таковые будут созваны, пополнены и дополнительно разъяснены, как в древности последующие Вселенские Соборы пополняли постановления предыдущих. Так, например, Второй Собор пополнил и даже видоизменил текст Символа веры Первого Собора, а Пятый и Шестой Соборы пополнили и уточнили христологические определения Третьего и Четвертого Соборов. Вопрос возникает преимущественно о характере и степени авторитетности постановлений Поместных Соборов и других догматических памятников, не утвержденных Вселенскими Соборами: относятся ли они к эпохе Вселенских Соборов или, как это есть в большинстве случаев, к более новым временам. В связи с этим возникает иногда вопрос о самом праве Православной Церкви вырабатывать и утверждать догматические постановления после эпохи Вселенских Соборов. Право это некоторыми оспаривается или потому, что ими отрицается всякое догматическое развитие в Церкви, или потому, что оно признается только в Древней Церкви и само число семи Вселенских Соборов признается ими священным и окончательным, или же, наконец, потому, что Православная Кафолическая Церковь по отпадении от нее Римского Патриархата якобы перестала быть Церковью Вселенскою и одна без Рима не имеет права и не может созывать Вселенские Соборы [5].

С этими мнениями нельзя согласиться. Правда, Православная Церковь отвергает идею догматического развития в том смысле, как ее понимает римо-католическое богословие новейшего времени, начиная с кардинала Ньюмана, которое пытается оправдать новые римские догматы, не содержащиеся в Св. Писании или у древних отцов (как, например, Filioque, непогрешимость папы, непорочное зачатие и т. д.), утверждением, что само содержание веры и Откровения увеличивается в своем объеме в процессе церковной истории так, что то, что было в начале только в зачаточном виде, так сказать, в виде неясных намеков в Писании и Предании, не осознанных еще самою Церковью, в дальнейшем раскрывается, выявляется и формулируется в церковном сознании. Православная Церковь отрицает идею такого развития или эволюции самого содержания веры и Откровения но признаёт, что истины веры, неизменные по своему содержанию и объему, ибо «вера однажды была передана святым» (Иуд. 3), постепенно формулировались в Церкви и уточнялись в понятиях и терминах. Это — неоспоримый исторический факт, признаваемый даже самыми консервативными православными богословами, как митрополит Макарий (Булгаков).

В подтверждение его достаточно указать на постепенное введение в церковное употребление основных богословских выражений, не встречающихся в Св. Писании. Так, например, слово «кафолический» (для обозначения Церкви — καθολικὴ ἐκκλησία) впервые встречается у св. Игнатия Антиохийского (Послание к смирнянам 8, 2 — около 110 г. по Р. Х.), слово «Троица» (Τριάς) — впервые у св. Феофила Антиохийского (Послание к Автолику 2, 15 — около 180 г.), выражение «Богородица» (Θεοτόκος) — впервые в письменных источниках у Ипполита Римского и у Оригена в первой половине III века, хотя народное употребление его более древнее. Еще более позднее происхождение слов «православный» и «православие» (ὀρθόδοξος и ὀρθοδοξία); они впервые встречаются у Мефодия Олимпийского, в начале IV века. Не говорим уже о термине ὁμοούσιος — «единосущный»; история его очень интересна. Впервые встречаемый у гностиков (Валентина и других) во II веке, термин ὁμοούσιος был отвергнут Церковью в употреблении и понимании еретика Павла Самосатского на Соборе в Антиохии в 270 г., но принят и утвержден в православном его понимании на Никейском Соборе в 325 г. Обычно такое введение в богословское употребление новых терминов или новая формулировка догматов являлись ответом на появление ересей, искажавших церковную веру и предание. Нельзя, однако, возводить это в правило. Новые формулировки вызывались иногда внутренними потребностями самих православных уяснить свою веру и благочестие. Так, можно думать, что выражение «Богородица» возникло в народной среде в Александрии, выражающей им свое благоговейное отношение к Божией Матери и свою веру в воплощение...

Несостоятельно также распространенное «благочестивое» мнение, будто бы только Древней Церкви эпохи семи Вселенских Соборов была дана благодатная сила определять истины веры, а в более новые времена она этот дар утратила. Такое мнение, при всем его кажущемся консерватизме, является бессознательным отголоском протестантского учения о «порче» и «падении» исторической «константиновской» Церкви, противопоставляемой в протестантизме Церкви первоначальной, Апостольской. Но Православная Церковь сознаёт, что она является подлинным и неумаленным продолжением Древней Апостольской и отеческой Церкви, вернее, что она есть Апостольская и отеческая Церковь нашего времени и что она обладает всей полнотой даров Святого Духа до конца веков. Напомним здесь, с какою силою учил об этой полноте даров Святого Духа, присущей Церкви и в наши дни, великий

духовный писатель X—XI веков преп. Симеон Новый Богослов. Он даже считал величайшей из всех ересей мнение, распространенное и в его время, будто Церковь утратила сейчас ту полноту благодати, которой она обладала в апостольские времена. Правда, он имел в виду прежде всего дар святости и созерцания, но благодать, по учению Православной Церкви, есть единая сила Божия и все дары Святого Духа соединены друг с другом и неизменны в Церкви по обетованию Христа. Да и как определить исторический предел, после которого якобы начинается в Церкви период упадка? II век — момент определения новозаветного канона, как думают протестанты? V век — период после Халкидона, как склонны считать многие англикане? Или конец эпохи Вселенских Соборов, как считают многие православные, отвергая при этом возможность созыва нового Вселенского Собора, так как Соборов, по их мнению, может быть всего семь, ибо семь — число священное. В доказательство приводятся некоторые места из службы Седьмого Вселенского Собора, где сравнивается седьмочисленность Соборов с семью дарами Святого Духа и т. д. Но ведь подобная аргументация или даже риторика применялась ранее для защиты авторитета Четвертого Вселенского Собора от нападок на него монофизитов. Говорилось, что Соборов должно быть четыре, потому что это число священное по числу четырех евангелистов, четырех рек райских и т. д. Соборов было семь, но никогда Церковь не постановляла, что это число окончательное и что больше Вселенских Соборов не будет.

Еще менее приемлемо мнение, будто бы Православная Кафолическая Церковь не в праве одна созывать Вселенские Соборы после отпадения от нее Римского Патриархата и без участия его в Соборе. Церковь Христова не разделилась из-за отпадения Рима. Как ни прискорбен и даже трагичен был этот откол, полнота истины и благодати не уменьшилась в Церкви из-за него, как она не уменьшилась в Древней Церкви после не менее трагического и прискорбного отделения от нее несториан и монофизитов. Православная Церковь и сейчас сознаёт свое тождество с Древней Церковью, с Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью Символа веры. И право созывать Вселенские Соборы и выносить на них догматические решения она сохраняет во всей полноте доныне. Тем более, что и в древности, до отпадения Рима, ни один Вселенский Собор не был созван римскими папами или даже по их инициативе, ни один из них не происходил в Риме и ни на одном из них папские легаты не председательствовали, хотя и подписывались первыми под соборными актами, как имеющие первенство чести.

Итак, несомненно, что и после окончания периода семи древних Вселенских Соборов Православная Церковь имела право высказывать догматические суждения и составлять определения по вопросам веры, уточнять и формулировать свое богословское учение. И церковная история нам показывает, что Православная Церковь на протяжении веков действительно так и поступала. Однако, так как за весь этот исторический период, по обстоятельствам, о которых мы не будем здесь говорить, ибо это выходит из рамок настоящего доклада, не был созван ни один Вселенский Собор — вернее, ни один Собор не получил всеобщего церковного признания в качестве Вселенского,— то все эти поместные церковные определения, исповедания веры, послания и т. д., все эти, как принято говорить, «символические тексты», как не рассмотренные и не утвержденные Церковью в ее целом на Вселенском Соборе, лишены авторитетности, бесспорности и всецерковного признания. Ибо только Вселенский Собор, как выражающий собою всю Кафолическую, Вселенскую Церковь, обладает даром, в силу обетований Господа Своей Церкви, по благодати, сохраняемой в епископате апостольским преемством, выносить непогрешимые и авторитетные решения в области веры и придавать такой характер богословским определениям и постановле-

ниям церковных инстанций меньшего масштаба — Поместных Соборов, патриархов и епископов.

Одной из задач будущего Вселенского Собора, следовательно, будет — выделить из всего множества богословских постановлений «послесоборного» периода церковной истории только те, которые могут быть признаны полноценными выразителями православного вероучения, подобными древним догматическим памятникам, признанным семью Вселенскими Соборами. Мерило, на основании которого грядущий Вселенский Собор мог бы произвести такого рода отбор, если его соборное самосознание найдет это нужным, можно мыслить, приблизительно, как следующее:

1) Совпадение по существу рассматриваемых догматических текстов с учением слова Божия, Вселенских Соборов и святых отцов. Церковь свято хранит «веру, однажды» и раз навсегда «переданную святым» (Иуд. 3). «Последуя святым отцам»,— так начинают свое знаменитое определение о вере (орос) отцы Четвертого Халкидонского Собора. Таким путем и впредь должно идти подлинное православное богословие. Верность отцам — его основной признак. Не потому только, что они *древние* отцы, хотя свидетельство древности всегда ценно, а потому, что в их творениях подлинно выражена вера церковная, как ее предвещали пророки, научил Христос словом и делом, проповедали силою Духа Святого апостолы, определили Соборы, разъяснили отцы. «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди». И вот эту веру должно неизменно выражать всякое православное исповедание и определение.

2) Всякий «символический текст», достойный быть утвержденным как авторитетное выражение церковной веры, не только должен быть православным по существу, но и по формулировке, по выражению, по обоснованности должен стоять на высоте святоотеческого богословия. Святые отцы были не только исповедниками правой веры, но вместе с тем великими богословами, тонкими мыслителями, глубокими духовидцами и зрителями Божественных тайн. Тексты упадочные, неудачные по форме или выраженные в терминах, не свойственных православному преданию, бедные по богословской мысли, не могут претендовать быть признанными памятниками Православия наравне с древними вероопределениями, выражающими высокое богословие отцов.

3) Наконец, новые тексты, хотя и должны выражать неизменную веру Церкви, «однажды переданную святым», все же не должны быть простым повторением признанных догматических определений, ибо тогда теряется смысл их издания и провозглашения. Они должны давать тождественные по духу, но новые по форме ответы на нововозникшие заблуждения, духовные вопросы и трудности, уточнять или пополнять то, что раньше было недосказано или недостаточно ясно выражено, ибо сам вопрос тогда еще недостаточно созрел или был уяснен в церковном сознании и не существовало еще тех лжеучений, которым нужно было бы противопоставить церковное учение. Только такие символические тексты, верные духу Православия, достаточно совершенные по форме и богословской мысли, новые по вопросам, ими разрешаемым, могут быть выделены и поставлены на одобрение будущего Вселенского Собора для провозглашения их как учительных, авторитетных и общецерковных.

II

От этих предварительных богословских соображений общего характера мы можем перейти к конкретному рассмотрению в историческом порядке главнейших символических памятников Православной Кафолической Церкви и вместе с тем попытаться определить наше к ним

отношение, согласно с программой Предсобора, где предлагается распределить их по разным степеням их авторитетности и обязательности (авторитетные тексты, тексты относительного и тексты вспомогательного авторитета). Конечно, мы будем рассматривать только тексты, не составленные и не утвержденные на семи Вселенских Соборах.

Прежде всего, из эпохи, предшествующей Вселенским соборам, у нас имеется древнейший догматический памятник — символ св. Григория Неокесарийского, составленный им около 260—265 гг. Несомненно православный по содержанию, хотя и выраженный более в философских терминах ученика Оригена, нежели в библейских выражениях, как это свойственно церковным символам, он более отражает личную веру св. Григория Чудотворца, чем вероучение Неокесарийской Церкви. Символ веры был хорошо известен отцам IV века, в частности, св. Афанасию Александрийскому, и использован ими в полемике с арианами, так как в нем ярко выражена вера в несозданность Лиц Св. Троицы. Тем не менее, отцы Вселенских Соборов не сочли нужным ссылаться на него в соборных Деяниях или включить его в свои постановления и признать его как официальный Символ Церкви наряду с Никео-Цареградским — отчасти, можно думать, из-за его частного характера, еще более потому, что, по их убеждению, Никео-Цареградский Символ был и должен быть единственным Символом Церкви, незыблемым и незаменимым каким-либо другим текстом, даже если в нем нет ничего противного Православию. Таково, полагаем, должно быть и наше отношение к символу св. Григория Чудотворца, вопреки мнению митрополита Макария (Булгакова), приравнивавшего его — в смысле авторитетности — к вероисповеданиям Вселенских Соборов. Мы должны высоко ценить и любить символ св. Григория Неокесарийского, как древний и яркий по содержанию и форме памятник его и нашей веры, но не придавать ему значения авторитетного и общецерковного исповедания, каким он никогда не был.

Далее, из самой эпохи Вселенских Соборов мы имеем два относительно древних догматических памятника, не известных, однако, Вселенским Соборам и отношение к которым со стороны Православной Церкви понимается многими различно. Это так называемые Апостольский Символ и Символ св. Афанасия Александрийского. Относительно первого из них, так называемого Апостольского, нужно сказать, что хотя он и содержит в себе древние элементы, восходящие к апостольской проповеди (как и все древние символы, впрочем), в действительности является не чем иным, как поздней переработкой крещального Символа Римской Церкви III—V веков. Первоначальный его язык — латинский. В теперешнем его тексте он сформировался не ранее VI—VII вв. на Западе и, хотя и был впоследствии переведен на греческий язык, фактически остался совершенно неизвестным православному Востоку. Он всегда оставался частным, местным, преимущественно крещальным Символом, и на Вселенских Соборах представители Запада никогда не пытались его цитировать или на него ссылаться. Впервые на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439—1440 гг. латиняне попытались на него опереться, дабы обойти вопрос о Filioque (как известно, в Апостольском Символе член о Святом Духе ограничивается словами «credo in Spiritum Sanctum» и о его происхождении ничего не говорится). Они встретили, однако, отпор со стороны св. Марка Ефесского, заявившего, что этот Символ неизвестен Церкви. Что же касается так называемого Символа св. Афанасия, известного также по первым словам его первоначального латинского текста под именем «Quicunque vult (Иже хощет спастися)», то, хотя о точном времени и месте его происхождения всё еще спорят между собою церковные историки, о принадлежности его св. Афанасию не может быть, конечно, и речи. Всё говорит против этого: латинский текст оригинала, неизвестность

памятника на Востоке, не афанасиевская терминология, отсутствие классического афанасиевского выражения ὁμοούσιος, более поздняя христология, отсутствие в творениях св. Афанасия ссылок на этот Символ и, наконец, то, что сам св. Афанасий был решительным противником составления какого бы то ни было другого символа, кроме Никейского, и не стал бы, конечно, противоречить самому себе, составляя свой собственный символ. Наиболее вероятно, что Псевдо-Афанасиевский символ был составлен на латинском языке в VI—VII вв. в южной Галлии, окончательный же текст его был установлен только в IX веке. Учение о Св. Троице изложено в нем в духе блаж. Августина с его приматом сущности над Лицами, так что исходным моментом является не Отец, как в Никейском и других древних символах веры и как о том богословствуют все греческие отцы, а единый Бог в Троице, причем «монархия» Отца как единого Источника и Виновника явно умаляется. Все это типично августиновское богословие, породившее Filioque и завершившееся впоследствии у Фомы Аквинского отождествлением сущности и энергии в Божестве. И действительно, существующий сейчас латинский текст Псевдо-Афанасиевского символа содержит учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, хотя и не в выражении Filioque: «Spiritus Sanctus a Patre et Filio... procedens». Этот символ, впервые упоминаемый на Западе в 660 г. на соборе в Autum, постепенно к IX в. вошел там во всеобщее употребление, но оставался, однако, совершенно неизвестным на православном Востоке. Впервые встретились там с ним в IX—XI вв., когда латиняне стали опираться на него в своих столкновениях с православными греками из-за Filioque, как это было в известном споре между греческими и латинскими бенедиктинскими монахами из-за Filioque на Елеонской горе в 807—808 гг. и при кардинале Гумберте в 1054 г. в Константинополе. Латиняне же в XIII веке перевели Псевдо-Афанасиевский символ с полемическими целями на греческий язык. Впрочем, вскоре появились другие греческие переводы, сделанные православными, где место et Filio было исключено. В таком «исправленном» виде символ приобрел сравнительно большое распространение и авторитет в православном богословии. В славянском переводе (без et Filio, конечно!) его даже стали со времени Симеона Полоцкого печатать в Следованной Псалтири, а в конце XIX века и в греческом Часослове (Ὡρολόγιον). В последних изданиях его, впрочем, перестали печатать. О значении, которое приобрел Псевдо-Афанасиевский символ в русском богословии XIX в., свидетельствует следующее мнение о нем митр. Макария: «Около того же времени появился символ так называемый Афанасиев..., хотя составленный не на Вселенских Соборах, но принятый и уважаемый всею Церковью». Немного далее он рекомендует, как непреложное основание богословия, наряду с Никео-Цареградским символом и вероопределениями Вселенских соборов символ, «известный под именем св. Афанасия Александрийского, принятый и уважаемый всею Церковью». Последнее утверждение фактически неверно. Никогда и нигде Православная Кафолическая Церковь свое суждение о Псевдо-Афанасиевском символе не высказывала и его не принимала. Более осторожно высказывает свое отношение к Псевдо-Афанасиевскому символу, а также и к так называемому Апостольскому, проф. И. Кармирис. Нисколько не защищая их подлинность и всецело признавая их западное происхождение, он, тем не менее, считает целесообразным официально признать оба символа, хотя и не наравне с Никео-Цареградским, но как древние и досточтимые догматические памятники, не содержащие в себе ничего противного православной вере (после исключения et Filio, очевидно). Такое признание их, хотя в качестве второстепенных источников вероучения, имело бы, по мнению проф. Кармириса, положительное экуменическое значение в наше время, именно вследствие западного происхождения обоих памятников.

С целесообразностью и правильностью такого признания трудно, однако, согласиться. Так называемый Апостольский Символ, конечно, не содержит в себе ничего противного вере, но он явно недостаточен, чтобы быть признанным официальным символом Церкви. Признание его, даже неполное, подрывало бы положение Никео-Цареградского Символа как единственного и неизменного и как единственной основы всяких экуменических переговоров. Церковь не отвергает «Апостольского» Символа. Она, как правильно сказал св. Марк Ефесский, его просто не знает. И нет причин отступить от этой позиции. Тем более, что тенденция обойти посредством его вопрос о Filioque существует и в наши дни (главным образом, среди англикан, где «Апостольский» Символ довольно популярен). Еще более ошибочным было бы придание каким-нибудь церковным актом общецерковного и официального значения Псевдо-Афанасиевскому Символу. Правда, если выкинуть et Filio, которого в первоначальном тексте, может быть, и не было, как это сделали его православные греческие и славянские переводчики, то ничего прямо противоречащего православной вере в нем нет. В своей христологической части она даже хорошо и точно выражает православное учение послехалкидонского периода. Тринадология его носит, однако, августиновские черты, породившие впоследствии ряд уклонений от истины, и потому сам Псевдо-Афанасиевский Символ никак не может быть провозглашен образцом и источником православного учения, хотя бы второстепенным. Было бы потому желательным, чтобы этот Символ перестал бы печататься в русских богослужебных книгах, куда он попал без всякого на то церковного постановления в эпоху господства латинских веяний. В этом отношении нам следовало бы последовать примеру наших братьев греков, переставших печатать его в своем Орологионе.

III

Переходим теперь к эпохе после семи Вселенских Соборов. Здесь, прежде всего, следует остановиться на Константинопольском Соборе 879—880 гг., созванном при патриархе Фотии и папе Иоанне VIII, и на решениях этого Собора. Как по своему составу, так и по характеру своих постановлений этот Собор носит все признаки Вселенского Собора. На нем были представлены все пять Патриархатов тогдашней Церкви, в том числе и Римской, так что этот Собор является последним Собором, общим как для Восточной, так и Западной Церкви. На нем участвовало 383 отца, т. е. это был самый большой Собор со времени Халкидона. Он был созван как Вселенский Собор и называет себя в своих актах «великим и Вселенским Собором». И хотя он не был официально признан Церковью Вселенским, ибо обыкновенно такое признание делалось на последующем Соборе, а его не было, ряд видных церковных деятелей на протяжении веков называли его Восьмым Вселенским Собором: например, знаменитый канонист XII в. Феодор Вальсамон, Нил Фессалоникский (XIV в.), Нил Родосский (XIV в.), Симеон Фессалоникский (XV в.), св. Марк Ефесский, Геннадий Схоларий, Досифей Иерусалимский (XVII в.) и т. д. Более того, и на Западе, как это доказал проф. Дворник в своем известном монументальном труде «Фотианская схизма» и как это принято сейчас в исторической науке, даже римо-католической, этот Собор 879—880 гг. вплоть до XII в. тоже считался Восьмым Вселенским. Никакого отвержения его папой Иоанном VIII и никакой «второй фотианской схизмы» (т. е. разрыва с Фотием Иоанна VIII) в действительности никогда не было; всё это — легенды, выдуманные врагами Фотия и только в XII в. принятые на Западе, когда в связи со всё возрастающими притязаниями пап на всемирную юрисдикцию, папские канонисты стали считать Восьмым Вселенским собором не Собор 879—880 гг., а антифотианский лжесобор

867 г. Но и по характеру своей деятельности Собор 879—880 гг. также имеет черты Вселенского Собора. Подобно Вселенским Соборам, он вынес ряд постановлений догматико-канонического характера. Так, он

1) Провозгласил неизменность текста Символа веры без Filioque и анафематствовал всех, кто его изменяет. «Итак», постановляет Собор, «если кто, придя в такую крайность безумия, дерзнет излагать другой символ... или сделает прибавку или убавку в Символе, переданном нам от Святого и Вселенского Никейского Собора... анафема да будет». Постановление это тем более многозначительно, что как раз в это время на Западе во многих местах Filioque уже был введен в Символ, а в Болгарии латинские миссионеры настаивали на его введении. Папские легаты не сделали никаких возражений против этого постановления Собора.

2) Признал Седьмым Вселенским Собором второй Никейский Собор против иконоборцев 786—787 гг.

3) Восстановил сношения с Римскою Церковью и признал законность патриарха Фотия, тем самым косвенно осудив антиканоническое вмешательство пап Николая I и Адриана II в дела Константинопольской Церкви.

4) Разграничил власть Римского и Константинопольского Патриархов и отвергнул притязания епископа Римского на юрисдикционную власть на Востоке, не признав за ним право принимать в свою юрисдикцию и оправдывать своею властью клириков, осужденных на Востоке (как и обратно, принимать на Востоке клириков, осужденных на Западе). И, что особенно важно, Собор вместе с тем запретил всякое в будущем изменение канонического положения Римского епископа.

Таковы догматико-канонические решения Константинопольского Собора 879—880 гг. Значение их как символического памятника Православной Церкви несомненно. Представляется весьма желательным, чтобы будущий Вселенский Собор провозгласил и вынесший их *Константинопольский Собор 879—880 гг. Восьмым Вселенским Собором*, как бывший таковым по своему составу и как выразивший исконную веру всей Церкви в вопросе о Символе веры и правах римского епископа в связи с возникшими тогда вопросами о прибавке Filioque и о притязании пап на всемирную юрисдикцию. Тем самым и постановления этого Собора как Собора Вселенского получили бы всецерковную и неоспоримую авторитетность, а грядущий Вселенский Собор мог бы считаться девятым. Такое решение о провозглашении Собора 879—880 гг., правильно понятое, могло бы иметь положительное экуменическое значение и даже послужить основой диалога с римо-католиками. Ведь тем самым наше единение с Римом на Вселенских Соборах продлится еще на сто лет (т. е. на время от седьмого до восьмого Вселенского Собора), и у нас будет с Западом не семь, а восемь общих Вселенских Соборов, если только Рим согласится вновь признать Собор 879—880 гг. Вселенским, как он это сделал в свое время в лице папы Иоанна VIII. Будем надеяться, что современная римо-католическая историческая наука поможет ему это сделать.

Из последующих Поместных соборов, вынесших решения богословско-догматического характера, следует отметить Константинопольские Соборы, созванные при императоре Мануиле Комнине в 1156 и 1157 гг. для обсуждения евхаристических вопросов и разногласий в понимании заключительных слов молитвы перед Херувимской песнью «Ты бо еси Приносяй и Приносимый» и о том, кому приносится евхаристическая жертва: Богу Отцу или всей Св. Троице. На первом из этих Соборов участвовали два патриарха — константинопольский Константин IV и Иерусалимский Николай — и 24 архиерея, а на втором тоже два патриарха — Константинопольский Лука Хрисоверг и Иерусалимский Иоанн,— архиепископы Болгарский и Кипрский и 35 архиереев. Это был

первый Собор в Православной Церкви, специально рассматривавший учение об Евхаристии (если не считать Трулльского Собора, косвенно и скорее с обрядовой стороны коснувшегося его в своих 101, 23 и 32 правилах). Он определенно учит об Евхаристии как о жертве, а не только воспоминании о ней, и об единстве этой жертвы с принесенной на Кресте, как это выражено в его соборных анафематствованиях: «Не понимающим правильно слова «воспоминание» и дерзающим говорить, что оно обновляет мечтательно и образно жертву Его Тела и Крови... и потому вводящим, что это иная жертва, чем совершенная изначала... анафема». Соборное решение углубляет и уясняет наше понимание искупительного дела Богочеловека Христа и соотношение его с Лицами Св. Троицы. Очень важно, что богословие Собора, верное святым отцам, но не опасающееся вместе с тем освещать новые вопросы, опирается в своих решениях и на литургические тексты, утверждая тем самым их значение как источника церковного богословия. А включение этих решений в провозглашения «вечной памяти» и анафематствования Недели Православия свидетельствует о принятии Церковью догматических определений Собора. Эти анафематствования провозглашались Русской Церковью до 1766 г., когда чин Православия был заменен новым, в котором имена отдельных еретиков и ересей не упоминались и вместо того произносились другие анафематствования, в большинстве случаев более общего характера. В Греческой Церкви анафематствования эти произносятся и до наших дней, как это видно из текста греческой Триоди. Тем не менее сознание значения догматических решений Собора 1156—1157 гг. в школьном богословии почти утратилось, и в сборниках символических памятников Православной Церкви они опускаются или упоминаются только «мимоходом». Объясняется это отчасти тем, что составители таких сборников интересуются преимущественно текстами, направленными против западных вероисповеданий — римо-католицизма и протестантства, между тем как постановления Собора 1156—1157 гг. направлены против заблуждений, возникших в недрах Византийской Церкви, хотя и не без некоторого западного влияния, как можно думать. С таким ограничительным подходом к символическим текстам согласиться, однако, невозможно. Церковные постановления, принятые против «внутренних» заблуждений, могут иметь не меньшее, а иногда даже большее богословское значение, чем решения о западных вероисповеданиях. Вот почему догматические постановления Собора 1156—1157 гг. должны найти подобающее им место среди символических памятников Православной Церкви, как подлинные и авторитетные выразители ее веры и учения в евхаристических вопросах.

То же и даже в большей степени можно сказать и о так называемых «исихастских» Соборах в Константинополе в 1341, 1347 и 1351 гг. Формально эти Соборы, даже самый большой из них — Собор 1351 г., не были Вселенскими. Фактически на них был представлен почти только один епископат Константинопольской Церкви — в общем от 20 до 50 епископов, судя по числу подписей под Деяниями Соборов, причем некоторые из подписей были даны впоследствии по местам. Правда на Соборе 1347 г. присутствовал иерусалимский патриарх Лазарь, а на Соборе 1351 г.— представитель Антиохийского патриарха Игнатия митрополит Тирский Арсений. О последнем, впрочем, лучше не говорить, так как он вел себя позорно, принял сторону противников св. Григория Паламы и удалился с Собора, не дождавшись его конца. Он даже сделал письменное заявление, в котором оспаривал право Константинопольской Патриархии одной, без участия других патриархов, решать догматические вопросы. Несмотря на это, Антиохийский патриарх Игнатий подписал вскоре акты Собора, так же как и Иерусалимский патриарх Лазарь. Самостоятельные в то время Болгарская и Сербская Церкви не участвовали на этих Соборах, но уже в 1360 г. созванный в Тырнове

Собор Болгарской Церкви подтвердил решения Константинопольского Собора 1351 г. То же сделал митрополит Московский св. Алексий при своем утверждении в митрополичьем сане в Константинополе в 1354 г. Собор 1351 г. приобрел вскоре такой авторитет, что известный церковный писатель и канонист XIV в. Нил, митрополит Родосский, даже называет его Девятым Вселенским в своем сочинении «Краткая история Вселенских Соборов» (Восьмой для него, как мы уже видели, Собор 879—880 гг.). Формально с этим трудно согласиться по неполноте представительства на нем Православной Церкви. Тем не менее, по существу, по характеру принятых на них догматических решений, Константинопольские Соборы XIV в., особенно Собор 1351 г., принадлежит к наиболее важным и значительным в Православной Церкви, не уступая по своему значению древним Вселенским Соборам. Верные православному преданию, последуя во всем святым отцам и стоя вместе с тем на высоте святоотеческого богословия, они продолжали и во многом уточнили и впервые соборно формулировали многие стороны богословского учения Церкви, особенно в вопросах, касающихся духовной жизни, благодати и обожения ею человека. Они богословски обосновали возможность причастия человека Божеству и его единения с Ним без впадения в какое бы то ни было пантеистическое смешение Творца с тварью (в этом смысл их учения о несозданной благодати и о непостижимости и неприступности сущности Божией). В богословском отношении своим учением о действиях, или энергиях, Божиих Собор 1351 г. является продолжением VI Вселенского Собора. На его учении о двух действиях, или энергиях, Христа — Божественной и человеческой, нетварной и тварной, как это формулировал в своих Актах VI Вселенский Собор,— обосновывает Собор учение о нетварности Божественных энергий. Боголепное различение между сущностью и энергией Божией, простота Божия, не нарушаемая этим непостижимым различием, именование также и энергии «Божеством», учение о Боге как источнике Своих действий и в этом смысле высшем, чем Его энергии, причастность Богу по энергии, а не по существу — вот основные положения, принятые Собором 1351 г. К этому нужно прибавить церковное признание и одобрение на Соборе 1341 г. молитвы Иисусовой, как выражающей подлинный дух православного благочестия и свойственной не только монахам, но и всем христианам.

Среди документов, одобренных Собором 1351 г., следует особенно выделить Исповедание веры св. Григория Паламы, в краткой, но совершенной форме выражающей общецерковное учение по всем основным богословским вопросам — как древним, в том числе и об исхождении Святого Духа, так и впервые рассматриваемым на Соборе. Православная триадология выражена в нем особенно ярко и вместе с тем библейски и патристически традиционно. Если сравнить это Вероисповедание св. Григория Паламы с Псевдо-Афанасиевым символом, то превосходство первого бросается в глаза всякому православно мыслящему человеку. К основным богословским памятникам той же эпохи нужно причислить еще знаменитый Святогорский Томос 1339 г., составленный св. Григорием Паламой и подписанный старцами и игуменами Св. Горы Афонской (среди подписей — сербская, грузинская и сирийская подписи). Строго говоря, этот документ не может быть назван соборным актом, ибо, кроме епископа соседнего с Афоном местечка Иериссо, никто из его подписавших не был тогда в епископском сане. Правда, по крайней мере, трое из них удостоились его впоследствии: св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникский, Каллист и Филофей, будущие патриархи Константинопольские. Как бы то ни было, Собор 1347 г. одобрил содержание Святогорского Томоса, во многом бывшего источником всех дальнейших соборных решений, тем самым придав ему значение важного символического памятника. Догматическое зна-

чение имеют, конечно, и анафематствования и многолетия Триоди, внесенные в нее патриархом Каллистом в 1352 г., т. е. через год после Собора. В них в краткой форме были формулированы основные богословские положения решений «исихастских» соборов XIV в. Это было церковно-богослужебным признанием этих соборов и придает их решениям большой догматический авторитет. Тем не менее все эти богословские соборные постановления, хотя, конечно, вопреки инсинуациям некоторых римо-католических полемистов, никогда не были отвергнуты Православной Церковью, все же фактически были почти забыты в школьном богословии последующих веков (XVI—XVIII, да и XIX в. в особенности), подпавшем под влияние латинской схоластики или протестантских идей и находившемся в периоде упадка. А если и интересовались «исихастскими спорами» и Соборами XIV в., то не по существу, не по их богословскому содержанию, а преимущественно как эпизодом борьбы против латинян и их попыток вмешиваться в дела Византийской Церкви. Такой подход к «исихастским спорам» особенно свойствен греческим богословам. Даже проф. Кармирис, имеющий несомненную заслугу и заслуживающий нашей благодарности, как первый поместивший акты Соборов 1341—1351 гг. в сборнике символических памятников Православной Церкви, считает нужным объяснить их помещение в своей книге не их значением по существу, а тем, что они «косвенно направлены против латинской церкви». Такой подход, однако, недостаточен и односторонен. Конечно, в последнем итоге учение св. Григория Паламы о различии сущности и энергии Божией несовместимо с системой Фомы Аквината, отождествляющего сущность и действия Божии и рассматривающего благодать не как несозданную Божию энергию, а как тварный дар. И поскольку томистская богословская и философская система была, до недавнего времени во всяком случае, возведена в Римско-Католической Церкви почти что в догмат, соборные решения XIV в. могут рассматриваться как имеющие антиримский характер. Непосредственно, однако, против латинян они не были направлены и, кроме учения об исхождении Святого Духа в Исповедании св. Григория Паламы, спорных вопросов между Православной и Римско-Католической Церквами они не касались. Богословские споры XIV в. были результатом столкновения различных течений в недрах самой Византийской Церкви, и только во второй период их развития противники св. Григория Паламы стали пользоваться аргументами из философского арсенала томизма, который к тому времени начал становиться известным в Византии. Поэтому решения Соборов 1341—1351 гг. могут рассматриваться как плод духовного и богословского развития самой Православной Церкви, а не как результат столкновения с инославным миром с его чуждыми Православию проблемами, как это было при составлении Исповеданий XVII в., Петра Могилы и Досифея в особенности. Так как, однако, богословие св. Григория Паламы временно пришло в Православной Церкви в забвение и интерес к нему стал возрождаться только в XX в., необходимо новым соборным актом грядущего Вселенского Собора определить отношение всей Церкви к решениям Поместных соборов XIV в., подтвердить их значение и признать их равными или подобными догматическим решениям древних Вселенских Соборов.

Важным символическим текстом поздневизантийского периода является также Исповедание веры св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439—1440 гг. Содержание его он более подробно развил в своем Окружном послании всем православным христианам, написанном им после собора на острове Лимнос в 1440—1441 гг. Хотя Православная Кафолическая Церковь справедливо отвергает Ферраро-Флорентийский собор и причисляет его к лжесоборам, она высоко чтит исповеднические на нем выступления св. Марка Ефесского и видит в них авторитетное выражение своей веры и учения. Устами св. Марка

говорило во Флоренции само Православие. Да и по содержанию своему это Исповедание в краткой, выпуклой и яркой форме выражает основные верования нашей Церкви, особенно по спорным вопросам, разделяющим нас с Римом (исхождение Святого Духа, папский примат и т. д.). Все это без излишней полемики и с преобладанием положительного изложения истин веры. Вот почему это Исповедание должно быть причислено к основным символическим текстам Православной Церкви.

IV

Перейдем теперь к послевизантийскому периоду православного богословия с его многочисленными исповеданиями веры, патриаршими посланиями, катихизисами и т. д. Почти все они, кроме катихизисов, имеющих преимущественно учебно-школьный характер, выражают собою реакцию православного богословия и церковной иерархии на протестантские и римо-католические вероучения, с которыми Православной Церкви пришлось в этот период непосредственно столкнуться. Иногда, впрочем, они были результатом «внутренних» столкновений между протестантством и контрреформационным римо-католицизмом, когда оба борющиеся между собою вероисповедания пытались привлечь Православие на свою сторону и опереться на него, вовлекая его в этот чуждый для него «междоусобный» западный спор. Естественно поэтому, что православные богословские памятники этой эпохи имеют полемический, антипротестантский или антилатинский характер. Вместе с тем само их появление у православных объясняется, отчасти по крайней мере, подражанием составлению на Западе так называемых «символических книг», появившихся там в это время, в XVI в., сначала у протестантов (Аугсбургское Исповедание 1530 г. у лютеран, «67 членов или заключений Цвингли» у цвинглиан в 1523 г., Катихизис Кальвина в 1536 г. и его «Женевское соглашение» 1551 г. у реформатов и весьма многочисленные другие символические документы), а вслед за тем — в ответ на протестантскую символическую литературу — и у римо-католиков (каноны и декреты Тридентского Собора 1545—1563 гг., Исповедание веры того же Собора, Катихизисы Петра Канизия, 1554 г., и Римский, 1566 г.). Вполне естественно, что протестантство, как новое вероисповедание, оторвавшееся от римо-католичества, имело потребность формулировать свою веру в «символических книгах», которые стали адекватными и авторитетными выражениями их новой веры, хотя отношение к ним в протестантизме всегда было внутренне противоречиво, поскольку для самого принципа «авторитета» трудно найти место в протестантизме. С другой стороны, и римо-католики, тоже оторвавшиеся от древнего церковного предания и в развитии своего вероучения и церковных учреждений вступившие в противоречие со Св. Писанием, почувствовали потребность перед лицом появившегося протестантизма и в противовес ему формулировать свои догматические установки, столь отличные от веры и учения Древней Церкви. Отсюда — римо-католические символические книги XVI в., получившие, как одобренные папами, авторитетный и обязательный характер в римо-католицизме, более даже, чем древние постановления, которые они фактически заменили, ибо учительная власть в римо-католицизме принадлежит папе. К тому же и протестанты, разделившиеся вскоре на множество толков, пытались остановить этот процесс дробления изданием множества новых исповеданий веры и «формул согласия» (как, например, лютеранская «Формула согласия 1577—1580 гг.»).

В совсем ином положении находилось Православие в XVI—XVII вв. Как ни низко падал в нем по историческим обстоятельствам уровень богословской образованности и как ни проникали в ее среду инослав-

ные влияния, Православная Кафолическая Церковь в основе своей хранила веру Вселенских Соборов и святых отцов, вернее, была Церковью Вселенских Соборов и святых отцов. У ней не было внутренних причин к новым формулировкам своей веры, и если она вступила тогда на путь составления новых исповеданий веры, то причины к тому были, так сказать, «внешние», исторически «случайные» или «практические» — результат ее соприкосновения и даже столкновения с западными исповеданиями, часто занимавшими по отношению к православному миру агрессивную позицию (пропаганда, миссии, дипломатические и политические интриги). Поэтому православные исповедания и патриаршие послания XVI—XVIII вв. не были плодом органического развития православного богословия, каким были, для примера, «паламитские» Соборы XIV в., а попытками дать ответы на вопросы, чуждые часто Православию, но практически ставимые жизнью в результате столкновения с инославным миром, а иногда и на споры между римо-католиками и протестантами, в которых обе стороны стояли на общих предпосылках, не приемлемых для Православной Церкви (как, например, в споре о спасении одною верою или верою и делами). Не станем сейчас подробно говорить об общеизвестном факте, что в борьбе с латинством и протестантством православное богословие было вынуждено вооружиться западным схоластическим богословским оружием и что это, в свою очередь, повело к новому и опасному влиянию на православное богословие не только не свойственных ему богословских терминов, но и богословских и духовных идей. Произошло то, что некоторые богословы, как, например, прот. Георгий Флоровский, называют «псевдоморфозой Православия», т. е. облачение его в не свойственные ему богословские формы мышления и выражения, хотя верность основам Православия при этом все же в общем сохранялась чудом Божиим и даром Святого Духа, пребывающим в Церкви. Это был период глубокого отрыва от святоотеческого предания в богословии (хотя и не в литургической жизни Церкви) и вместе с тем понижения уровня богословия при всем внешнем развитии богословской науки и учености. Это падение богословского уровня ясно ощущается всяким, кто после чтения творений святых отцов или Деяний древних Соборов (до соборов XIV в. и св. Марка Ефесского включительно) переходит к чтению Исповеданий веры XVI—XVII вв. Мы постараемся проследить подробнее эти инославные влияния при рассмотрении отдельных исповеданий и посланий этой эпохи.

Прежде всего, в хронологическом порядке, нам нужно будет остановиться на трех посланиях Константинопольского патриарха Иеремии II к лютеранским виттенбергским богословам Тюбингенского университета, пославшим ему текст Аугсбургского исповедания. Эта переписка (1573—1581 гг.), начатая по инициативе лютеран, ничем, как известно, не закончилась, и в третьем своем послании патр. Иеремия заявляет, что считает продолжение ее бесполезным. Значение ее больше в самом факте, что это была первая непосредственная встреча Православия с протестантизмом, нежели в самом ее содержании. Послания неплохо излагают отдельные положения православного учения, в выражениях мало заметно латинское влияние (впрочем, встречаются «материя и форма» в учении о таинствах, но зато избегается термин «пресуществление» в учении об Евхаристии). Основной недостаток Посланий состоит, однако, в том, что в то время как протестантизм есть, прежде всего, ересь о Церкви (или, вернее, «против» Церкви), патр. Иеремия не развивает никакого православного богословского учения о Церкви и вместо него дает учение о семи таинствах. Нет у него, в ответ на лютеро-августиновское учение о человеке, лежащее в основе лютеранского учения об оправдании, православной патристической антропологии, как и учения о благодати как о нетварной Божией силе. А между тем, как

раз здесь можно было бы найти точки соприкосновения с Лютером, который восставал против римо-католического учения о множестве тварных благодатных сил, как посредников между Богом и человеком. Вообще послания ограничиваются опровержением отдельных протестантских заблуждений без попыток понять их основные принципы. Естественно, что такого рода диалог с протестантами не мог быть плодотворен и вскоре прекратился. Тем не менее послания патр. Иеремии II являются ценными историческими памятниками состояния православной богословской мысли XIV в. на Ближнем Востоке, когда она еще не успела подпасть под сильное влияние латинской схоластики. Ценна также та твердость, с которой патр. Иеремия II отстаивает православные позиции. В этом значение его посланий. Придавать им большее значение было бы преувеличением.

Значительно больший интерес представляет собою «Исповедание Восточной, Кафолической и Апостольской Церкви» Митрофана Критопуло, будущего патриарха Александрийского, 1625 г. Оно тоже имеет в виду лютеранство и может быть охарактеризовано как первая попытка богословской оценки лютеранства с православной точки зрения. В богословском отношении это — самый выдающийся символический памятник XVII в., наиболее удачно излагающий православное учение. Это не значит, однако, что в нем нет недостатков. В нем тоже недостаточно богословского синтеза и преобладает полемика по отдельным пунктам. Вместе с тем чувствуется некоторое влияние лютеранства, хотя в основе своей Митрофан Критопуло, конечно, православный. Например, учение о Церкви у него довольно неопределенное, о грехопадении и его последствиях он учит в духе блаж. Августина (отнятие donum superadditum, остается «чистая природа»). В учении о таинствах особенно чувствуется влияние протестантизма или, во всяком случае, желание говорить на языке, для них приемлемом. Признаются только три необходимых таинства (μυστήρια) — крещение, евхаристия, покаяние, остальные именуются «таинственными священнодействиями» (μυστικαὶ τελεταί), только по «икономии» называемыми Церковью таинствами. В частности, о миропомазании упоминается только мимоходом и не как о таинстве. Нет общего учения об евхаристии, подчеркиваются больше подробности, хотя и существенные — квасной хлеб, причащение мирян под обоими видами, строгий евхаристический пост и т. д. Следуя св. Марку Ефесскому, Критопуло избегает схоластического выражения «пресуществление» (μετουσίωσις) и говорит только о «преложении» (μεταβολή). Высказывается также против поклонения Св. Дарам вне совершения Божественной литургии. Определенно отвергает латинское учение о непорочном зачатии Божией Матери. И, что, пожалуй, наиболее положительно в его Исповедании, излагает учение об искуплении, хотя и без особого в него углубления и последовательности, но в общем духе святых отцов и без латинского учения о сатисфакции.

Латинское влияние чувствуется у него зато в учении о семи степенях священства, включая и низшие степени. Любопытною чертою Исповедания Критопуло является наивный греческий патриотизм, выражающийся в подчеркивании того, что Христа распяли римляне и евреи, а не греки и что Христос «прославился», когда его пожелали видеть эллины. Зато Митрофан Критопуло решительно отвергает притязания Константинопольской патриархии на особое положение и на «примат» в Церкви и настаивает на равенстве, если не всех, то, во всяком случае, четырех восточных патриархов и на том, что только Христос — Глава Церкви, ибо смертный человек не может быть главою Церкви. Очень характерно для Критопуло смешение догматов с нравами и обычаями своей эпохи (т. е. с нравами христианских народов, греков преимущественно, под турецким владычеством в XVII в.). Так, излагая православное учение о браке, он пишет, что у православных о буду-

щем браке сговариваются между собою родители, а жених и невеста не видятся между собою и даже не должны быть знакомы друг с другом до самого брака.

Нужно сказать, что у Критопуло нет вообще учения о Предании, а только об отдельных преданиях — церковных или народных. Можно, таким образом, сказать, что Исповедание Митрофана Критопуло является очень интересным и ценным памятником греческой жизни под турецким владычеством. Как символический текст оно так же ценно, как памятник своей эпохи, в котором вероучение Православной Церкви изложено лучше и под меньшим инославным влиянием, чем в других догматических памятниках той же эпохи. Трудно все же видеть в нем безусловно авторитетный символический текст, ибо в нем, как мы видели, много недостатков и своеобразий времени и места. К тому же Исповедание Митрофана Критопуло, как и послания патр. Иеремии II, не имеет соборного, хотя бы даже поместного характера, а является его личным актом, хотя его автор и занимал самое высокое положение в Православной Церкви. Впрочем, в момент написания своего Исповедания Митрофан Критопуло был еще только иеромонахом, и само Исповедание, посланное им в протестантский университет в Гельмштадт в Германии, было там напечатано только в 1661 г.

В то время как послания патр. Иеремии II и Исповедание Митрофана Критопуло были направлены против лютеран, все другие исповедания XVII в. имеют, прежде всего, в виду кальвинистов. Поводом к их составлению было появление кальвинистского по духу «Восточного Исповедания христианской веры», анонимно изданного Константинопольским патриархом Кириллом Лукарем в Женеве по-латыни в 1629 г. и по-гречески в 1633 г. В действительной принадлежности его патриарху Лукарю не приходится сомневаться. Об этом Исповедании было правильно сказано проф. Кармирисом, что «мы имеем в нем дело не с православным исповеданием под кальвинистским влиянием, а, наоборот, с кальвинистским исповеданием под православным влиянием». И действительно, ему место скорее среди символических книг кальвинизма, о которых мы говорили выше, нежели среди православных символических памятников. Исповедание Лукаря вызвало большую смуту в Православной Церкви, особенно на греческом Ближнем Востоке и в южной России. Реакцией на него и опровержением его и были все православные исповедания и послания XVII в. Их можно определить как антикальвинистские полемические документы, использовавшие в целях своей полемики римо-католические аргументы и окрашенные в большей или меньшей степени духом латинской схоластики. Меньше всего этот латинский дух выявился в первом из антилукаревских документов — постановлении Константинопольского Собора 24 сентября 1638 г., предавшем анафеме Кирилла Лукаря и подписанном тремя патриархами и 20 митрополитами. Резкое по форме и краткое по содержанию, оно хорошо излагает православное учение о преложении Св. Даров, избегая при этом латинского термина «пресуществление». Большую известность приобрело, однако, так называемое «Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной». Составленное первоначально на латинском языке Киевским митрополитом Петром Могилой и его ближайшими сотрудниками — Исаией Козловским и Сильвестром Коссовым, одобренное в 1640 г. на Соборе в Киеве, созванном Петром Могилой, оно было послано на утверждение Константинопольскому патриарху Парфению и передано последним на рассмотрение Поместному Собору в Яссах в 1641—1642 гг. Там латинский текст был переведен на греческий разговорный язык ученым богословом Мелетием Сиригом. Он его порядочно переделал, выкинув или изменив наиболее очевидные латинские отступления от православной веры первоначального текста, как, например, о времени преложения

Св. Даров, о чистилище и т. д. Переделка эта была сделана, однако, очень поспешно, да и сам Мелетий Сириг, хотя и был убежденным противником Римско-Католической Церкви, находился, как воспитанник Падуанского университета, под латинским влиянием в богословии. Естественно, что «чистка», произведенная им в латинском тексте митр. Петра Могилы, не могла быть достаточной, и греческое Православное Исповедание, даже в таком исправленном виде, все же остается наиболее «латиномудрствующим» текстом из символических памятников XVII в. В таком переработанном виде оно было одобрено в Константинополе патриаршим письмом от 11 марта 1643 г., подписанным четырьмя восточными патриархами и 22 архиереями и посланным митр. Петру Могиле в Киев. Последний, однако, не согласился с внесенными в текст изменениями и отказался признать и опубликовать присланное ему исправленное Православное Исповедание. Вместо него он опубликовал в 1645 г. свой «Малый Катихизис», где вновь возвращается к своим латинским заблуждениям. Как бы то ни было, Православное Исповедание оставалось в Русской Церкви неизвестным вплоть до 1696 г., когда оно было переведено в Москве с греческого на церковнославянский язык при патриархе Адриане.

Обращаясь теперь к самому содержанию Православного Исповедания, можно сказать, что в основном и по существу оно, конечно, является православным символическим памятником своей эпохи и во всех спорных вопросах, разделяющих православных с римо-католиками, как, например, Filioque, папский примат, или с протестантами, как почитание свв. икон и мощей, призывание святых, таинства и т. д., оно всегда придерживается православного учения. Это вполне понятно, иначе оно было бы отвергнуто Православной Церковью, а не подписано столькими патриархами и епископами. Это не мешает ему быть ярко латинским документом по форме, а иногда и по содержанию и по духу. Следуя в своем изложении известному римо-католическому катихизису Петра Канизия, о котором мы упоминали выше, и почти буквально заимствуя у него целые страницы, особенно в нравственной своей части, Православное Исповедание всецело усваивает латинскую схоластическую терминологию, как, например, материя и форма таинства, намерение (intentio) совершающего таинство как условие его действительности, пресуществление (transsubstantiatio), аристотелевское учение о субстанции и акциденциях для объяснения пресуществления, учение о совершении таинств ex opere operato и т. д. Приведем место о пресуществлении, как пример терминологической латинщины: «Находится в Божественной Евхаристии... Сам Сын Божий по пресуществлению, так что сущность (субстанция) хлеба прелагается в сущность (субстанцию) Св. Тела Его, а сущность (субстанция) вина — в сущность (субстанцию) Честной Крови Его. Поэтому должно славить и поклоняться Св. Евхаристии подобно, как и Самому Спасителю нашему Иисусу». Последние слова о поклонении св. Евхаристии очень неясны и легко могут быть поняты в смысле римо-католического учения о поклонении Св. Дарам вне литургии. Латинским является учение Православного Исповедания о «неизгладимой печати» священства, а также учение о том, что душа человеческая каждый раз созидается особым творческим актом Божиим при зачатии человека, так называемый «креационизм». Православное Исповедание выдает это учение за единственно возможное. А между тем, у греческих отцов преобладает другая точка зрения на происхождение души, такого же взгляда держится и православное богословие. Во всяком случае в Православии учение о происхождении души не есть догмат. Неудовлетворительно изложено в Православном Исповедании учение об оправдании верою и делами с римо-католическим противопоставлением их и с «наемническим» взглядом на дела. Такой же характер наемничества и сатисфакции имеет и учение Православ-

ного Исповедания об епитимии как необходимой части исповеди. Наиболее сильно латинское влияние в нравственной части Православного Исповедания, где мы встречаемся с неизвестным в православном предании учением о так называемых «церковных заповедях», отличных от заповедей Божиих. Впрочем, и здесь в латинские формы Православное Исповедание старается вложить православное содержание. За немногими исключениями (Василий Великий, Псевдо-Дионисий, Псевдо-Афанасий, Августин), в Православном Исповедании почти полностью отсутствуют ссылки на святых отцов — характерный признак отрыва от святоотеческой традиции, чувствующегося во всем богословии этого символического памятника. Можно также сказать, что наиболее характерным для него является не присутствие в нем тех или иных неточностей или уклонений от православного богословия — в конце концов, они все же второстепенного значения, сколько отсутствие всякого богословия, скудость богословской мысли. Возьмем два примера. Всякий, знакомый с латинствующим направлением Православного Исповедания, естественно, ожидает найти в нем схоластическое учение об искуплении и крестной смерти Господа как удовлетворении («сатисфакции») гнева Божия за преступление Адама. На самом деле, однако, в Православном Исповедании его нет, по крайней мере в развитом виде, хотя оно и подразумевается во многих местах. Дело в том, что в нем нет никакого богословия искупления, все ограничивается «мозаикой» цитат из Св. Писания и несколькими несвязными между собою замечаниями. Другой пример — догмат о почитании свв. икон. В объяснении его Православное Исповедание ограничивается указанием, что почитание свв. икон не нарушает второй заповеди, ибо одно дело — поклонение ложным богам и их кумирам, что запрещено второй заповедью, а другое дело — почитание Христа, Божией Матери и святых и изображения их на иконах. Такое почитание хорошо и полезно, ибо помогает вознести ум к изображаемому первообразу. А между тем, у святых отцов — преп. Иоанна Дамаскина и преп. Феодора Студита — иконопочитание обосновано, помимо вышеуказанных аргументов, прежде всего, действительностью воплощения и вочеловечения Сына Божия и учением о Божественных образах. Сын, будучи предвечным Образом Отца, открывает Его твари. В воплощении Он принимает образ человека, созданного по образу Божию, становится настоящим человеком. Поэтому мы и изображаем Христа по человечеству, исповедуя тем действительность воплощения, веру в Сына Божия, ставшего видимым и изобразимым и открывающим нам Отца, Образом Которого Он является. Все это глубокое святоотеческое богословие отсутствует в Православном Исповедании, и никакого отношения между воплощением и иконопочитанием оно не устанавливает. Мы можем в качестве заключения сказать, что, хотя у нас нет достаточных оснований отвергать Православное Исповедание как исторический памятник, сыгравший положительную роль в деле защиты Православия от его врагов в XVII в., видеть в нем авторитетный символический текст и источник православного богословского учения мы не можем.

Почти такой же латинствующий характер имеет и другой символический памятник XVII в.— Исповедание веры Иерусалимского патриарха Досифея, более известное у нас (в соединении с другими документами) под именем «Послание патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере». Поводом к составлению этого Исповедания послужили конфессиональные споры между римо-католиками и кальвинистами во Франции. Та и другая сторона стремилась доказать, что ее вероучение разделяется восточными православными. А так как на Ближнем и Среднем Востоке интересы римо-католиков защищала Франция, а кальвинистов — Голландия, то послы этих держав в Константинополе оказывали давление на Константинопольскую патриархию

в целях добиться от нее текста исповедания веры, благоприятного для конфессии, ими представляемой, чтобы использовать его для борьбы с противником. Итак, в результате настойчивых домогательств французского посла в Константинополе графа de Nointel, настаивавшего, чтобы Православная Церковь выявила бы свое отрицательное отношение к кальвинистскому Исповеданию Кирилла Лукаря, собрался там в январе 1672 г. Поместный Собор под председательством Константинопольского патриарха Дионисия IV и с участием трех других восточных патриархов и около 40 епископов, составивший томос о вере в антикальвинистском духе. Вскоре после этого, в марте того же года, участник Константинопольского Собора — Иерусалимский патриарх Досифей — продолжил антикальвинистскую акцию этого Собора: воспользовавшись обстоятельством прибытия в Иерусалим архиереев и духовенства, съехавшегося туда на празднества освящения храма Рождества Христова в Вифлееме, представил на одобрение собравшихся составленное им Исповедание веры. Они одобрили его своими подписями 16 марта 1672 г. и включили в свое соборное постановление, осуждающее кальвинизм. Документ этот был отправлен в Константинополь французскому послу. Подписан он 69 присутствовавшими, из них всего восемь архиереев с патр. Досифеем во главе (между прочим, среди подписавшихся — архимандрит Иоасаф, представитель царя Алексея Михайловича, прибывший на праздник). Все эти документы (постановление Константинопольского Собора 1672 г., Исповедание Досифея и его одобрение в Вифлееме) именуются иногда Деяниями Вифлеемского Собора 1672 г., хотя, как мы видим, никакого настоящего собора в Вифлееме не было, а было богослужебное собрание небольшого числа архиереев Иерусалимской патриархии. Константинопольский Собор января 1672 г. тоже не может придать церковной авторитетности Исповеданию патр. Досифея, так как он собрался до его составления, как мы видели. Более широкое церковное признание получило, однако, Исповедание Досифея пятьдесят лет спустя, когда оно было одобрено на Константинопольском Соборе 1725 г. четырьмя восточными патриархами с Константинопольским патр. Иеремией III во главе, включено во второй ответ английским нон-юрорам и послано им через посредство Св. Синода Русской Церкви. По этой причине Исповедание Досифея (и сопровождающие его документы) часто называется у нас Исповеданием или даже Посланием четырех восточных патриархов.

Из всех этих документов остановимся только на Исповедании Досифея, как на представляющем наибольший богословский интерес. Оно, как известно, является ответом на Исповедание Кирилла Лукаря и следует точно, можно сказать, «рабски», за его текстом, в том же порядке и по тем же пунктам противопоставляя православное учение его высказываниям. Этим, конечно, связывается свобода изложения и обусловливается неполнота Исповедания Досифея, этим объясняется отчасти и то, что это Исповедание (в первом своем издании, во всяком случае) направлено исключительно против кальвинистов и совершенно не говорит о римо-католических заблуждениях. У читателя создается впечатление, что еретики — кальвинисты (о них патриарх Досифей пишет в не «экуменических» выражениях) восстали и отделились не от Римско-Католической Церкви, а от Православной и что вообще существуют только православные и протестанты, а римо-католиков не существует или же их учение вполне совпадает с православным. В общем и целом Исповедание Досифея, как и Исповедание Восточной Церкви (Петра Могилы), излагает, конечно, православное учение, иначе и оно не могло было быть утвержденным четырьмя восточными патриархами, но выражает его в заимствованных у латинян формах и со многими уклонениями от православного предания в подробностях. Так, оно, вслед за латинской схоластикой, учит о различных видах благодати — благодать

предваряющая (gratia praeveniens), особая (specialis), содействующая (cooperativa). Такое различение чуждо святоотеческому преданию. Латинская терминология особенно часто встречается в учении об Евхаристии. Можно сказать, что здесь Досифей даже превосходит Петра Могилу в своем увлечении латинщиной. Вот характерный пример: «После освящения хлеба и вина более не остается сущность (субстанция) хлеба и вина, но само Тело и Кровь Господа под видом и образом хлеба и вина, или, что то же, в акциденциях хлеба и вина». По римо-католическому образцу таинство миропомазания называется словом βεβαίωσις — буквальный перевод на греческий термина confirmatio. Римо-католический характер имеет учение Исповедания и о неизгладимости священства, о разделении Церкви на небесную и воинствующую, так же как и различение между «рабским» (δουλική) поклонением святым и «сверхрабским» (ὑπερδουλική) поклонением Божией Матери. Не делает Досифей никакого различия между каноническими и второканоническими книгами Ветхого Завета, что тоже не соответствует православному преданию и заимствовано у римо-католиков. Богословское учение об искуплении, как и в Православном Исповедании, совершенно не развито, почти отсутствует, все ограничивается немногими текстами, так что трудно понять, каких убеждений придерживается здесь Досифей. Вероятно, он считал вопрос об искуплении выходящим из рамок антикальвинистской полемики и не счел нужным на нем останавливаться. Но что особенно «коробит» православное чувство в Исповедании Досифея, это — запрещение мирянам читать Св. Писание, особенно Ветхий Завет. В защиту этого запрещения Досифей ссылается на опыт Церкви, якобы убедившейся во вреде, происходящем от чтения Св. Писания мирянами, и пытается оправдать его утверждением, что, как сказано в самом Писании, спасение от «слышания слова Божия», а не от его чтения. Излишне говорить, что «опыт», о котором здесь идет речь, есть «опыт» Римско-Католической, а не Православной Церкви. Там он понятен, ибо церковный строй, да и учение Римско-Католической Церкви действительно не находятся в согласии с Писанием, и миряне не должны этого знать, но в Православии это не так, ему нечего бояться Св. Писания. Не говорим о том, что этот «опыт» запрещения чтения Св. Писания оказался очень неудачным и был одной из причин, вызвавших отпадение от Римско-Католической Церкви протестантов. А ссылка на то, что спасение не от чтения, а от «слушания»,— не что иное, как софизм. Во всяком случае, нигде в святоотеческом предании и постановлениях Древней Церкви нельзя встретить каких-либо указаний о вреде чтения слова Божия. Интересно отметить, что в русском переводе Исповедания Досифея, сделанном в 1838 г. митрополитом Филаретом, место о запрещении мирянам читать Библию выпущено.

Да и сам патр. Досифей осознал и открыто признал со временем недостатки своего Исповедания и в третьем его издании (Яссы, 1690 г.) сделал в нем ряд изменений и дополнений, направленных против римо-католиков, о которых он в первоначальном своем тексте, как мы уже сказали, ничего не говорит. Так, он изменил статью 18, где развивалось учение, близкое к римскому учению о чистилище, высказался, правда косвенно, против учения о папе как главе Церкви («смертный человек не может быть вечной главой Церкви» — ст. 10), добавил к первоначальному тексту запрещение «прибавлять или убавлять что-либо к тексту Символа веры» и т. д. Все это, несомненно, улучшает первоначальную редакцию Исповедания. Но вместе с тем превращает ее в только личный документ, так как на «Соборе» в Вифлееме был одобрен еще не исправленный его текст. Правда, восточные патриархи в 1723 г. одобрили исправленный текст, но тут же, в сопроводительном письме к англиканам, ссылаются на парижское издание Исповедания 1672 г., т. е. на еще не исправленный текст. Все это ограничивает значение Исповедания

Досифея как соборного документа. А его многочисленные богословские недочеты, равно как и случайный характер его возникновения, побуждают смотреть на него более как на исторический памятник XVII в. символического содержания, нежели как на авторитетный и обязательный символический текст непреходящего значения.

Мы не будем останавливаться подробно на других символических текстах, изданных в XVIII—XIX вв. восточными патриархами и их синодами. В отличие от документов XVII в. они направлены, главным образом, против римо-католиков, хотя некоторые из них имеют в виду протестантов. Отметим главнейшие из них: а) Окружное послание патриархов Иеремии III Константинопольского, Афанасия III Антиохийского, Хрисанфа Иерусалимского и семи архиереев Константинопольского Синода к христианам Антиохии против римо-католиков и униатской пропаганды, 1722 г.; б) Исповедание веры Константинопольского Синода 1727 г. под председательством патриарха Паисия II Константинопольского с участием Сильвестра, патриарха Антиохийского, и Хрисанфа Иерусалимского и 11 архиереев Константинопольского Синода. Направлено тоже против римо-католиков. Автором этого, как и предыдущего, документа является Иерусалимский патриарх Хрисанф; в) Окружное послание патриарха Константинопольского Григория VI, Иерусалимского Афанасия и 17 архиереев Константинопольского синода против протестантов, 1838 г.; г) Окружное послание тех же лиц против латинских новшеств, 1838 г.; д) Ответ папе Пию IX в 1848 г. четырех патриархов: Анфима VI Константинопольского, Иерофея II Александрийского, Мефодия Антиохийского и Кирилла II Иерусалимского, утвержденный Синодами Константинопольской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей (29 подписей архиереев); е) Ответ папе Льву XIII в августе 1895 г. патриарха Константинопольского Анфима и 12 архиереев его Синода. Все эти послания являются ценными свидетельствами постоянства веры Православной Церкви в трудную для нее эпоху турецкого владычества, важными историческими документами борьбы ее против агрессии Рима в первую очередь. Написанные по конкретным случаям, они обыкновенно имеют не систематически богословский, а народно-миссионерский, апологетический характер. Они не дают общего обзора православного вероучения в отличие его от римо-католицизма или протестантизма, но ограничиваются рассмотрением, иногда более полным, иногда частичным, существующих между ними отдельных разногласий. Существенное тут не всегда различается от второстепенного, богословская и историческая аргументация не всегда на одинаковой высоте, что объясняется обстоятельствами времени. Но в общем они хорошо защищают православную веру. Вот какие указываются в Послании 1895 г. римо-католические уклонения от древней веры: Filioque, примат и непогрешимость папы, крещение через окропление, опресноки, отсутствие эпиклезиса, причащение мирян под одним видом, чистилище, сверхдолжные заслуги, полное блаженство праведников до всеобщего воскресения, непорочное зачатие Божией Матери. Все эти послания, принятые в лучшем случае четырьмя восточными патриархами, даже с участием их синодов, как это было в 1848 г., одной Константинопольской Церковью в большинстве случаев, без участия Русской Церкви и других автокефальных Церквей, не обладают сами по себе общецерковным авторитетом, в качестве точных и полных изложений православного вероучения, но пользуются общим уважением, как исторические памятники догматического характера.

V

Общей чертой всех этих исповеданий веры и посланий XVI—XIX вв. было, как мы видели, то, что они были составлены восточными патри-

архами без участия Русской Церкви (Православное Исповедание не составляет исключения, ибо автор ее — Петр Могила — был митрополитом не Русской, а Константинопольской Церкви, да и текст Исповедания был изменен, правда, к лучшему, греками без ведома его). Тем не менее они не оспаривались в Русской Церкви, а некоторые из них получили в ней и русском богословии особое значение, так что их стали даже иногда называть «символическими книгами». Это, прежде всего,— Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной и Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (Исповедание Досифея). К этим двум памятникам стали прибавлять, в качестве третьей символической книги, Пространный Катихизис митрополита Филарета. Таково было убеждение митрополита Макария (Булгакова). «Постоянным *руководством,— пишет* он,— при подробнейшем изложении догматов в православно-догматическом богословии должно признавать:

1) Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной,

2) Послание восточных патриархов о православной вере и

3) Пространный христианский Катихизис».

И в другом месте: «Православное Исповедание поистине составляет эпоху в... истории (православного богословия). Доселе сыны Церкви Восточной не имели особой символической книги, в которой бы могли находить для себя подробнейшее руководство, данное от имени самой Церкви, руководство в деле веры. Православное Исповедание Петра Могилы... явилось первою символическою книгою Восточной Церкви. Здесь в первый раз изложены все догматы от ее имени в возможной точности... Здесь, следовательно, дано подробнейшее и вместе надежнейшее руководство в деле веры, как всем православным, так, в частности, и православным богословам при обстоятельном раскрытии догматов». Профессор П. П. Пономарев также выделяет эти три памятника из других символических текстов, хотя и высказывается о них значительно более осторожно, чем митр. Макарий. Ссылаясь на то, что Св. Синод одобрил их в качестве «руководства», но «не именует открыто символическими книгами», Пономарев пишет в своей статье в Богословской энциклопедии, что, «выдерживая строго характер воззрения Св. Синода, следует на означенные памятники смотреть именно как на руководство к приобретению богословского познания, а пользуясь выражением ученых,— называть символическими книгами, но только в относительном, а не абсолютном смысле слова» и при этом «под непременным условием точного согласия их по содержанию с древневселенским учением». Но и с таким ограниченным выделением согласиться трудно. Относительно Православного Исповедания и Исповедания Досифея не будем повторять, что уже было сказано нами о их содержании, достоинствах и недостатках. Критерия сравнения с «древневселенским учением» они во всяком случае не выдерживают ни в смысле точности, ни в смысле уровня богословской мысли. Многие символические текстые эпохи после Вселенских Соборов несравненно ценнее их. Да и «приятие» их Русской Церковью относительное и сравнительно позднее. Правда, Православное Исповедание было издано в Москве в 1696 г. при патр. Адриане и на него, как и на Исповедание Досифея, ссылается Духовный регламент Петра Великого в 1722 г. Трудно, однако, придавать церковное значение свидетельству Духовного регламента, ибо он сам нуждается в свидетельстве о православии и церковности. Как бы то ни было, оба Исповедания не пользовались почти никаким влиянием в русском богословии до 30—40-х годов XIX в., т. е. до эпохи обер-прокурора Св. Синода графа Протасова. Воспитанник иезуитов и находившийся под латинским влиянием, Протасов желал ввести в Русской Церкви порядки по римскому образцу.

Ему хотелось, чтобы в области богословия у нас существовали обязательные подробные руководства, как это имеется в Римской Церкви. С этой целью он и начал выдвигать идею об авторитетности «символических книг» — Православного Исповедания Петра Могилы и Исповедания Досифея, тем более, что их латинообразное обличие было близко его сердцу. Как бы то ни было, как правильно отмечает Пономарев, «особенное внимание Русской Церкви к Православному Исповеданию выпадает на 30—40-е годы XIX столетия, с какого времени собственно начинается и специальная трактация его на Руси в трудах русских ученых богословов (правда, не во всех)», как мы это увидим. В 1837 г. решением Синода Православное Исповедание переводится на русский язык. В следующем 1838 году тем же решением переводится и Исповедание Досифея, и с тех пор начинается их широкое и обязательное распространение в духовной школе и богословии.

Что касается Катихизиса Филарета, мы, конечно, не можем дать здесь подробный богословский разбор этой книги. Скажем только, что по своему богословскому уровню он, несомненно, выше Православного Исповедания и Исповедания Досифея, на которые он ссылается в последней своей, «протасовской» переработке. Как известно, текст Катихизиса, изданного в 1823—1824 гг., дважды подвергался изменениям. В издании 1827—1828 гг., когда, впрочем, дело ограничилось заменой библейских и святоотеческих цитат на русском языке церковнославянскими, и 1839 г., когда были произведены более существенные изменения в тексте по настоянию обер-прокурора Протасова в сотрудничестве с митрополитом Серафимом (Глаголевским) и другими членами Св. Синода. Нужно сказать, что «исправление» Катихизиса в духе его большей латинизации и согласования с Исповеданиями Петра Могилы и Досифея не всегда было удачным. Так, в этом издании к слову «прелагаются» (о Св. Дарах) было добавлено «или пресуществляются». Правда, вслед за тем слово «пресуществление» объясняется, с ссылкою на Исповедание Досифея, в православном духе в смысле непостижимого и действительного преложения, тем не менее можно только жалеть о внесении в Катихизис этого чуждого православному преданию схоластического термина. Еще более неудовлетворительно для православного сознания изложено учение об искуплении в понятиях «бесконечной цены и достоинства» крестной Жертвы и «совершенного удовлетворения правосудия Божия». Все же во всем следовать Исповеданию Петра Могилы митр. Филарет отказался и, несмотря на оказываемое на него давление, не включил в свой Катихизис встречаемого, как мы видели, в Православном Исповедании латинского учения о так называемых «церковных заповедях». В общем, при всех своих недостатках, Катихизис Филарета является выдающимся по ясности изложения памятником русского богословия, но выделять его из множества других символических текстов и возводить в степень «символической книги» было бы неправильно. Ибо, как мы видели, в нем имеются недостатки, да и сам Св. Синод в своем одобрении Катихизиса не называет его «символическою книгою», а ограничивается рекомендацией его в качестве «руководства». К тому же авторитет и значение Катихизиса Филарета ограничивается Русской Православной Церковью. Вне ее, особенно у греков, он мало известен. На него нельзя смотреть как на символический памятник общеправославного значения.

VI

Характерной чертой русского богословия второй половины XIX — начала XX в. является его стремление освободиться от западных инославных влияний — будь то влияние немецкого протестантизма или путы латинской схоластики. Это направление боролось, прежде всего,

против латино-протестантского учения об искуплении как удовлетворении величия Божия, оскорбленного грехопадением Адама, против внешнеюридического понимания спасения и стремилось противопоставить ему святоотеческое учение. Непосредственно течение это было направлено против «Православно-догматического богословия» митр. Макария, где такое понимание искупления нашло свое классическое в русской богословской литературе выражение. Косвенно оно затрагивало и Катихизис Филарета и, в гораздо большей степени, оба символических памятника XVII в.— Православное Исповедание Петра Могилы и Исповедание веры Досифея. Хотя сатисфакционно-юридическое понимание искупления в них, как мы видели, богословски не развито, в обоих символических памятниках справедливо усматривали яркое проявление латинствующего духа, ответственное в конечном итоге за богословие Макария. Для характеристики этого антилатинского направления в нашем богословии достаточно указать на такие произведения, как «Православное учение о спасении» архимандрита, будущего патриарха, Сергия (Страгородского), сходные по духу богословские статьи митр. Антония (Храповицкого) или известная книга иеромонаха Тарасия (Курганского) «Великороссийское и малороссийское богословие XVI—XVII вв.». Ценную критику нашего школьного богословия, сложившегося на «символических книгах» и на догматике Макария, можно найти в интересных возражениях проф. А. И. Введенского на диспуте 9 апреля 1904 г. в Московской духовной академии при защите прот. Н. Малиновским своей магистерской диссертации «Православное Догматическое богословие», чч. I и II, опубликованных в «Богословском вестнике» под заглавием «К вопросу о методологической реформе православной догматики». Но в наиболее яркой форме это восстание против «Макария» (и тем самым против Исповеданий XVII в.) выражено в интересной, хотя и односторонней, речи архимандрита, в будущем архиепископа, Илариона (Троицкого), произнесенной 12 сентября 1915 г. в Московской духовной академии на тему «Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия». Отметив, что наша критика римо-католицизма носила обычно частичный характер (это замечание вполне применимо к богословской манере символических памятников XVII в.), архиеп. Иларион говорит: «Католических ересей насчитывали целые десятки, но не указывали основного пагубного заблуждения латинства». И далее он обрушивается на основные сотириологические положения схоластического богословия: «В схоластическом учении о спасении, прежде всего, должны быть снесены до основания два форта, два понятия: удовлетворение и заслуга. Эти два понятия должны быть выброшены из богословия без остатка, навсегда и окончательно». И заканчивает следующим пламенным призывом: «На борьбу с этим-то вредным латино-немецким засилием и его печальными плодами в нашем богословии и я считаю своим нравственным долгом вас призвать».

Конечно, не всё в критике «макариевского» богословия было одинаково удачно. Так, например, митр. Антоний в своей книге «Догмат искупления», со своим «нравственным» толкованием догматов, фактически отрицает искупительное значение крестной смерти Христа, в рамках его богословия она излишня и ее место занимает гефсиманская молитва. А архиепископ Иларион отождествляет все искупительное и спасительное дело Христово с одним воплощением и в своей речи буквально ничего не говорит о крестной смерти Христовой. Он хочет обосновать свое богословие на церковных песнопениях, но цитирует только песнопения Рождества, Богоявления, Благовещения, совершенно игнорируя тексты Страстной седмицы, праздников Креста и даже Св. Пасхи, так что в его концепции нет места не только для крестной смерти, но и для Воскресения Христова, а только для Его Рождества и Воплощения.

Вообще реакции русской богословской мысли конца XIX — начала XX века не хватало подлинного знания патристического предания в его полноте, положительного раскрытия на его основе догматов Православия. Отсюда ее односторонности и недостатки. Всё же схоластико-латинские богословские схемы были осознаны богословами этого времени как несоответствующие церковному пониманию и как неадекватные и неполноценные формы выражения православного вероучения. И тем самым приятию Исповеданий XVII в. в качестве «символических книг» или обязательного руководства в богословии был нанесен решительный удар.

Вопрос о существовании в Православной Церкви «символических книг», выражающих ее вероучение, имеющих обязательное общецерковное значение и равных или подобных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов, не раз обсуждался в православном богословии нового времени — как русском, так и греческом. Взгляды некоторых русских богословов мы уже приводили. Добавим, что к сторонникам символических книг и защитникам их авторитетности можно причислить еще проф. А. Тихомирова, прот. И. Янышева, Е. Попова, И. Соколова, а также известного сербского канониста епископа Никодима (Милаш). Среди отрицающих самое существование символических книг в Православии укажем на проф. Н. Глубоковского. «По существу в Православии,— пишет он,— нет символических книг в техническом смысле слова. Все разговоры о них крайне условны и соответствуют лишь западным вероисповедным схемам, в противоречии с природой и историей Православия Оно считает себя правильным и подлинным учением Христа во всей его первоначальности и неповрежденности; но тогда какое же особое, отличительное учение может оно иметь, кроме учения Евангелия Христова? Сама Православная Церковь, вплоть до нынешнего времени, не употребляет каких-либо особых «символических книг», удовлетворяясь общими традиционными памятниками, имеющими вероопределительный характер». Не признаёт авторитетности «символических книг» и современный нам русский богослов проф.-прот. Георгий Флоровский. «Так называемые «символические книги» Православной Церкви не обладают обязывающим авторитетом,— пишет он,— как бы часто ими ни пользовались отдельные богословы в разное время. Авторитетность их относительна и производна. И, во всяком случае, они авторитетны не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они согласны с непрерывным преданием Церкви». Особых «символических книг» нового периода Православная Церковь, по мнению прот. Г. Флоровского, не может иметь, ибо она не какая-нибудь новая и особая Церковь, а тождественна Древней Церкви.

В греческом богословии также можно отметить все возрастающую тенденцию к оспариванию авторитетности и обязательности символических текстов XVII века. Так, если богослов конца XIX века З. Росис признавал за ними авторитет, почти равный решениям Вселенских Соборов, то известный и пользовавшийся в свое время большим влиянием проф. Х. Андрутсос (1935 г.) относился к ним более сдержанно и придавал им только вспомогательное значение. «В качестве второстепенных источников,— пишет он в своей «Догматике Православной Восточной Церкви»,— могут служить (для православного богословия) все вероизложения, составленные на Поместных Соборах, поскольку они согласуются с церковным учением. Таковыми являются так называемые символические книги, написанные по поводу кальвинистующего Исповедания Лукаря, среди которых преимущественное место принадлежит Исповеданиям Могилы и Досифея». Современные греческие богословы идут еще далее. Проф. П. Трембелас в своей «Догматике Православной Кафолической Церкви» избегает уже слова «символические книги», а говорит только о символических текстах, за которыми признаёт значение преимущественно исторических памятников. «Сколь ни ниже (эти

символические тексты) по авторитету Вселенских Соборов, они не перестают, однако, быть ценными вспомогательными средствами для составления православной догматики, потому что они выражают сознание Православной Кафолической Церкви в эпоху их издания». Проф. И. Кармирис более определенно отвергает существование в Православной Церкви «символических книг», равных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов. Он называет их «простыми символическими текстами» и пишет, что «условно называемые, по чужеродному подражанию, символические книги Православной Церкви, естественно, лишены, как не происходящие от Вселенских Соборов, абсолютного, вечного, вселенского и обязательного авторитета символа веры и обладают только относительным, временным, поместным, а не вселенским авторитетом и, с этой точки зрения, могут быть характеризованы, как обыкновенные и имеющие недостатки православные вероизложения, выражающие дух эпохи, когда они были составлены, и удостоверяющие непрерывное во все века продолжение и тождество православной веры».

Интересно отметить, что обсуждение вопроса о символических книгах в Православной Церкви вышло за пределы православных церковных кругов и заинтересовало западную богословскую науку. Имеем в виду любопытный спор между двумя протестантскими учеными — Вильгельмом Гассом и Фердинандом Каттенбушем. Гасс в своем труде «Символика Греческой Церкви» основывал изложение ее вероучения на «символических книгах» XVII в., в частности, Исповеданиях Петра Могилы и Досифея. Такой метод был отвергнут Каттенбушем в своей критике книги Гасса. Каттенбуш утверждал, что особой Греческой Церкви не существует, а что существует Православная Восточная Церковь и что выражение ее учения нужно искать не у Петра Могилы и Досифея, а у великих отцов IV—V вв., когда формировалась специфически греческая традиция в богословии и богослужении. Гасс возражал, что древние отцы принадлежат всей Церкви, а не одной Греческой. Поэтому для «спасения» вероучения Греческой Церкви нужно опираться на ей одной принадлежащие памятники, т. е. Исповедания XVII века. Гасс был, конечно, прав в своем утверждении, что древние отцы принадлежат всей Церкви, но он не понимал и не замечал, что современная Православная Церковь есть продолжение Древней, вернее, она есть сама Древняя Церковь в настоящем, а не особая новая. Поэтому великие отцы древности могут лучше выражать ее веру, чем Петр Могила, Мелетий Сириг или Досифей.

VII

Попытаемся теперь, при свете всего вышесказанного, ответить на вопросы составителей программы Предсобора с их предложением распределить все символические тексты в Православной Церкви на три категории:

а) авторитетные тексты;

б) тексты, имеющие относительный авторитет;

в) тексты, имеющие вспомогательный авторитет.

Прежде всего, нам представляется, что в такой трехстепенной классификации с ее разделением на «относительный» и «вспомогательный» авторитет заключается нечто схоластическое, излишне систематическое, желание всё распределить по параграфам и категориям. Не думаем, что с православной точки зрения представляется возможным и даже желательным подробное и строгое проведение в жизнь такого принципа в области богословия. Да и сам вопрос об авторитете и авторитетности в Православии очень сложен и ставится в нем иначе, чем в римо-католичестве или протестантстве. Не будем, однако, углубляться в него, это увело бы нас далеко от непосредственной темы нашего доклада... Нам

представляется неоспоримым, что в Православной Церкви имеются тексты несомненной авторитетности и непреходящего значения. Таково, бесспорно, Священное Писание Ветхого и Нового Завета, хотя и здесь можно делать некоторое различие в смысле авторитетности между Новым и Ветхим Заветом, с одной стороны, между каноническими и другими книгами Ветхого Завета, с другой. Таковы и догматические постановления семи Вселенских Соборов и утвержденный на них Никео-Константинопольский Символ веры. Трудно, однако, согласиться с мнением проф. Кармириса, который называет их равными по авторитету и по чести со Св. Писанием, «как содержащие в себе Священное Предание, которое вместе со Св. Писанием составляет два равноавторитетных и одинаково стоящих (ἰσοστάσους) источника православной веры». Не потому, что мы хотели в чем-либо умалить значение Символа веры или догматических определений Вселенских Соборов, а потому, что здесь делается сравнение и отождествление по достоинству между двумя сторонами одного и того же первичного явления, т. е. Божественного Откровения, а именно — его выявлением и запечатлением в Писании и догматическими памятниками Церкви, богословски осмысливающими силою Духа Святого это Откровение и дающими ключ к разумению Писаний. Неприемлемо и римо-католическое учение о «двух источниках веры», Писании и Предании,— печальное наследие Тридентского Собора, от которого современное римо-католическое богословие пытается само освободиться. Как хорошо говорит митр. Филарет в своем Катихизисе, Предание есть не источник, а первоначальный способ распространения Откровения, сохраняющий свое значение и для настоящего времени «для руководства к правильному разумению Священного Писания, для правильного совершения таинств и для соблюдения священных обрядов в чистоте первоначального их установления». Наконец, при всей незыблемости и обязательности решений Вселенских Соборов как голоса Церкви, выражающей на них свою веру и сознание, исторические обстоятельства и церковная польза могут поставить вопрос о возможности дальнейших разъяснений или даже иных формулировок некоторых догматических вопросов, решенных на Вселенских Соборах, как это мы видим в современных переговорах с так называемыми «монофизитами», конечно, однако, не в смысле отказа от прежних постановлений. Впрочем, все это — всецело компетенция будущего Вселенского Собора. В смысле богословской законченности и церковной незыблемости можно также различать Халкидонский орос о двух природах во Христе и допустимость прибавки Filioque к Символу. Нет никакого соборного постановления, что Халкидонский орос является окончательным и не подлежащим дальнейшему развитию или истолкованию. И на самом деле, на Пятом и Шестом Соборах Халкидонское постановление было продолжено и истолковано. Наоборот, текст Символа веры признан окончательным и всякое добавление к нему объявлено недопустимым на двух Соборах — Третьем, Ефесском, и на Восьмом, каким можно считать Константинопольский собор 879—880 гг. Вот почему соглашение с монофизитами на предстоящем Вселенском Соборе представляется, по-человечески говоря, более достижимым, чем с римокатоликами.

В смысле авторитетности, наряду с Никео-Константинопольским Символом веры и догматическими постановлениями семи Вселенских Соборов, включая и догматические постановления Поместных Соборов, утвержденных на Пято-Шестом Трулльском Соборе, можно поставить только постановления Константинопольского Собора 879—880 гг., который на грядущем Вселенском Соборе должен быть провозглашен Восьмым Вселенским, так что грядущий Вселенский Собор будет по счету Девятым. К этим постановлениям следует приравнять на грядущем Вселенском Соборе постановления Константинопольских Соборов

1341—1351 гг. о Божией сущности и Ее действиях, о нетварности и благодати и о видении Божественного Света. Особенным значением среди богословских документов этих Соборов обладает Исповедание веры св. Григория Паламы на Соборе 1351 г., кратко, ясно, точно и глубоко выражающее церковную веру не только по вопросам, непосредственно рассмотренным на Соборе, но и по всем основным богословским вопросам, в том числе и об исхождении Святого Духа. Такой же общецерковный характер должен быть признан и за Исповеданием веры св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе, где устами св. Марка говорила вся Святая Церковь, само Православие. Можно к ним причислить и постановление Константинопольского Собора 1156—1157 гг. об Евхаристии как о жертве (а не только воспоминании), приносимой Христом по человечеству всей Св. Троице.

На этом приблизительно ограничиваются авторитетные тексты в Православной Церкви. К ним нельзя причислить так называемый Апостольский Символ, как местно-западный по происхождению, неизвестный Вселенским Соборам и недостаточный по содержанию. Нельзя также придавать авторитетный характер Символу св. Григория Неокесарийского — ценному историческому памятнику, но чисто личному, не общецерковному документу. Никео-Константинопольский Символ превзошел все эти символы по форме и содержанию и никакой другой символ не должен оспаривать его единственность в Церкви. Псевдо-Афанасиевский Символ, как тоже неизвестный Древней Церкви и как отражающий августиновскую триадологию и содержащий в своем латинском оригинале (хотя, может быть, и не изначала) учение об исхождении Святого Духа a Patre et Filio, подавно не может рассматриваться как авторитетный символический текст, и его следовало бы вообще исключить из церковных книг.

Исповедания веры и догматические постановления Поместных Соборов, патриаршие послания и высказывания церковных деятелей от XV в. и до наших дней не могут быть рассматриваемы как авторитетные и обязательные символические памятники и приравниваться к постановлениям Вселенских Соборов, как не имеющие общецерковного характера по своему происхождению, как обычно невысокие по уровню богословской мысли, а часто и отрывающиеся от святоотеческого и литургического предания и как носящие следы формального, а иногда и существенного влияния римо-католического богословия. Они сохраняют свое значение только как исторические свидетельства церковного и богословского самосознания и его постоянства в главном на протяжении церковной истории. В этом смысле они заслуживают всяческого уважения и изучения. Тем более, что в основном они всегда были верны православной вере, хотя и не особенно удачно облекали ее в инославные «одеяния». Авторитет их поэтому второстепенный, или вспомогательный, как выражается программа Предсобора.

Вышесказанное особенно применимо к двум символическим памятникам XVII в., приобретшим особенную известность в Русской Православной Церкви,— Православному Исповеданию Петра Могилы и Исповеданию веры патриарха Досифея (так называемому Посланию четырех патриархов). Выше их по богословскому уровню Исповедание веры Митрофана Критопуло, хотя оно и не соборный документ и имеет свои недостатки. Выше их и третья «символическая книга», как выражаются некоторые русские богословы, Пространный Катихизис митроп. Филарета. Однако, при многих своих достоинствах, и он не без недостатков, и известность его, по историческим условиям, ограничивается одной Русской Церковью. Нет достаточных причин, чтобы возвысить его до авторитетности всеобщеобязательного символического текста.

К символическим памятникам можно прибавить богословские постановления Большого Московского Собора 1666—1667 гг., с участием

Александрийского патриарха Паисия и Антиохийского Макария, о неизобразимости Бога Отца на иконах и т. д., а также постановление Константинопольского Собора 1872 г., осудившего филетизм как ересь против единства Церкви. Мы говорим о том и другом соборе только в их догматической части, независимо от осуждения старообрядцев и болгар, имевшего только историческое значение. Таковы же церковные памятники и архиерейские исповедания веры при епископских хиротониях, формулы отречения от лжеучений и исповедания веры при принятии в Православие еретиков или иноверцев. Трудности здесь состоят в том, что все эти формулы и исповедания часто менялись в истории Церкви и нет здесь единства практики между Поместными Церквами. Все эти вопросы требуют тщательного изучения. Церковь на будущем Вселенском Соборе оценит по достоинству все эти постановления и исповедания, примет или отвергнет, если что нужно, и выскажется об их церковной авторитетности. Как исторические памятники церковного предания и богословской мысли, они имеют свою ценность и значение и сейчас.

Не надо забывать, что православное вероучение выражается не только в официальных документах, символах веры, исповеданиях и соборных постановлениях, но и в церковном богослужении — в Божественной литургии прежде всего, в церковных песнопениях богослужебного круга затем. Можно без преувеличения сказать, что анафора литургий св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста по своей богословско-догматической авторитетности нисколько не уступает догматическим постановлениям Вселенских Соборов. Особенно это верно об анафоре св. Василия Великого, где все основные моменты христианского учения: творение, грехопадение, воплощение, воскресение, спасение, конечные судьбы человека — выражены так полно, ярко и глубоко. Да и тройческое богословие раскрыто в ней с той же силою. И все это богословие есть плод и выражение соборной евхаристической молитвы, источника и корня нашей веры. Церковные песнопения, выбранные Церковью из творений святых отцов, тоже являются плодом и выражением общецерковной молитвы и ценными памятниками веры. Можно сказать, что они отражают православное вероучение более подлинно и глубоко, чем все схоластические исповедания веры XVII в.

Нужно также всегда сознавать, что вера наша выражается, толкуется и формулируется в творениях святых отцов в их целом. Только на основании их творений можем мы правильно понимать постановления Вселенских Соборов, из них вытекающие и ими объяснимые. Конечно, Церковь никогда не догматизировала творения святых отцов, не следовала за их отдельными богословскими мнениями, не замыкала ими развитие богословской мысли. Тем не менее Вселенские Соборы начинали свои догматические постановления словами «Последуя святым отцам», выражая тем свое убеждение, что верность им по духу есть основной признак православного богословия. При свете святоотеческого предания, верности ему не по букве, но по духу должны мы оценивать все символические памятники и тексты послесоборной эпохи и определять степень их авторитетности. Никакой абсолютный критерий здесь, впрочем, невозможен, да и не нужен.

СОСТАВЛЕНИЕ И ИЗДАНИЕ ЕДИНОГО ПРАВОСЛАВНОГО ИСПОВЕДАНИЯ ВЕРЫ

Вопрос о составлении и издании *единого* православного исповедания веры является для Православия несколько новым, по крайней мере, если мы будем подчеркивать слово «единого», как это было, по-видимому, в мысли составителей программы Предсобора. В прошлом, конечно, в послесоборную эпоху, мы имеем немало исповеданий веры. Среди

них отметим, прежде всего, Исповедание веры св. Григория Паламы на Константинопольском Соборе 1351 г. и св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439—1440 гг. Пользуется известностью также Исповедание веры Константинопольского патриарха Геннадия Схолария, представленное им по завоевании Константинополя султану Магомету II. Имеющее ограниченную цель — сделать христианскую веру более понятной магометанам, оно не отличается догматическою точностью и лишено богословского интереса. В послевизантийское время мы также имеем ряд исповеданий веры. Среди них наиболее известны исповедания веры (будущего) патриарха Александрийского Митрофана Критопуло (1625 г.), митрополита Петра Могилы (1640—1643 гг.), патриарха Досифея (1672 г.), Константинопольского Собора 1727 г., составленное Иерусалимским патриархом Хрисанфом. Все эти исповедания веры, составленные по конкретным случаям и в ответ на определенные богословские проблемы, не притязали, однако, быть едиными и всеобъемлющими и могущими заменить все другие. Конечно, не может быть принципиальных возражений против возможности составления и в наше время нового Исповедания веры частного и даже общего характера и одобрения его на будущем Вселенском Соборе. Церковь сохраняет и в наше время все свои благодатные дары. Дух Святой содействует ей и сейчас формулировать свое учение и избегать при этом впадать в заблуждение. Вопрос идет, однако, не о принципиальной возможности, а с целесообразности и необходимости издания в наше время такого Исповедания веры общего характера и о практической осуществимости такого начинания.

Прежде всего, нужно сказать, что «единые», то есть, так сказать, общие и всеобъемлющие исповедания веры более свойственны римокатоличеству и протестантству, нежели Православию. Как новые во многих отношениях вероисповедания, отличные от веры и учения Древней Церкви, оба эти вероисповедания — трудно сказать, какое больше — имеют потребность и жизненную необходимость в целях самосохранения формулировать свое новое вероучение в более или менее подробных исповеданиях веры. Отсюда возникли символические книги в римо-католичестве и протестантстве. В другом положении находится Православная Кафолическая Церковь. Она не только верное продолжение Древней Церкви, она есть сама Древняя Церковь в настоящее время, тождественная ей по вере и учению. По одному этому Православной Церкви менее необходимо и менее свойственно составлять новые исповедания веры, общего характера в особенности.

Невозможно, конечно, отрицать, что за последние века, со времени Вселенских Соборов, возникло в мире много новых заблуждений как среди православных, так и в окружающем их инославном, иноверном и неверующем мире. Казалось бы, откликнуться на них, определить свое отношение к ним является обязанностью Православия. Тем не менее вопрос этот более сложный, чем представляется с первого взгляда. Начать с того, что Церковь с древнейших времен избегает судить и разбирать в подробностях верования и учения, далеко от нее отстоящие, в то время как она всегда считала своим долгом высказаться и откликаться на заблуждения и отклонения, возникшие на почве самого христианства. Так, Вселенские Соборы не обсуждали и не разбирали языческие верования или философские учения, а опровергали и осуждали христианские ереси. Церковь, конечно, всецело отвергала нехристианские учения, но она считала достаточным противополагать им в положительной форме свою веру, не разбирая, официально и всецерковно по крайней мере, эти чуждые христианству верования в подробностях. Было бы неправильно возводить такой образ действия в непреложное правило, тем более, что внешние обстоятельства сейчас изменились; пример Древней Церкви все же сохраняет в общем свою силу. С другой

стороны, многие заблуждения нашего времени, хотя и кажутся новыми, в действительности, однако, только возрождают под новыми именами древние ереси, уже определенные и осужденные на соборах. Наконец, интеллектуальные и духовные вопросы и нужды современного человечества столь разнообразны и многочисленны, что объять их и ответить на них в «едином» Исповедании веры представляется крайне трудным.

Нужно вообще сказать, что идея «единого» всеобъемлющего Исповедания веры несвойственна православному церковному сознанию. Стремлением все определить и точно формулировать все предметы веры нарушается исконный принцип богословской и церковной свободы в единстве и любви, так ярко выраженный в знаменитом изречении блаж. Августина: «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas». А о том, что считали святые отцы принадлежащим к этой области свободного богословия, можно заключить из следующих слов св. Григория Богослова: «Философствуй мне о мире (κόσμος) или о мирах... о воскресении, суде, воздаянии, страданиях Христовых, ибо в таких предметах и достигать цели не бесполезно и ошибаться безопасно. Богу же помолимся быть в этом успешным, сейчас немного, а немного позже, может быть, и более совершенным образом, в Самом Христе Иисусе». Иначе говоря, вопросы творения, искупления, последних судеб человека принадлежали для св. Григория Богослова к области богословской свободы, где «ошибаться безопасно». Это не значит, конечно, что Церковь не должна их касаться, но ей не свойственно догматически и соборно их определять. Вообще Православной Кафолической Церкви, в отличие от римо-католицизма, не свойственно издавать догматические постановления без необходимости, когда нет опасности заблуждения, ибо догмат в сознании Церкви есть более предохранение от заблуждения, указание, чего не надо мыслить о Боге, нежели положительное раскрытие учения о нем. «Православные догматы», как говорит проф. А. И. Введенский, «не суть ни путы для мысли, ни кандалы... но разве лишь предохранительные определения, которыми Церковь хочет поставить разум человеческий в надлежащую перспективу, в которой для него открывалась бы возможность беспрепятственного и безостановочного движения вперед, с исключением опасностей уклонения в сторону и на пути обманчивые».

Наконец, составление нового общего православного исповедания может послужить поводом к соблазну среди «малых сих», простых благочестивых верующих, которые могут усмотреть в самом факте его составления признание, что православное учение, как оно до сих пор существовало, было чем-то недостаточным и даже неправильным, требующим исправления. С этим нельзя не считаться, ибо, как говорится в ответе восточных патриархов папе Пию IX 1848 г., «у нас ни патриархи, ни соборы никогда не смогли ввести новшества, потому что защитником веры является само тело церковное, то есть сам народ, который хочет, чтобы вера его была вечно неизменной и единообразной вере отцов». Конечно, в данном случае это скорее психологическое препятствие, ибо речь идет не о новой вере, а о новых и дополнительных ее формулировках, что уже не раз бывало в церковной истории. Тем не менее провозглашение нового единого Исповедания веры все же может вызвать затруднения и даже расколы. Более важно то, что составление такого единого православного Исповедания веры, действительно достойного этого имени, практически трудно осуществимо. Ведь такое исповедание должно выражать всю полноту православного церковного предания, как оно выявлено у святых отцов в их полноте. Вместе с тем оно не должно быть механическим повторением ими сказанного или мозаикой святоотеческих текстов и цитат, но их творческим синтезом и переложением для нашей эпохи, «неопатристическим синтезом», как выражается известный современный православный богослов прот. Георгий Флоровский. И вот для такого синтеза, верного по духу святым отцам

и вместе с тем свободного и целостного, время еще не настало. Во-первых, потому, что само изучение святых отцов, несмотря на все развитие и успехи патрологии за последние десятилетия, еще далеко не достигло степени, дающей достаточную основу и необходимый материал для синтеза. Тем более, что, как это показали происходившие за последние годы съезды патрологов, участие православных богословов в наблюдаемом сейчас возрождении патрологических наук все еще очень скромное. А основываться на результатах работ одних инославных ученых мы не можем, как бы высоко мы ни ценили их научные труды. Поэтому можно опасаться, что составление общего православного Исповедания веры окажется нашим православным богословам в настоящее время не вполне по силам. Вернее, будет составлено Исповедание веры, текст которого, если не сразу, то по прошествии немногих десятилетий будет всеми ощущаться неудовлетворительным и неудачным, слишком отражающим состояние богословской мысли и науки своей эпохи с ее недостатками и односторонностями. Это не помешает ему, однако, раз он получит соборное утверждение, висеть мертвым грузом над свободной и творческой богословской мыслью и создавать для нее путы и стеснения, вместо того чтобы быть ей руководством и указателем. Дух Святой, конечно, предохранит такой соборный текст от ошибок против веры, но, поскольку в Церкви действует и человеческий фактор и Дух Святой не творит насилия над человеческой свободой, немощь человеческая неизбежно выявится в редактировании текста единого православного Исповедания веры во всей своей неприглядности.

Нам представляется поэтому, что для составления и издания единого Исповедания православной веры время еще не созрело.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Обращаем внимание на то, что русский перевод этого раздела, напечатанный в «Журнале Московской Патриархии» 1961 г., № 11, стр. 25, неточен. Первые три параграфа сведены в нем в два, а именно: а) основные тексты Православной Церкви; б) тексты второстепенной важности. Тем самым исчезает различие между «относительно» и «вспомогательно» авторитетными текстами, да и само слово «авторитет» избегается. Мы сочли нужным дать буквальный, хотя и несколько неуклюжий, перевод с греческого во избежание недоразумений на будущих междуправославных встречах.

[2] Характерный пример — статья проф. П. П. Пономарева и В. А. Керенского «Книги символические вообще и в Русской Православной Церкви в частности» в Богословской энциклопедии, т. XII, СПб., 1911, кол. 1—107.

[3] Вопрос об инославных влияниях на исповедания веры XVII в. рассматривается им в его труде Ἑτερόδοξοι ἐπιδράσεις ἐπὶ τὰς ὁμολογίας τοῦ ΙΖ αἰῶνος в журнале «Νέα Σιών» 29 (1947) с. 40—49, 68—83, 175—186, 235—242; (1948) с. 45—50, 111—120, 167—174, 226—251, 280—288; (1949) с. 33—40; (1950) с. 1—10.

[4] Ἰωάννου Ν. Καρμίρη. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἐν Ἀθήναις. Τ. Ι. 1952 (ἔκδοσις Β'), 1960, т. II, 1953. См. рецензию на этот труд проф.-прот. Георгия Флоровского в «St. Vladimir's Seminary Quarterly» 1953, I, с. 59—61.

[5] Подобное мнение высказал недавно православный греческий богослов Н. Ниспотис.

Борис Иванович Сове родился 21 декабря 1899 года в г. Выборге.

Получив среднее образование в Выборгском реальном училище, Б. И. Сове поступил в Петербургский Технологический институт, окончить который ему, однако, не пришлось Оказавшись за границей, он в 1925 году был принят в число слушателей Парижского Православного Богословского института. В 1928 году за свое кандидатское сочинение был удостоен звания кандидата богословия I степени и в качестве профессорского стипендиата по Ветхому Завету и еврейскому языку послан в Оксфордский университет для продолжения образования и для усовершенствования в еврейском языке.

В 1931 году Б. И. Сове был удостоен звания бакалавра за свою работу «Эсхатология книги Иова». В том же году он возвратился в Париж и стал преподавать Св. Писание Ветхого Завета и еврейский язык в Православном Богословском институте, где работал в течение восьми лет. В 1939 году военные события задержали его в Финляндии. В последующее время Б. И. Сове работал над большим трудом «Исторический очерк исправления богослужебных книг в России», который ему так и не удалось издать, хотя он был уже готов к печати. В рукописях сохранились и другие его труды: «История гимнографии в Русской Церкви», «История литургической науки в России», «Русский Гоар и его школа» и др. С 1952 года Борис Иванович состоял деятельным членом комиссии по исправлению, переводу на финский язык и изданию богослужебных книг Финляндской Православной Церкви.

Скончался Борис Иванович 15 августа 1962 года в г. Хельсинки.



Б. И. Сове

О ГОАРЕ

Иаков Гоар, чьим именем называет Б. И. Сове нарицательно профессора А. А. Дмитриевского, родился в Париже в 1601 году. В возрасте 18 лет вступил в Орден предикаторов (т. е. проповедников.— *Н. У.*), где в течение 6 лет изучал философию и богословие. По завершении образования был оставлен при Ордене в должности лектора. Римско-Католическая Церковь в это время интенсивно распространяла свое влияние на христианском Востоке, учреждая в арабских странах и в Греции свои миссии и епископские кафедры. Гоар в 1631 году был послан на остров Хиос в качестве приора миссии доминиканцев, где пробыл 8 лет. За это время он

сблизился с православным духовенством, практически изучил православное богослужение и церковный быт греков. В 1640 году Гоар получил назначение на пост приора Совета доминиканцев в Риме. Здесь он встретил себе покровительство со стороны выдающихся богословов: кардинала Барберини, ватиканского библиотекаря Льва Аллация, аббата папского монастыря св. Василия — Василия Фаляски и Георгия Корезия. Ученое окружение и доступ в Ватиканскую библиотеку и библиотеку кардинала Барберини привели Гоара к мысли о научном освещении православного богослужения. В 1647 году в Париже, куда к этому времени переселился Гоар, вышел из печати его Евхологион. После издания этого труда Гоар продолжал научно-исследовательскую работу над источниками истории Византии. В 1652 году генерал ордена предикаторов избрал Гоара своим помощником. Гоар неохотно принял это назначение, опасаясь, что новая деятельность отвлечет его от научной работы. Но эти опасения не оправдались, зато трагедия оказалась неизбежной. Чрезмерная нагрузка подорвала слабое здоровье Гоара, и 23 декабря 1653 года он скончался.

Евхологион Гоара представляет критическое издание напечатанного в 1638 году в Венеции евхологиона, с указаниями разночтений отдельных мест с более ранними рукописными (Variae). Кроме того, Гоар снабдил свое издание множеством сведений исторического характера относительно происхождения и значения отдельных священных предметов и обрядов православного богослужения (Notae). «Ноты» Гоара (так принято называть эти сведения) были составлены им на основании патристической, канонической и церковно-исторической письменности и представляли первый в науке компендиум таких сведений.

Изданием своего Евхологиона Гоар положил начало литургике как исторической науке. После него ряд выдающихся западных богословов обращается к изданию манускриптов восточного богослужения и к историческому изучению последнего. Евхологион Гоара стал настольной книгой литургистов.

О важном значении, которое придавалось Евхологиону Гоара русскими литургистами, говорит тот факт, что эта книга в ближайшие годы после ее выхода из печати в Париже была приобретена Московским печатным двором и справщики при издании Служебника в 1656 году и Требника в 1658 году имели под руками Евхологион Гоара. Сохранились два списка отдельных «Нот» из Евхологиона Гоара, переведенных одним из главных справщиков — Евфимием (хранятся в Московском Государственном историческом музее, Синодальное собрание № 572 и 573. Первый из списков сделан собственноручно Евфимием). Позднее в Синодальной типографии также обращались за справками к Евхологиону Гоара, уже в венецианском издании 1730 года (см. Центральный Государственный исторический архив Ленинграда, архив Св. Синода, Дело о напечатании Требника, в 8-ю долю листа, в двух частях, изд. 1885 года, по настольному реестру № 19, по архиву № 68, сдаточная опись № 96, л. 10—11). По мнению проф. А. А. Дмитриевского, с Евхологионом Гоара в Синодальной типографии не расставались до последних изданий в 1918 году (Государственная публичная библиотека им. Салтыкова-Щедрина в Лечинграде, архив проф. Дмитриевского, картон 2 Б, рукопись о Гоаре, л. 80).

К Евхологиону Гоара обращались у нас не только при издании богослужебных книг. Как и на Западе, Евхологион Гоара служил настольной книгой для наших литургистов. Редко приходится встречать историко-литургическое исследование, в котором не упоминалось бы имя Иакова Гоара. В начале XIX в. Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский, перевел «Ноты» Гоара и на основе их написал книгу «Новая скрижаль» (см. Новая скрижаль, изд. 17-е, СПб., 1908, стр. 3, примечание). Затем магистр богословия С.-Петербургской духовной академии выпуска 1855 года Л. П. Петров тоже сделал перевод «Нот» Гоара (перевод хранится в рукописном отделении Ленинградской публичной библиотеки, библ. шифр СПб ДА. А. У. 252).

Профессор Н. Успенский

Б. И. СОВЕ

РУССКИЙ ГОАР И ЕГО ШКОЛА[1]

Великим тружеником русской литургической науки был профессор Алексей Афанасьевич Дмитриевский (11 марта 1856 — 10 августа 1929). Он принимал деятельное участие в ее создании и с вдохновением самоотверженно всю жизнь разрабатывал ее проблемы. За труды по собиранию и изданию греческих литургических текстов Типикона и Евхология он заслужил наименование «русского Гоара». Им была создана Киевская школа русских литургистов (Прилуцкий, Пальмов, Неселовский, Дьяковский, Лисицын, Кекелидзе, Скабалланович, Барвинок, еп. Гавриил (Чепур) [2]. Дмитриевский, радуясь быстрому росту литургической науки в России в начале XX века, не переставал указывать литургистам, среди которых были ученики его школы, на огромные задачи, стоящие перед ними, и на ответственность перед православным миром. Он призывал русских литургистов к напряженному труду.

Дмитриевский был уроженцем Астраханской губернии, чем объясняется вспыхивавший у него по временам интерес к церковной истории этого края [3]. По окончании Астраханской духовной семинарии он в 1878 г. поступил в Казанскую духовную академию на церковно-практическое отделение. Здесь он на студенческой скамье вдохновляется тем интересом к древнерусским церковным памятникам, который вызвало соловецкое собрание рукописей, полученное академией. Дмитриевского вдохновляют свежестью и интересом содержания лекции проф. Н. Ф. Красносельцева. Он пишет ему кандидатское сочинение по рукописным первоисточникам — «Богослужение в Русской Церкви в XVI веке», пользуясь доброжелательностью и помощью Красносельцева. Он вспоминает, как его учитель тратил на беседы с ним «много времени в промежутках между лекциями и у себя на дому по вечерам, охотно снабжал источниками и пособиями и нередко из собственной библиотеки щедро и великодушно отдавал в руки неизданные материалы, почерпнутые из рукописей, и собранные им самим разного рода заметки». «Сердечные, истинно отеческие отношения» Красносельцева к Дмитриевскому продолжались до кончины Красносельцева (11 сентября

---

[1] К данной работе сделал свои примечания ученик А. А. Дмитриевского, профессор Литургики и Византологии в Ленинградской духовной академии д-р Церковной истории Н. Д. Успенский (*Н. У.*).— *Ред.*

[2] Проф. А. А. Дмитриевский никогда не называл свою школу «Киевской», а русской. — *Н. У.*

Проф. М. Скабалланович не был учеником А. А. Дмитриевского,— см. об этом с. 59 настоящей работы.— *Ред.*

[3] Например, первая его печатная работа — «О состоянии сектантства в Астраханском крае в царствование Александра Благословенного по документам архива Консистории». «Астраханские епархиальные ведомости», 1878, № 22.

1898 г.). По указаниям Красносельцева, Дмитриевский для своего кандидатского сочинения сначала использовал литургические рукописи соловецкого собрания в родной академии, а потом летом 1881 года поехал на 4 месяца в Москву для занятий над богатым рукописным материалом тамошних библиотек. Дмитриевский с благодарностью вспоминает, как его радушно принял профессор Казанской духовной академии Алексей Степанович Павлов [1]. Узнав о «скудости финансов» Дмитриевского, он предоставил ему свою квартиру, пустовавшую летом, и свою богатую библиотеку в полное распоряжение. Павлов помогал молодому студенту преодолевать трудности изучения греческой палеографии. Дмитриевский не мог забыть продолжительных бесед с Павловым, в которых «проходили целые вечера, и часто они затягивались до зари, когда были уже потушены свечи...»

Кандидатское сочинение Дмитриевского обратило на себя внимание Совета академии и было удостоено премии митр. Иосифа в 165 рублей [2].

Перейдя на четвертый курс, Дмитриевский занялся переработкой своего сочинения в магистерское. Вполне естественно, что его должна была заинтересовать близкая к предмету его занятий кандидатская работа Николая Федоровича Одинцова [3], написанная проф. Н. В. Покровскому,— «Порядок общественного богослужения в древней России до XVI века. Церковно-историческое исследование». СПб., 1881, 300 стр. [4] Вдохновленный бессмертным «Описанием славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» Горского и Невоструева, особенно его третьим томом, Одинцов явился, строго говоря, пионером в области истории русского богослужения. Это обстоятельство и ограниченный материал, использованный им, объясняют недостатки его труда — первого опыта исторического объяснения особенностей русского богослужения. Эти недостатки были указаны в ценной рецензии Дмитриевского «Богослужение в Русской Церкви в первые пять веков [5].

По окончании академического курса со степенью кандидата богословия в 1882 году [6] Дмитриевский получил назначение преподавателем Гомилетики и Литургики в Самарскую духовную семинарию [7], но ректор академии прот. Александр Владимирский, исполняя постановление Совета [8], сообщал директору канцелярии обер-прокурора Синода, что «Совету было бы весьма желательно удержать при академии этого даровитого и трудолюбивого юношу в видах пользы, какую он может со временем принести отечественной и богословской науке», и просил разрешения оставить Дмитриевского в звании приват-доцента при кафедре Литургики [9]. Ходатайство было удовлетворено [10], и Дмитриевский, выполнив требования Устава о пробных лекциях и диссертации pro venia

---

[1] Незабвенной памяти проф. А. С. Павлова, Труды КДА, 1899, I, с. 59—78.

[2] Протоколы Казанской духовной академии (далее — Протоколы КазДА), 1883, 16, с. 298—299, 334.

[3] Н. Ф. Одинцов, кандидат богословия СПб. дух. акад. XXXIV курса (вып. 1877), духовный писатель, был окружным инспектором Виленского судебного округа. Ему принадлежит сочинение «Униатское богослужение в XVII и XVIII вв. по рукописям Виленской публичной библиотеки», Вильна, 1886, 137 стр., которое не мог видеть автор данной работы.

[4] Сначала появилось в виде статей в «Душеполезном чтении», 1877, I—II; 1878, I, *а* «Последование таинств в Церкви Русской в XVI столетии по рукописям Новгородско-Софийской и Синодальной библиотек» в «Страннике», 1880, № 3, с. 354—371; № 4, с. 551—573; №№ 9—10, с. 34—67.

[5] «Православный собеседник» (далее — ПС), 1882, I, с. 138—196, 252—296; II, с. 346—373; III, с. 149—167, 372—394; 1883, II, с. 345—374; III, с. 198—230, 470—485.

[6] Протоколы КазДА, 1882, с. 102.

[7] Там же, с. 213—214.

[8] Там же, с. 92—93.

[9] Там же, с. 214—215.

[10] Там же.

legendi, был допущен 13 ноября к чтению лекций по Истории богослужения в Русской Церкви при кафедре Литургики, которую занимал проф. Красносельцев [1].

В 1882—1883 академическом году он читал студентам I и II курсов Историю русского богослужения с IX века до времени митрополитов Киприана и Фотия включительно, а студентов IV курса знакомил с историей богослужебных книг [2].

Не дожидаясь оформления своего служебного положения, Дмитриевский осенью 1882 года представил [3] свое магистерское сочинение «Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Ч. I. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Историко-археологическое исследование с приложениями». Казань, 1884 [4]. Руководитель Дмитриевского Красносельцев в своем отзыве [5] признал диссертацию «весьма солидным вкладом в науку археологии вообще и археологии православного богослужения, в частности, как по новости и обилию обработанного материала, так и по характеру обработки... вполне научному», отметив редкое трудолюбие автора, который дал исследование особенностей русского богослужения от начала его до конца XVI в., по рукописям XVI века.

Защита диссертации, состоявшаяся 11 [6] декабря 1883 года, увенчала Дмитриевского степенью магистра богословия [7]. В историю русской литургической науки должна войти значительная речь диспутанта перед защитой — «Способы определения времени написания рукописей без определенных дат вообще и богослужебных рукописей в частности» [8]. Здесь Дмитриевский убедительно обосновывает исторический метод датировки литургических рукописей. Знакомя аудиторию с процессом своих работ над диссертацией, он рассказывает, как постепенно знакомился с рукописным преданием, сначала русским, представленным соловецким собранием Almae Matris, а потом и Православного Востока, южнославянским и греческим, для чего пришлось еще во время работы над кандидатским сочинением летом 1881 года поехать в Москву для изучения литургических памятников Синодальной библиотеки, Румянцевского музея, библиотек Типографской, быв. Волоколамского монастыря, Московской духовной академии, Троице-Сергиевой Лавры. Летом 1882 года состоялась новая поездка в Москву и Петербург. Молодой энтузиаст использовал для своей диссертации до 200 славяно-русских, 30 южнославянских и 70 греческих рукописей, предварительно изучив греческую палеографию. В ходе работы выяснилась необходимость для объяснения многих особенностей русского богослужения и разрешения многих литургических проблем обратиться к греческим и южнославянским первоисточникам. В приложении к своему труду Дмитриевский издал 10 чинов по греческим рукописям русских библиотек. Отметим наиболее существенные тезисы диссертации, так как они определили дальнейший путь ученой деятельности Дмитриевского.

1) Богослужение в Русской Церкви в XVI веке находится в прямой генетической связи с богослужением предшествующего времени (тезис 1), 2) отличаясь от него а) «полным утверждением... Иерусалимского устава» (тезис 2а) с дополнением русских служб (тезис 3) и

---

[1] Там же, с. 304—306.
[2] Отчет о состоянии КазДА за 1882—1883 уч. год, с. 31.
[3] Протоколы КазДА, 1882, с. 211.
[4] XIV+434+135+XXIV с.
[5] Протоколы КазДА, 1882, с. 334—338.
[6] В *Curriculum vitae, написанном собственноручно* А. А. Дмитриевским, указано 13 декабря 1883 г. Архив А. А. Дмитриевского (Государственная Публичная библиотека, фонд 253, картон 1-й).— *Н. У.*
[7] Протоколы КазДА, 1882, с. 338; 1883, с. 347—348, 349.
[8] ПС, 1884, I, с. 75—92.

«появлением так называемых монастырских обиходников или местно-русских уставов» (тезис 2а), созданных под непосредственным влиянием господствующего Иерусалимского устава, от которого они отличаются большей торжественностью и церемониальностью церковных служб, большим количеством стихир... по преимуществу русских национальных песнописцев (тезис 4), б) полным развитием богослужебных чинов и последований, исчерпавших весь греческий евхологий и составивших в нашей Церкви две богослужебные книги — Служебник и Требник (тезис 2б), в) появлением новых чинопоследований (тезис 2в).

«Чинопоследования таинств и служб седмичных XVI века отличаются замечательным обилием списков разных редакций... и чрезвычайно развитой ритуальной обрядовой стороной этих чинопоследований» (тезис 5).

Однако все встречающиеся в них особенности, «за весьма немногими исключениями, находят для себя полное основание в богослужебной практике христианского Востока» и, следовательно, не являются русскими. «Богослужебные памятники Церквей греческой и южнославянских — вот истинная и настоящая причина этого разнообразия» (тезис 6) [1].

Иными словами, «богослужение в Русской Церкви в XVI веке — зеркало богослужения Православного Востока, к которому и надлежит обратиться для разрешения литургических проблем, предварительно сделав известным богатое литургическое рукописное предание, рассеянное по малодоступным монастырским библиотекам Востока». К ним и направил свой путь Дмитриевский, выяснив ограниченность южнославянского и греческого рукописного материала в русских книгохранилищах.

После двухлетнего преподавания в родной академии Дмитриевский получает самостоятельную кафедру Литургики и Церковной археологии в Киевской духовной академии, с которой и связана его дальнейшая двадцатитрехлетняя профессорская деятельность (1884—1907), принесшая ценный плод русской литургической науке. Его избрали доцентом 16 декабря 1883 года [2]. Еп. Платон вспоминает, «как горячо обсуждался... вопрос о замещении кафедры... Литургики с Церковной археологией. Соискателем ее был известный Совету за весьма способного и талантливого г. Булашев, питомец нашей академии. Однако баллотировкой отдано было преимущество молодому, только еще начинающему ученому, сыну Казанской академии» [3]. Булашев получил 5 «избр.» и 5 «неизбр.», а Дмитриевский — 8 «избр.» и 2 «неизбр.». Последний был утвержден в должности доцента с 1 марта 1884 г., весной он участвует в экзаменационных комиссиях, а осенью 1884 г. начинает чтение лекций по Церковной археологии и Литургике [4], которые по новому, вступившему в действие с осени того же, 1884, года Уставу стали предметами общеобязательными для всех студентов. В 1884/85 году Дмитриевский читал студентам III и IV курсов Историю христианской архитектуры,

---

[1] А. Дмитриевский. Способы определения времени написания рукописей. Речь перед защитой магистерской диссертации. ПС, 1884, т. I, с. 90—91.

[2] Извлечение из журналов Совета Киев. дух. акад. (далее — Извлечение...) за 1883—1884 гг., с. 87, 174—176, 216—217. (В Curriculum vitae А. Дмитриевского указан день избрания 13 марта 1884 г. (ГПб., фонд 253, карт. 1-й).— ***Н. У.***

[3] Георгий Онисимович Булашев, магистр богословия КДА, вып. 1883, учитель Киево-Подольского дух. учил. (потом Киев. дух. сем.), автор полезного дополнения по киевским рукописям к труду архиеп. Владимирского Сергия «Полный Месяцеслов Востока» — «Месяцесловы святых при рукописных богослужебных книгах церковно-археологического музея». ТКДА, 1882, VI, прил. 1—32; VII, с. 32—92; IX, с. 216—217. О Булашеве — ПБЭ, II, с. 1182—1183. Архиеп. Сергий. «Полный Месяцеслов Востока», 12, с. XVIII—XIX.

[4] Извлечение за 1906/07 г., с. 51.

иконографии и богослужебных облачений. Студенты IV курса прослушали, кроме общих сведений по Литургике, Историю гимнографии и Курс исторического развития богослужебных чиноследований[1]. В 1885/86 г. Дмитриевский в курс Литургики включает и чтения «о Типиконе, его составе и значении в ряду других богослужебных книг, с обзором и характеристикой известных Уставов церковных»[2], вероятно, под влиянием только что вышедшей докторской диссертации И. Д. Мансветова «Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви» (М., 1885), на которую Дмитриевский откликается библиографической заметкой в «Богословском библиографическом листке» при «Руководстве для сельских пастырей».

Исторические проблемы Типикона продолжают интересовать Дмитриевского и намечают его дальнейший исследовательский путь.

Программа лекций Дмитриевского повторяется и в 1886/87 году, но в курс Литургики включается отдел «О Служебнике и Требнике, Триоди Постной и Цветной»[3].

Необходимо отметить напряженную работу Дмитриевского. Кроме чтения лекций, подготовка к которым требовала большого труда, он занимается описанием церковных предметов, книг и рукописей, поступивших из Нежина по его же инициативе в церковно-археологический музей при академии[4].

В «Руководстве для сельских пастырей» появилась целая серия статей Дмитриевского[5], посвященных главным образом вопросам современной богослужебной практики, никак не отразившейся в Типиконе, застывшем после трагического исправления богослужебных книг в середине XVII века. Эта консервативность современного славяно-русского Устава является одним из существенных его недостатков, так как «он находится в противоречии с действующей практикой и порождает недоумения у нашего духовенства и противоречия в распоряжениях епархиальной власти»[6].

---

[1] Отчет о состоянии Киевской дух. акад. за 1884/85 г., ТКДА, 1885, № 12, с. 699—700.

[2] Отчет о состоянии КДА за 1885/86 г., с. 19.

[3] Отчет о состоянии КДА за 1886/87 г., с. 28, 30.

[4] Греческие нежинские храмы и их капитальный вклад в церковно-археологический музей при Киевской дух. акад. «Православное обозрение», 1885, № 12, с. 370—400. Описание рукописей и книг, поступивших в церковно-археологический музей при Киевской дух. акад. из греческой нежинской Михаило-Архангельской церкви. ТКДА, 1885, прил. к III, IV, V, VI, VII—XII. 160 стр. На VIII Археологическом съезде в Москве в 1890 г. Дмитриевский читает доклады «Греческое Нежинское братство и его устав» и «Архив греческого Нежинского братства» (Труды VIII Археологического съезда в Москве в 1890 году, т. III, М., 1897, с. 114. Занятия VIII Археологического съезда, М., 1890, с. 171, 178—179).

[5] В 1885 году: Чин скрывания новобрачных (№ 2). Чтение Евангелий на шестой и в первые три дня Страстной седмицы (№ 8). Вынос Плащаницы на вечерне в Великий пяток (№ 9). Выход священнослужителей на средину храма пред Плащаницу для пения непорочных в Великую субботу на утрени (№ 10). Вынос Плащаницы и Евангелия на утрени в Великую субботу и хождение с ними кругом храма (№ 10). Начало утрени в первый день Пасхи и крестный ход кругом храма пред этим началом (№ 11). Время совершения литургии в первый день Пасхи (№ 13). Чтение Евангелия в первый день Пасхи на разных языках и обряды, сопровождающие это чтение (№ 13). Вечерня в первый день Пасхи накануне праздника Благовещения Пресвятой Богородицы (№ 13). Снятие Плащаницы с Престола в день отдания Св. Пасхи и обряды, совершаемые при этом в Малороссии (№ 20). 5 сентября. Ина служба св. прор. Захарии и св. прав. Елисаветы (№ 44). Праздник в честь Покрова Пресвятой Богородицы и величание для него (№ 46). Кто виноват? (№№ 49, 50). В 1886 году: Что нужно петь вместо стихиры «Видехом свет истинный» в субботу пред Троицыным днем? (№ 10). Вечерние светильничные молитвы (№№ 33 и 36). Утренние (светильничные) молитвы (№ 42). В 1887 году: Произвольное отождествление иерейской епитрахили с архиерейским омофором (№ 29). Типикон Великой церкви или современный Типикон греческих приходских церквей (№ 6).

[6] Дмитриевский. «Христианское чтение» (далее — ХЧ), 1888, №№ 9—10, с. 561.

Смерть в 1885 г. великого путешественника по Востоку еп. Порфирия (Успенского) и проф. И. Д. Мансветова, с которыми Дмитриевский был лично знаком, вдохновила его «из своих «незабудок» своими неопытными слабыми руками сплести венок на эти дорогие могилы» и прочитать 13 января 1886 г. в Церковно-археологическом обществе при КДА доклад «Поминки Преосвященного Порфирия Успенского и профессора Московской духовной академии И. Д. Мансветова (Краткий очерк учено-литературной деятельности их)» [1].

В этом докладе для литургистов интересны те страницы, которые посвящены подробному разбору трудов безвременно скончавшегося талантливого московского литургиста. Цель доклада, естественно, исключала их критику. Но эту критику можно найти в написанной по поручению Учебного комитета при Св. Синоде обстоятельной рецензии Дмитриевского на диссертацию Мансветова «Церковный устав (Типик)», удостоенную Синодом премии митроп. Макария [2]. Рецензент, между прочим, критикует современный Типикон, расходящийся с богослужебной практикой. Что же касается докторской диссертации Мансветова, то Дмитриевский приходит к заключению, что она «не дает систематически последовательной истории нашего Церковного устава, а описывает лишь книги и рукописи известных автору библиотек, носящие названия «Уставов», причем и описание это не всегда ведется в исторической последовательности. Короче говоря, это добросовестно составленная библиография Церковного устава» [3]. В распоряжении Мансветова был очень ограниченный материал, особенно греческий. Эта скудость первоисточников, от которой страдали все русские литургисты, остро чувствовалась Дмитриевским во время разработки магистерской диссертации и привела его к осознанию необходимости собирания и издания для общего пользования того богатого рукописного литургического наследия, которое хранится под спудом в малодоступных монастырских книгохранилищах Православного Востока. Перед Дмитриевским встала задача научного путешествия в эти библиотеки. Однако реализация этого плана была отсрочена получением им самостоятельной кафедры и переездом в Киев. Но здесь его занятия в 1884—1886 гг. еще яснее показали ему необходимость поездки на Восток.

Летом 1886 года, пользуясь более продолжительными летними каникулами из-за ремонта академических зданий, он одновременно с тремя профессорами Киевской академии отправляется на Восток [4] и проводит несколько месяцев на Афоне с целью изучения богослужебных рукописей, находившихся в библиотеках тамошних монастырей [5]. Конечно, эти кратковременные занятия не могли удовлетворить молодого ученого, открыв ему лишь некоторую часть огромного рукописного богатства, не находившегося еще в пользовании лутургистов. Он испрашивает через совет академии у Св. Синода заграничную командировку с ученой целью на Афон, Синай, в Иерусалим, Афины, Солунь, Патмос, в Рим, Неаполь, Венецию и в южнославянские земли для изучения первоисточников православного богослужения, т. е. богослужебных рукописей и старопечатных книг, на один год, до 1 сентября 1888 года, с отпуском ему в дополнение к содержанию 900 рублей [6]. В свое первое «великое» путешествие по Востоку Дмитриевский отправляется из Киева 2 июля 1887 года. Оно описано им в отчете «Путешествие по Востоку и его научные ре-

---

[1] ТКДА, 1886, № 3, с. 331—391.
[2] ХЧ, 1888, №№ 9—10, с. 480—576. Эта рецензия датирована 24 января 1888 г.
[3] Там же, с. 575.
[4] А. А. Олесницкий, К. Д. Попов, Ф. Я. Покровский.
[5] Отчет о состоянии КДА за 1886/87 г., с. 38.
[6] Извлечение за 1887/88 г., с. 57—60, 254—255.

зультаты»[1]. В Одессе, в ожидании пароходов, Дмитриевский ознакомился с рукописями Новороссийского университета, в частности, с собранием южнославянских рукописей проф. М. М. Григоровича. Во время двухнедельного пребывания в Константинополе внимание Дмитриевского привлекают литургические рукописи библиотеки Иерусалимского подворья в Фанаре. Из Константинополя Дмитриевский едет на Афон, где с 23 июля до 6 октября напряженно работает (до 13 часов в сутки) в богатых литургическими материалами монастырских книгохранилищах, начиная с библиотеки русского Пантелеимонова монастыря. Здесь он вместе с братией переживает ужас пожара 7 августа 1887 года, опустошившего обитель, и, конечно, неблагоприятно отразившегося на занятиях Дмитриевского в этом гостеприимном монастыре[2]. Посещение и других святогорских обителей обогатило молодого ученого литургическим материалом. На Афоне он описал 13 евхологиев, 38 типиконов и более 100 других богослужебных рукописей. Из них 10 наиболее важных были переписаны им «почти дословно с соблюдением даже их палеографических особенностей». С Афона Дмитриевский едет в Святую Землю. По дороге он знакомится с рукописями Халкинской школы. В Иерусалиме он изучает рукописи патриаршей библиотеки, собрания архимандрита Антонина (Капустина), библиотеки Крестного монастыря, где им был найден в копии начала XIX в. «Устав служб Страстной и Пасхальной седмиц в Иерусалиме» (с рукописи 1122 года библиотеки Лавры преп. Саввы Освященного), чрезвычайно важный для истории Иерусалимского богослужения. В конце февраля 1888 года Дмитриевский едет дальше, в Египет. При переезде на пароходе из Яффы в Порт-Саид он попадает в страшную бурю, поезд из Каира в Суэц терпит крушение, дальнейшее путешествие в Раифу «на каике» протекает довольно медленно, но, наконец, в понедельник первой недели Великого поста Дмитриевский добирается до своей цели — Синайского монастыря. Здесь он работает в знаменитой монастырской библиотеке до 8—10 час. в сутки и описывает свыше 500 икон главного храма обители и многочисленных параклисов. «Синайская библиотека,— указывает в своем отчете Дмитриевский,— дала такое количество богослужебных рукописей, какого я не встречал в других восточных библиотеках, да едва ли когда-нибудь встречу потом. Достаточно сказать, что в Синайской библиотеке хранится до 55 экземпляров рукописных евхологиев, начиная с VIII—IX в. вплоть до XVII столетия»[3]. На Синае Дмитриевский прожил до 30 июня, пользуясь вниманием и радушием монастырской братии[4]. На обратном пути он ознакомился с немногочисленными литургическими рукописями библиотеки Александрийской Патриархии в Каире и Музеем христианской древности. Следующая, более продолжительная остановка произошла в Афинах. Однако приближавшийся конец командировки и отказ академии в ее продлении[5] заставили Дмитриевского покинуть столицу Эллады, не закончив работ над литургическими рукописями в афинских книгохранилищах. Для поездки

---

[1] ТКДА, 1889, № 5, с. 103—134; № 6, с. 247—284; № 7, с. 422—444; № 11, с. 333—357, 410—439; № 12, с. 523—544; 1890, № 1, с. 170—192. Приложения: I. Библиотеки рукописей на Синае и Афоне под пером профессоров-палеографов В. Гартгаузена и С. Ламброса. II. Киновиальные правила преп. Саввы Освященного, врученные им пред кончиной преемнику своему игумену Мелиту. «Путешествие по Востоку и его научные результаты» было издано и отдельно (Киев, 1890, с. 193+IV).

[2] А. А. Дмитриевский. Русские на Афоне. «Странник», 1894, № 10, с. 314—318.

[3] «Путешествие по Востоку», с. 26.

[4] О пребывании на Синае в 1888 г. и о встречах с будущим патриархом Александрийским Фотием Дмитриевский вспоминает в статье «Новоизбранный патриарх Александрийский Фотий (Пероглу). По личным воспоминаниям». ТКДА, 1900, № 5, с. 113—159, особенно 129—145.

[5] «Путешествие», с. 24, 27.

в Италию и южнославянские земли не оставалось времени. Естественно, у Дмитриевского возникло желание новых поездок. За время его первого путешествия им было прочитано и описано 410 греческих и 60 южнославянских рукописей и 42 отрывка из греческих рукописей [1]. В том числе — 114 евхологиев, из которых им описано 77, 72 типикона с именем Лавры преп. Саввы Освященного, 5 южнославянских Уставов, 15 орологиев, 19 Евангелий, 8 Апостолов, 20 Триодей, 11 профитологиев, 5 Псалтирей, 6 стихирарей, 3 Октоиха, 9 Миней, 11 нотных богослужебных книг и 4 отдельных службы [2].

Проф. Дмитриевский имел русских предшественников по путешествиям по восточным книгохранилищам. Но и наиболее известные из них — еп. Порфирий (Успенский) и архим. Антонин (Капустин), заслужившие себе достойную славу собиранием рукописей, их описанием и интересными для науки находками,— в своих занятиях не имели определенного плана. Их занятия носили случайный характер, что не могло не отразиться на результатах их трудов. Они были скорее собирателями, чем исследователями. Дмитриевский же, отправляясь в свое путешествие по Востоку, поставил определенные задачи, которые и стремился выполнить по мере возможности, хотя случайно интересные находки и его заставляли отклоняться от основной темы и «разбрасываться». Основная тема его занятий была поставлена предшествовавшими работами русских литургистов (Мансветова, Красносельцева) и самого Дмитриевского: история Типикона и Евхология, в Русской Церкви представленного главным образом Служебником и Требником, и история общественного и частного богослужения. Для разработки этой истории был необходим материал — рукописное наследство, по преимуществу греческое.

Дмитриевский в отношении истории Церковного устава поставил задачу:

1) «описать и изучить возможно полно и обстоятельно те греческие рукописи, которые так или иначе относятся к Церковному уставу и которые уясняют нам историческое прошлое и нынешний состав данной книги, с преимущественным вниманием к тем рукописям, которые касаются его истории в древнейшую пору христианской Церкви, когда наш Церковный устав еще только вырабатывался в кодекс правил, регулирующих строй православного богослужения, и когда записи Уставов или Типиконов в нынешнем смысле этого слова еще не существовали;

2) проверить личным осмотром все те рукописи и данные для истории Церковного устава, которые были обнародованы и извлечены на свет Божий из книгохранилищ восточных и западных прежними путешественниками и учеными, чтобы иметь возможность вполне самостоятельно и без предубеждений судить как о самих памятниках, так и о научной их ценности для истории настоящей богослужебной книги» [3], например, о научной ценности «Евхология» Гоара, о семи экземплярах Студийского Устава в западных библиотеках.

Дмитриевский стремился восполнить пробелы в диссертации Мансветова, которому «остались неизвестными материалы для истории греческого Устава в его древнейшую пору — в переходный период от кратких записей до образования полных письменных его изложений» [4].

[1] Подробнее о путешествии см. ТКДА, 1889, № 5, с. 104—134; в отдельном издании — с. 1—32, а также «Из дневника паломника (ряд очерков из путешествия по Востоку)», «Киевское слово», 1888, декабрь и 1889, январь—февраль и «Русская (Амбетевская) школа в Каире», «Церковно-приходская школа», 1889, ноябрь.

[2] Греческие службы: Святогорца Иакова — преп. Антонию Печерскому и Покрову Пресвятой Богородицы, а также подлинники служб Михаила Сирига — Всем Киево-Печерским святым и Положению хитона Спасителя (10 июля).

[3] «Описание литургических рукописей», Киев, 1895, т. I, предисловие, с. II—III.

[4] Там же, с. 2.

Кроме истории Типикона, с ее сложными проблемами, Дмитриевского интересовала история чинов другой важнейшей богослужебной книги — греческого Евхология, чрезвычайно важного для истории славяно-русских Служебника и Требника. От изучения других рукописных богослужебных книг — Триодей, Миней — Дмитриевский благоразумно воздержался, так как огромное количество рукописей (напр., Миней), которых можно было встретить десятки в каждой библиотеке, делало их изучение затруднительным, требуя многого времени. Их описание и изучение, проблемы церковной гимнографии требовали другого ученого-литургиста. Это было делом будущего[1]. Действительно, через 18 лет этими рукописями занялся профессорский стипендиат СПб. духовной академии Иван Александрович Карабинов, повторивший маршрут первого путешествия Дмитриевского.

Интересно, что в своем «Отчете о путешествии», представленном Совету академии, Дмитриевский указывает и на проблему литургического богословия, хотя ею он сам не занимался. Он отмечает ценность изученных и списанных им рукописей для Догматического богословия. «Нам думается, это — громадное преимущество данного первоисточника, какого другие не имеют, являясь выражением сознания известного определенного лица, а не целой Церкви, как наши чины и последования,— и он заслуживает, по нашему, быть может, и крайнему, мнению, особенного и серьезного внимания православных теологов»[2].

У Дмитриевского во время путешествия по Востоку возник план издания собранного им материала в 4 томах:

1) Греческий Евхологий — тексты греческих чинов и последований с VIII по XVI в. и отдельные чины XVII в., которые были бы «громадным подспорьем в деле начавшейся разработки нашей науки... Все собранные нами данные... отличаются бесспорным интересом и новизной, но не все имеют одинаковую научную важность»[3]. Это издание должно было быть научно более совершенным и полным, чем Евхологий Гоара.

2) Южнославянский Евхологий.

3) Греческий Типикон.

4) Описание других богослужебных книг.

Однако этот план издания собранных материалов в скором времени подвергся изменению и принял следующую форму:

1) Греческий Типикон в двух частях.

2) Евхологий.

Собранный Дмитриевским рукописный материал был рассмотрен особой назначенной Советом академии комиссией в составе проф. П. Лашкарева, Н. Петрова и прот. И. Королькова[4]. После обсуждения ее доклада Совет, признавая научную ценность материалов, ходатайствовал пред Синодом «об ассигновании потребной для издания» их суммы[5]. Когда ходатайство Совета было удовлетворено Синодом и на издание последовало ассигнование в 3500 рублей, Совет избрал комиссию для редактирования «Описания» в составе проф. И. И. Малышевского и П. А. Лашкарева[6]. После смерти первого на его место был избран прот. И. Корольков[7]. Издание «Описания» шло очень медленно. Его первый том увидел свет лишь в 1895 году.

Описывая и изучая главным образом литургические рукописи, Дмитриевский во время занятий в восточных книгохранилищах обращал внимание и на печатные издания греческих богослужебных книг, справед-

[1] «Путешествие», с. 65. ТКДА, 1885, № 5, с. 280.
[2] «Путешествие», с. 41. ТКДА, 1889, № 5, с. 256.
[3] «Путешествие», с. 42.
[4] Извлечение за 1889/90 г., с. 59—60.
[5] Там же, 1888/89 г., с. 184—185; 1889/90 г., с. 332.
[6] Там же, 1890/91 г., с. 98.
[7] Там же, 1896/97 г., с. 93.

ливо указывая, что изменения представляют большой интерес для литургистов. Он установил значительные пропуски в капитальной библиографии Эмиля Леграна [1]. Например, в одной только библиотеке Пантелеимонова монастыря Дмитриевский нашел 26 венецианских изданий Миней XVI в., не указанных Леграном [2]. Это знакомство с греческими богослужебными книгами принесло ему значительную пользу в его исследованиях, например, по истории исправления книг в России в XVII веке.

Занятия Дмитриевского во время заграничной командировки не ограничивались библиотеками. Он интересовался и проблемами Церковной археологии, которую он преподавал в академии. Например, он посещает древние храмы в Константинополе, Афинах и в Палестине, изучает мозаики мечети Кахрие-Джамиси и археологию Иерусалима, описывает Синайское собрание икон. Этим занятиям и некоторым вопросам истории иконографии посвящены две главы его «Отчета»:

4. Памятники христианских древностей на Востоке.

5. Критско-синайская школа иконописи, ее происхождение и характеристические особенности пошиба письма [3].

Но, конечно, главный интерес Дмитриевского был обращен на рукописные сокровища Православного Востока. А наблюдения над его церковной жизнью создали популярное описание Дмитриевским церковных порядков и богослужения современного Православного Востока. В 1891 году вышел первый выпуск «Современного богослужения на Православном Востоке» (Киев, 153 стр.). Этим первым выпуском труд Дмитриевского и ограничился, если не считать выходившие в XX веке его описания великих праздников в Палестине. «Современное богослужение» вызвало резкую критику «анонимного рецензента» [4] — настоятеля посольского храма в Константинополе архимандрита Арсения (Изотова) [5]. Его, типичного «грекофоба», возмутила книга Дмитриевского, вызвав опасения, что «читатель начинает думать, что практика, обычаи и обряды восточные поставляются в образец нашей Русской Церкви, которая по ним, как по масштабу, оценивает свои обычаи и обряды» [6]. Его возмущали «ученые мужи», которые «представляют современную практику церковную греков образцовой и поучительной для нас» [7].

Довольно бледно критикуя Дмитриевского и внося свои поправки [8], он обнаруживает, что «положительно не знаком ни с историей христианского православного богослужения вообще, ни с историей богослужения в Русской Церкви, в частности, а о церковной археологии он едва ли даже слыхал» (Дмитриевский) [9].

---

[1] Bibliographie hellénique ou discription raisonn. des ouvrag. publ. en grec par de grec aux XV et XVI siècl. Paris, 1885.

[2] «Путешествие», с. 69, прим.

[3] «Путешествие», с. 69—116.

[4] Библиографическая заметка на книгу «Современное богослужение на Православном Востоке». ХЧ, 1891, VII—VIII, с. 142. А. Дмитриевский. «Недоумение по поводу недоумений» (Ответ анонимному рецензенту книги «Современное богослужение»), ТКДА, 1891, IX, с. 124—151. Ответ на «Недоумение по поводу недоумений». ХЧ, 1892, VII—VIII, с. 213.

[5] Без богословского образования, впоследствии еп. Сухумский, скончавшийся на покое 16 апреля 1909 г., автор записки «Об особенностях архиерейского служения на Востоке». См. Саввa, архиеп. Тверской и Кашинский. «Хроника моей жизни», т. VIII, Серг. Посад, 1909, с. 757—760.

[6] ХЧ, 1891, VII—VIII, с. 142.

[7] Саввa, архиеп. Тверской и Кашинский. «Хроника моей жизни», т. IX, Серг. Посад, 1911, с. 195.

[8] Например, замечания о тропаре 3-го часа перед преложением Св. Даров, о «забвении» в Греческой Церкви праздника Покрова, о брачных венцах, о водоосвящении в Преполовение.

[9] ТКДА, 1891, № 9, с. 124.

Заграничная командировка Дмитриевского была только началом его почти ежегодных путешествий в каникулярное время с целью пополнения и проверки литургических материалов.

Так, например, летом 1889 г. он опять работает в Иерусалиме и в Святогорских монастырях [1]. Летом 1891 года он посещает Афон в четвертый раз, Солунь, Афины, Смирну, Патмос, куда он неожиданно собрался, читая книгу И. Саккелиона в Пантелеимоновом монастыре [2], и Италию. В 1893 году он занимается в Константинополе и Афинах, на Афоне и путешествует по Италии, посетив Неаполь, Помпею, Рим (Барберинову библиотеку), Гротта-Феррату, Флоренцию, Турин, Милан, Венецию. Путешествие заканчивается Веной.

В 1894 г. он работает в московских библиотеках.

В 1896 г. опять Константинополь, Афины, Рим, потом Париж и неожиданно Дрезден, где он нашел новый список Устава Великой церкви [3].

В 1897 г. Дмитриевский совершает путешествие в Трапезунт.

В 1898 г. он еще раз посетил главнейшие книгохранилища Востока, за исключением Синая и Патмоса, сверяя корректурные листы «Евхология» с подлинниками. В этом же году он посетил Святую Гору в шестой раз.

В 1903 году состоялось седьмое посещение Афона вместе с только что окончившим академию Л. Д. Никольским [4].

В 1910 году Дмитриевский еще раз побывал в Святогорских монастырях, состоя секретарем Православного Палестинского Общества.

Во время путешествий и работ в библиотеках неутомимому путешественнику приходилось наталкиваться на многие трудности и испытывать неудобства своеобразных порядков в восточных книгохранилищах [5]. В частности, необходимо указать на трудные условия занятий в библиотеках некоторых Святогорских монастырей. О них не мало писали еп. Порфирий Успенский, архим. Антонин, проф. Н. В. Покровский, И. С. Пальмов [6] и др. И Дмитриевский испытал не мало «огорчений», особенно в свои первые поездки, вызванных недоброжелательным отношением греков к русским [7]. «В 1886 году летом», т. е. в первую поездку на Афон, в Иверском монастыре, писал он, «мы встретили такой недружелюбный прием, что для нас за целую неделю открыли один только раз библиотеку и притом не без брани уже лично по нашему адресу. В следующем году в Хиландаре... нам и спутнику нашему..., разболевшемуся от афонской изнурительной лихорадки, пришлось, благодаря невниманию братии, в течение почти двух суток сидеть без хлеба и питаться черствыми сухарями» [8]. «Перед тем за несколько дней в том же Иверском монастыре,— писал он,— был жестоко оскорблен приват-доцент Петербургского университета по кафедре новогреческого языка г. Регель, которому монахи не позволили заниматься в библиотеке даже

---

[1] Отчет о состоянии КДА за 1888/89 г., с. 34.

[2] Отчет о состоянии КДА за 1890/91 г., с. 46—47. ТКДА, 1892, № 10, с. 330. Отчет за 1891/92 г., с. 529.

[3] Отчет о состоянии КДА за 1895/96 г., ТКДА, 1896, № 12, с. 425. О впечатлениях Дмитриевского от Бари и Рима (с точки зрения главным образом нужд русских паломников) — «Православное русское паломничество на Запад», ТКДА, 1897, № 1, с. 99—132; № 2, с. 211—237.

[4] «Сообщения Правосл. Палест. Общества», 1903 (X), с. 566—572.

[5] «Путешествие», с. 16.

[6] Об обмане его и отношении к нему Афонского Протата и Ватопедского монастыря см. его «Отчет о научных занятиях из времени пребывания в Царьграде и путешествия на Афон, в Солунь, Афины и на о. Патмос (с сентября 1883 г. по 15 мая 1884 г.)» в «Протоколах заседаний Совета СПб. дух. академии за 1885/86 г.» (с. 177, 276), с. 205—207.

[7] Об этом в официальном отчете — «Путешествие» — он дипломатично умалчивает.

[8] А. А. Дмитриевский. «Патмосские очерки. Из поездки на остров Патмос летом 1891 года». Киев, 1894, с. 63. ТКДА, 1892, № 10, с. 388.

в то время, когда там свободно работал какой-то американский профессор» [1].

В Лавре св. Афанасия Дмитриевский никак не мог добиться от монастырских эпитропов, несмотря на все попытки, подкрепленные рекомендательными письмами Константинопольского патриарха и других влиятельных лиц, разрешения хотя бы только посмотреть на древние кодексы Διατύπωσις'а основателя Лавры. Ему пришлось в «Описании» (т. I) издать этот памятник по позднейшей рукописи Иверского монастыря XVI в. Между тем немецкому пастору Мейеру удалось через одного иеромонаха Лавры получить копию с указанных кодексов и напечатать их за несколько месяцев до появления труда Дмитриевского [2].

В этой связи любопытен рассказ молодого ученого Московского университета В. Истрина о его мытарствах в Святогорских библиотеках в 1894 году. «Наиболее удобно заниматься в Ватопеде, так как там имеется письменный каталог, составленный очень недурно. К сожалению, не всегда он доступен для посетителей. Во время первого моего посещения Ватопеда там был библиотекарем иеромонах Евгений, старик, несмотря на некоторые странности, хорошо понимавший дело и дававший пользоваться каталогом. Во второй же мой приезд там был библиотекарем уже другой, молодой монах, и, несмотря на ту же любезность умного халитропа архим. Хрисанфа, заниматься было уже не так удобно, ибо каталог стал уже недоступен. Молодой библиотекарь оказался вполне византийцем. На мою просьбу дать мне каталог он отвечал, что каталога у них нет, а пусть я скажу, что мне нужно, и он принесет. Когда я ему возразил, что каталог у них есть и что я сам год тому назад пользовался им, он с беззастенчивостью сказал мне, что каталог у них действительно был, но его куда-то взяли, а теперь его нет. Конечно, это была ложь, но приходилось ему верить, тем более что он меня в библиотеку не повел... Вообще при посещении афонских библиотек нашему брату необходимо вооружиться большим терпением... Я... не был допущен в библиотеку Лавры св. Афанасия... Дело в том, что в то время, когда я туда приехал, в монастыре находился... главный воротила монастыря, а, пожалуй, и всего Афона,— архим. Александр. Этот гордый и грубый... [архимандрит], сам кое-что печатающий, ревниво относился к своей библиотеке... После обычного приветствия он спросил, что мне нужно. Я ему перечислил то, что желал бы найти в их библиотеке. «У нас этого нет»,— сказал он. Я возразил, что пусть он дозволит мне порыться в библиотеке... О. Александр смилостивился и повел меня в библиотеку. Я увидел на столе рукописный каталог и бросился его просматривать. Архим. Александр ушел, оставив меня с послушником. Минут через пять этот послушник... приглашает меня выйти из библиотеки. Я стал возражать, но он сказал, что так приказал о. Александр, ибо библиотекаря в настоящее время нет в монастыре и со мной некому заниматься. Я должен был уйти из библиотеки, в которой находилось несколько тысяч рукописей. Впоследствии оказалось, что сам о. Александр и был библиотекарем, он же составил и описание. Но тогда еще я этого не знал и послал спросить его, когда библиотекарь будет в монастыре, и получил ответ, что дней через пять-шесть. Тогда я составил такой план: я решил отправиться дальше, в монастырь св. Павла, пробыть там это время и потом опять вернуться в Лавру. Я послал опять послушника к о. Александру просить у него позволения приехать снова дней через пять-шесть..., но от него пришел ответ, что библиотекарь раньше как через две недели не будет в монастыре. Тогда я понял, что библиотека для меня закрыта... Я отпра-

[1] А. А. Дмитриевский. «Патмосские очерки», с. 63, прим.

[2] Н. Ф. Красносельцев. Византийский Временник, т. IV (1897), отд. 2, с. 596.

вился в монастырь св. Павла. Но неудача постигла меня и здесь. Уже привратник не хотел пускать в монастырь, говоря, что нет места для ночлега... Я приехал туда рано утром, но игумена не оказалось в монастыре, а без него мне ничего не могли сделать, ибо у него были ключи от библиотеки. Вечером приехал игумен, и я послал к нему свою патриаршую грамоту... На другой день утром я узнал, что игумен опять уехал, ничего не распорядившись относительно меня. Пришлось опять провести день томительного ожидания... В первый день, когда игумена не было дома, мне принесли обед и ужин, правда, скудный, состоящий из одного вареного риса. На другой день пришло время обеда, но мне уже ничего не подали... На следующий — следовательно, на третий — день игумен был в монастыре, и я, прождав напрасно утром, в полдень отправился к нему и стал просить впустить меня в библиотеку. Игумен отозвался, что у них нет книг, а вот-де в соседнем монастыре их много. Я ему возразил, что незадолго до меня занимался у них один мой земляк, и я слышал, что рукописей, особенно славянских, у них не мало; греческие же рукописи известны по каталогу Ламироса. Тогда он стал говорить, что у них нет никого, кто бы ввел меня в библиотеку, что они все заняты, и вдруг ушел, не сказав мне ничего определенного. Я возвратился в свое помещение, но, прождав еще несколько часов, решился опять идти к нему. На этот раз игумен... встретил меня сурово. Опять начались те же отговорки, что они все заняты, что некому со мною сидеть и т. п. Я объяснил ему, что я не могу, конечно, отрывать их от дела, но что я уже третий день сижу в монастыре и прошу теперь только хотя бы посмотреть мельком на библиотеку, и просил, не может ли он дозволить сделать это сегодня. На это последовал такой ответ: ни сегодня, ни завтра, ни послезавтра... Здесь ничего больше не оставалось, как уехать. Неудача постигла меня и в Котломуше. В первый мой приезд ключ от библиотеки был в монастыре, но архимандрита не было дома; во второй — архимандрит был дома, но ключа не оказалось: библиотекарь-де уехал и ключ от библиотеки запер в своей келье». Впрочем, Истрина такое поведение святогорцев не особенно удивляет: от них, писал он, «много нельзя и требовать. Мы сами от этого ушли недалеко. Кто не знает, какого труда стоит пробиться в библиотеку Чудова монастыря в Москве? В последнее время совершенно невозможно... Что же требовать от афонских греков, в большинстве случаев грубых и необразованных, видящих в русских своих врагов и смотрящих на них только как на источник дохода» [1]. Эти «огорчения» и трудности, которые приходилось переживать русским ученым на Афоне, явились следствием «русско-греческого пантелеимоновского процесса» в 1874—1875 году [2], который закончился победой русских монахов, отстоявших свои права на основании документов. На Афоне стали бояться, что русские отберут и другие монастыри. «Возникло гонение на всякого рода свидетелей исторического прошлого монастырей: книги и архивные документы убираются в сырые подвалы для естественного их уничтожения, живописи соскабливаются, надписи переписываются, вещественные памятники выносятся в ризницу и делаются недоступными для постороннего наблюдателя, особенно русского происхождения. Всякий русский любознательный путешественник и ученый, интересующийся памятниками старины глубокой и посещающий афонские монастыри, как богатые музеи или хранилища их, в глазах владельцев с указанным прошлым есть соглядатай, быть может, даже подосланный от правительства агент его, который может напечатать и пустить добытые све-

[1] Отчет командированного за границу приват-доцента Московского университета Василия Истрина за вторую половину 1894 года. «Журнал Министерства Народного Просвещения», 1896, XI, отд. 3, с. 35—39.

[2] А. А. Дмитриевский. Русские на Афоне. СПб., 1893 («Странник», 1892. IX, с. 75—96; X, с. 295—316).

дения в публику, донести их по начальству, а в конце концов выжить их из монастыря. С какой неохотой открывают двери своих библиотек, архивных хранилищ и скевофилакий афонские иноки и каких неимоверных усилий русским ученым стоит проникнуть в них — мне нет надобности говорить здесь» [1],— свидетельствует со скорбью Дмитриевский по своему опыту в начале 90-х годов. Эта малая доступность афонских книгохранилищ для русских ученых побуждает Дмитриевского, после пятикратного посещения Святой Горы, «приветствовать уже созревшую мысль нашей Академии Наук снарядить на Афон... ученую экспедицию...» «Только коллективная совместная работа научно-подготовленных людей, целой ученой экспедиции, снабженной всеми средствами и рекомендациями, может рассчитывать на то, что перед ней отворятся заветные двери Карейского Протата и скевофилакий главнейших афонских монастырей» [2].

Естественно, что Дмитриевский всегда с глубокой благодарностью вспоминает тех афонитов, которые оказывали ему внимание и помощь во время его занятий на Св. Горе, например, библиотекаря Пантелеимонова монастыря о. Матфея [3].

Открытие Дмитриевским ценных материалов, не имевших, однако, непосредственного отношения к литургическим проблемам, им поставленным, множество интересных сведений, собранных им, и сильных впечатлений от поездок, особенно на Афон и Св. Землю, постоянно отвлекали его от того большого дела, которое обессмертило его имя,— издания «Описания литургических рукописей».

Так, например, кончина игумена Пантелеимонова монастыря Макария († 19 июня 1888 г.) вдохновила его взяться за перо в девятый день после нее и начать составление интересного, живо написанного очерка жизни покойного и в связи с нею истории русского монашества на Афоне в XIX веке и печальной распри между греческими и русскими иноками Св. Горы. Так возникла книга «Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена Пантелеимонова монастыря священноархимандрита Макария (Сушкина)», СПб., 1895 [4].

Хотя книга снабжена многими документами, отрывками из дневников и других записей, но ее популярный характер и некоторые другие дефекты не дали Дмитриевскому возможности получить за нее от академии Макарьевской премии [5], что обострило его личные отношения с рецензентом, профессором Патрологии Константином Дмитриевичем Поповым [6] и некоторыми другими профессорами академии, например, Николаем Ивановичем Петровым.

---

[1] «Патмосские очерки», с. 62. ТКДА, 1892, № 10, с. 387.

[2] В обстоятельной рецензии на книгу Ph. Meyer'a (которому удалось получить в Лавре те документы, в коих было отказано Дмитриевскому) «Die Haupturkunden für die Geschichte des Athosklöster», Leipzig, 1894, в «Византийском Временнике», III (1896) (с. 341—362), с. 361.

[3] Русский самородок на Св. Афонской горе. Незабвенной памяти схимонаха Матфея, библиотекаря русского Пантелеимонова монастыря. «Сообщения Правосл. Палест. Общества», XXIII (1912), с. 122—142. Срав. Х. М. Лопарев. † Схимонах Матфей. «Византийский Временник» (далее — ВВ), XX; IV, с. 355—358. А. А. Дмитриевский. Русские на Афоне. «Странник», 1892.

[4] С двумя приложениями и двумя фототип. портретами афонских деятелей, 422 стр.+III. «Странник», 1892, II, с. 291—321; III, с. 508—531; IV, с. 680—701; V, с. 82—106; VI—VII, с. 266—296; VIII, с. 481—502; IX, с. 75—96; X, с. 295—316; XI, с. 506—518; 1893, III, с. 418—443; V, с. 64—94; 1894, VI—VII, с. 298—323; VIII, с. 501—520; IX, с. 93—120; X, с. 304—320; XI, с. 490—508; XII, с. 686—709; 1895, I, с. 112—123; II, с. 342—355.

[5] Извлечение за 1899/1900 г., с. 39, 42, 116—117, 157.

[6] Его «крайне пристрастный и тенденциозный», придирчивый отзыв, писавшийся с 24 апреля 1897 г., см. в Извлечении за 1899/1900 г., с. 12—38. Протест Дмитриевского против постановления Совета — представления митрополиту Киевскому — там же,

Для актовой речи в 1892 году (26 сентября) Дмитриевский избирает не литургическую тему, что было бы вполне естественно, а наблюдения и впечатления от поездки на Патмос — «Иоанно-Богословский монастырь на острове Патмосе по сравнению с святогорскими монастырями идиоритмами» [1]. Этот очерк, дополненный другими, составил книгу «Патмосские очерки. Из поездки на остров Патмос летом 1891 года», Киев, 1894 [2]. Содержание ее составляют история и описание Патмосских храмов и монастырей, история Патмосской академии, интересные описания церковной утвари и икон, рукописей типикарницы Иоанно-Богословского монастыря. Странное впечатление производит отсутствие упоминания о Патмосском списке Устава Великой Константинопольской церкви, если вспомнить, что поездка на Патмос была вызвана желанием ознакомиться с этой важной литургической рукописью. Книга заканчивается главой «Нравы и обычаи патмосских обитателей». Это сочинение удостоилось полной Макарьевской премии в 1000 рублей [3].

Найдя во время поездки в Трапезунт в 1897 году интересные для истории Смутного времени мемуары Арсения, архиеп. Элассонского, скончавшегося в России архиепископом Суздальским († 1625), он прекратил печатание II тома «Описания», или, как он выразился в письме к своему учителю Красносельцеву, «перестал думать о нем», и занялся разработкой этих мемуаров. Появилась новая книга Дмитриевского «Архиепископ Элассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи Трапезунтского Сумелийского монастыря» [4]. Но попытка автора получить от академии Макарьевскую премию опять потерпела неудачу [5].

Это постоянное разбрасывание Дмитриевского и отклонение от непосредственных литургических тем вызывало беспокойство и огорчение Красносельцева, который внимательно следил за научными занятиями своего талантливого ученика и делал попытки вернуть его к главному предмету его трудов. Дмитриевский с чувством благодарности говорил о том, что вся его «шестнадцатилетняя педагогическая и учено-литературная деятельность прошла под сильным влиянием незабвенного» Красносельцева, «который охотно и с полным сердечным участием делил... и горе и радости, выпадавшие на долю» Дмитриевского, «был единственным авторитетным советником во всех научных предприятиях и планах и самым строгим судьей всех уклонений в сторону с правой стези, им указанной». Так, Красносельцев не одобрял намерения Дмитриевского писать очерк «Русские на Афоне» и сурово осуждал его за выбор для актовой речи впечатлений от поездки на Патмос. Когда же Дмитриевский увлекся мемуарами Арсения, архиепископа

с. 117—132. Ответ Попова — там же, с. 133—157. Дмитриевский не остался в долгу и резко раскритиковал докторскую диссертацию Попова «Блаженный Диадох, епископ Фотики, и его творения» в статье «Опыт издания греческих церковных писателей древнейшего времени в русской патрологической литературе», напечатанной в «Известиях Отделения русского языка и словесности Академии наук», 1904—1905, и опубликованной отдельно — СПб., 1904. Ср. разбор этой статьи в отзыве проф. М. Ястребова о сочинении Попова, получившем полную Макарьевскую премию в 1905 г. Извлечение за 1905/1906 г., с. 21—54.

[1] Из поездки на остров Патмос в 1891 году. ТКДА, 1892, XI, с. 326—492.

[2] ТКДА, 1892, XI, с. 326—492; 1893, III, с. 316—371; VI, с. 205—225; XII, с. 516—554; 1894, IV, с. 563—589. Ср. статью «Греческий палеограф И. Саккелион и его каталог патмосских рукописей» в «Библиограф. записках», 1892, IV, с. 253—259.

[3] Отзыв проф. Н. В. Покровского, рассматривавшего это сочинение по поручению Учебного комитета при Св. Синоде. «К истории острова Патмоса». ХЧ, 1896, №№ 9—10, с. 406—415. Н. Ф. Красносельцев в ВВ, т. I (1894), с. 723—732.

[4] Киев, 1899, 234 стр. Архиепископ Элассонский Арсений (Суздальский тож) и его вновь открытые исторические мемуары (с предисл.), ТКДА, 1898, I, с. 3—74; III, с. 345—372; IV, с. 559—595; V, с. 88—129; 1899, II, с. 268—299; IV, с. 613—638.

[5] Отзыв проф. В. Завитневича в Извлечении за 1900/1901 г., с. 140—199.

Элассонского, и приостановил печатание II тома «Описания», то Красносельцев окончательно забеспокоился: «Весьма удручен я ожиданием Вашего Евхология и вообще сильно интересуюсь его скорейшим выходом... Об Евхологии Вы говорите, что «перестали о них думать». Ждать, следовательно, придется долго, а я не долголетен и едва ли доживу до этого времени... Мне подобает малиться, но Вы растете ли? Растете, конечно, но только рост Ваш, кажется, все более и более уклоняется в сторону от литургики. Очень Вы обязали бы меня, если бы сообщили мне экземпляры беловых, напечатанных уже листов Евхологиона: я занялся бы ими во время путешествия, и это, может быть, было бы не бесполезно для Вас...» «Великий предсмертный урок незабвенного учителя!»,— говорил, вспоминая об этом, Дмитриевский в лекции, посвященной памяти Красносельцева [1]. Однако в жизни он продолжал увлекаться другими темами. Например, для актовой речи 1904 года Дмитриевский неожиданно выбирает тему из русской церковной истории, вероятно, в связи с трехсотлетием родной Астраханской епархии — «Приезд в Астрахань восточных патриархов Паисия Александрийского и Макария Антиохийского и связанное с ним учреждение здесь митрополии» [2].

В 1895 году вышел в свет главный «монументальный» литургический труд Дмитриевского «Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. I. Τυπικά. Ч. I. Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские Типиконы» [3]. Из первых, т. е. патриарших уставов, в книге помещен почти полностью [4]

1) Устав Великой Константинопольской церкви (Τυπικόν τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας), IX—X века, по рукописи Патмосской библиотеки № 266, X века, скопированной автором в его поездку на Патмос в 1891 году [5]. Этот Типик дает изложение богослужения годового неподвижного и подвижного кругов.

В качестве дополнительного материала для истории константинопольского богослужения Дмитриевский поместил

2) Чин вечерни, утрени и литургии по Уставу Великой церкви (Τάξις γινομένη ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ ἐπίτε τῷ ἑσπερινῷ, τῷ ὄρθρῳ (καὶ) τῇ θείᾳ καὶ ἱερᾷ λειτουργίᾳ) по рукописи XV века библиотеки русского Андреевского скита на Афоне [6] и

3) Синайский канонарь (Κανονάριον) X—XI в. по рукоп. Синайской библиотеки № 150 X—XI в. [7], ошибочно [8] отнесенной Дмитриевским к памятникам Константинопольского Устава.

---

[1] Незабвенной памяти проф. Н. Ф. Красносельцева. ТКДА, 1899, I, с. 100—101.

[2] ТКДА, 1904, III, с. 317—358. Ср. его же «К трехсотлетнему юбилею Астраханской епархии (Житие и подвиги первого архиепископа Астраханского Феодосия)», там же, 1903, V, с. 145—171.

[3] Киев, 1895, CXLVII+912+XXV стр., в количестве 400 экз. Рецензия проф. Н. Красносельцева — ВВ, IV (1897), с. 587—615. «Издание должно составить целую эпоху в истории православной литургической науки».

[4] Например, опущен указатель новозаветных чтений.

[5] «Описание», I, с. 1—163; V—VIII. Эта рукопись была кратко описана И. Саккелионом в его «Πατριακὴ βιβλιοθήκη», Афины, 1890. Извлечения из нее были напечатаны в монографии Н. Ф. Красносельцева, который пользовался копией А. А. Дмитриевского: Типик св. Софии в Константинополе IX в., Одесса, 1892 («Летопись историко-филологического общества при Новороссийском университете», II, Визант. отд. в Одессе, 1892, с. 156—254).

[6] Там же, с. 164—172. В русском переводе был напечатан в книге «Современное богослужение на Правосл. Востоке», вып. 1, Киев, 1891, с. 44—54.

[7] Там же, с. 172—221; VIII—XI. Впервые открыт и опубликован в «вольном изложении» на русский язык архимандритом Антонином (Капустиным): «Древнейший канонарь Синайской библиотеки», ТКДА, 1874, II, с. 189—216; 458—495.

[8] Никакой ошибки в данном случае не было. См. об этом у Дмитриевского в Τυπικά, ч. 1, л. VIII—X.— *Н. У.*

Во втором отделе I тома Τυπικά помещены ктиторские типиконы восточных и западных греческих монастырей. Он начинается духовными завещаниями основателей монастырей и их ктиторов. Из завещаний и выработались Типиконы. В Τυπικά помещены три завещания:

4) Завещание преп. Саввы Освященного своему преемнику игумену Мелиту — Τύπος καὶ παράδοσις καὶ νόμος τῆς σεβασμίας λαύρας τοῦ ἁγίου Σάββα — [1] по рукописям Синайского монастыря № 1096, XII—XIII вв., и № 531, XV века.

5) Ὑποτύπωσις σὺν Θεῷ καταστάσεως τῆς εὐαγεστάτης μονῆς τῶν Στουδίου приписываемый преп. Феодору Студиту, по рукописи Ватопедской библиотеки № 322/956, XIII—XIV вв. [2], и развитие его.

6) Ἡ διατύπωσις τοῦ ὁσίου καὶ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου по рукописи библиотеки Иверского монастыря на Афоне 754/228, XVI в. [3], так как рукописи Афонской Лавры оказались недоступными для Дмитриевского [4].

За этими «завещаниями» Дмитриевский поместил в «Описании» «ктиторские Типиконы», регулировавшие богослужение и жизнь константинопольских монастырей, построенных императорами, императрицами, патриархами и знатными придворными вельможами. Их ряд начинает

7) впервые опубликованный Типикон (Συναξάριον) Богородичного Евергетидского монастыря — τῆς εὐαγοῦς μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος, — составленный между 1143—1158 гг., по рукописи библиотеки Афинского университета № 788, XI—XII в., занимающий 400 стр. текста «Описания» [5]. Этот типикон отличается от других литургийной частью, в основу которой, по мнению Дмитриевского, был положен Устав Великой церкви.

8) Впервые опубликованный Типикон Пандократорского монастыря, данный имп. Иоанном Порфирородным в 1137 г. по рукописи библиотеки Халкинской школы № 85, 1749 г. [6]

9) Типик Константинопольского монастыря св. муч. Маманта, данный Георгием Мистиком в 1159 г., по рукописи № 85, 1749 года, Халкинской школы [7] и сходный с ним.

10) Типик Малоазийского Богородичного монастыря τῶν Ὁ Βωμῶν. ἤτοι τῶν Ἐλεγμῶν, составленный его ктитором, опекуном имп. Михаила Комнена Никифором Мистиком, по рукописи Патмос-

---

[1] «Описание», с. 222—224. Впервые напечатано с русским переводом во II приложении к «Путешествию по Востоку» — «Киновиальные правила преп. Саввы Освященного, врученные им пред кончиною преемнику своему игумену Мелиту (Вновь открытый памятник аскетической письменности 524 года)», с. 171—193. ТКДА, 1890, I, с. 170—192. Срав. Что такое κανὼν τῆς ψαλμῳδίας (так нередко упоминаемый в жизнеописании преп. Саввы Освященного)? «Руков. для сельских пастырей», 1889, № 38, с. 69—75. «Правила» перепечатаны К. Куртцем в «Byzantinische Zeitschrift», III (1894), S. 167—170.

[2] Там же, с. 224—238; XII—XXXI; в русск. пер., напр., в «Истории Русской Церкви» Голубинского, I, 2, с. 671—679.

[3] Там же, с. 238—256; XXXI—XXXIII. В сокращенном виде в русском переводе опубликован архим. Антонином «Заметки поклонника Св. Горы», Киев, 1864, с. 173—182, 199—212 (ТКДА, 1862, V, с. 225—234, 251—264).

[4] Они использованы Филиппом Мейером в «Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster». Leipzig, 1894. Там же, с. XXXII—XXXIII.

[5] Там же, с. 256—656; XXXIII—LIII. «Малоизвестный Константинопольский монастырь XI столетия Богоматери Евергетидской и его ктиторский Типик, хранящийся в рукописи Афинского национального университета». ТКДА, 1895, VII, с. 421—443.

[6] Там же, с. 656—702; LIII—XCIV. Пандократорский Константинопольский монастырь XII в. и его Типик, данный имп. Иоанном Комненом, ТКДА, 1895, VIII, с. 537—585. Срав. доклад Дмитриевского в Церковно-археологическом обществе при КДА в 1895 г. «О византийских монастырях Пандократорском и Евергетидском» — «Отчет церковно-археологического общества за 1895 г.», с. 20.

[7] Там же, с. 702—715; XCIV—XCV. Частично был издан проф. Ф. И. Успенским — «Типик монастыря св. Маманта в Константинополе», Одесса, 1892.

ской библиотеки № 265, 1162 года, с вариантами Типика Мамантовского монастыря [1].

11) Типик монастыря св. Михаила Архангела на горе св. Авксентия в Халкидоне, данный имп. Михаилом VIII Палеологом, по рукописи № 85 Халкинской школы [2].

Том I «Описания» заканчивается отделом, посвященным 9 греческим типиконам, хранящимся в западных библиотеках (Рим, Турин, Вена, Крипта-Ферата) [3]. Из них 8 — сводные Уставы для греческих италийских монастырей (например, Калабрийского Николо-Казулянского монастыря), компилятивные, разделяющиеся на две группы или редакции, составленные на «основании преданий свв. отец — преп. Саввы Освященного, преп. Феодора Студита, ...но большею частью на основании практики Святогорского Устава» [4], 9-й типик — ктиторский греко-униатского Богородичного Крипта-Ферратского монастыря. Для истории Восточного Типикона этот памятник не представляет особого интереса. Эту группу Типиконов в западных библиотеках Дмитриевский изучал во время двукратного путешествия по Италии, занимаясь поисками «чистого» Студийского Устава, так как западные литургисты, напр., о. Тосканини [5], а за ним и русские (И. Мансветов, архиепископ Сергий) говорили о «7 экземплярах Студийского Устава, употреблявшегося в монастырях италийских и сицилийских».

Дополнением к I тому «Описания» являются две статьи Дмитриевского, в которых он, пользуясь новым найденным им рукописным материалом, вносит исправления и дополнения в изданные им типиконы: Τυπικὰ (Addenda et corrigenda) [6]. Автор сообщает о найденных им в 1896 году в Национальной библиотеке в Париже втором списке Типика Пандократорского монастыря, XVIII века (Fond 389), обозначенного в каталоге библиотеки, как Типик имп. Иоанна Палеолога, и подлиннике Типикона Мамантовского монастыря (Suppl. 92). В этой же статье автор сообщает подробности об униатском Типиконе 1595 г. Казанагенской библиотеки, № 1249 (в Риме).

Том I «Описания» был представлен автором в качестве докторской диссертации в его родную Казанскую академию. Рецензенты — доц. В. Нарбеков и архим. Антоний — признали большую научную ценность этого издания и поставили его «по громадной важности» для Литургики наряду с многотомным трудом митр. Макария по Русской церковной истории (архим. Антоний) [7]. Дмитриевский был удостоен степени доктора Церковной истории в 1896 году [8]. В конце 1896 года Сове-

---

[1] «Описание», с. 715—769; XCV—XCIX. Малоазийский Богородичный монастырь τῶν Ἡλίου Βωμῶν XII века и его Типик, находящийся в библиотеке Патмосского монастыря, ТКДА, 1895, X, с. 308—313.

[2] Там же, с. 769—794; XCIX—CVI. Срав. рецензию Дмитриевского на брошюру М. Гедеона — М. І. Γεδεών. Μιχαὴλ τοῦ Παλαιολόγου Τυπικὸν τῆς ἐπὶ τοῦ βουνοῦ τοῦ Αὐξεντίου σεβασμίας μονῆς Μιχαὴλ τοῦ Ἀρχαγγέλου. Константинополь, 1895,— ВВ, III, (1895), с. 150—154.

[3] Там же, с. 795—912; CVI—CXLII. Западные, так называемые ктиторские или студийские Типиконы, ТКДА, 1895, с. 633—679. Срав. доклад «О студийских ктиторских Типиконах в западных библиотеках». (Отчет Церковно-археологического общества при КДА за 1895 г., с. 20.)

[4] «Описание», т. I, с. CXL.

[5] Ad Typica Graecorum ac praesertim ad typicum cryptoferratense S. Bartholomaei abbatis animadversiones. Roma, 1864.

[6] ТКДА, 1896, № 12, с. 527—545.

[7] Отзывы довольно поверхностные и общие.— Протоколы КазДА за 1896 г., с. 263—300.

[8] По Уставу духовных академий «представлялись» авторами только магистерские диссертации. Степень доктора присуждалась по «представлению» профессоров академии. А. Дмитриевский опубликовал I том «Описания», и его Alma Mater в лице В. Нарбекова и архим. Антония представила его к удостоению степени доктора. Совет академии удостоил его этой степени в 1895 г. (Curriculum vitae... ГПб, фонд 253, карт. 1-й).— *Н. У.*

том Киевской духовной академии Дмитриевский был избран, по представлению профессоров И. Малышевского, В. Певницкого и С. Сольского, сразу же ординарным профессором, миновав экстраординатуру (с 29 ноября) [1].

Теперь переходим ко второму тому «Описания», увидевшему свет через 6 лет после первого,— Εὐχολόγια. Киев, 1901 [2]. Этот том является продолжением знаменитого в истории Литургики труда доминиканца Якова Гоара Εὐχολόγιον и оправдывает усвоенное Дмитриевскому имя «русского Гоара».

«Мы решились,— пишет автор,— повторить работу Гоара, но в более широких границах и на основании изучения восточных книгохранилищ, и исполнить ту задачу, о которой мечтал покойный наш ученый Преосвященный Порфирий Успенский... Нам хотелось дать в руки специалистов — литургистов и начинающих лишь разработку вопросов по истории православного богослужения такой Εὐχολόγιον или такой сборник рукописных материалов, относящихся к данной богослужебной книге и разбросанных по многочисленным и весьма нередко отдаленным от центров просвещения восточным книгохранилищам, личное посещение коих для одних затруднительно, а для других положительно невозможно, который бы (сборник) избавил их от существующих трудностей и открыл бы им возможность работать в данной области вполне научно и самостоятельно» [3].

Действительно, этот том «Описания», вместе с другими частями этого капитального труда, принес огромную пользу как студентам, писавшим кандидатские сочинения на историко-литургические темы в Киевской и других духовных академиях, так и ученым литургистам — русским и вообще православным, для которых он является настольной книгой до нашего времени. Трудом Дмитриевского пользуются и инославные литургисты.

Преимущество по научной ценности труда Дмитриевского перед Гоаровым Евхологием видно хотя бы уже из того, что ученый доминиканец использовал рукописи только западных книгохранилищ, те рукописи, которые находились в употреблении у италийских греков. Из восточных манускриптов Гоар пользуется лишь Барбериновым кодексом VIII—IX в., кодексом Bessarionis XI в. Гротта-Ферратской библиотеки и чином литургии Василия Великого 1041 г. (единственным точно датированным памятником у Гоара). Проф. Дмитриевский же в своем труде дает описание 162 рукописей с IX по XVI в., с определенными датами, из восточных библиотек, нескольких евхологиев из СПб. Публичной библиотеки (из собрания архим. Антонина Капустина) и одного евхология 1027 г. из Парижской Национальной библиотеки (№ 213). Из этого числа только одна рукопись — XIII века Синайской библиотеки, № 966,— западного происхождения. «По недостатку материальных средств» (как больно читать эти слова!) Дмитриевскому пришлось отказаться от напечатания более 40 приготовленных к изданию евхологиев, большею частью принадлежащих западным книгохранилищам.

Тот же недостаток денежных средств, отпущенных Синодом на печатание «Описания», вынудил Дмитриевского отложить «на некоторое время» предположенное им для предисловия этого тома «Описания» свое критическое исследование Гоарова Евхология и ограничиться некоторыми примечаниями о погрешностях его текста при описании Евхология 1027 г. Парижской Национальной библиотеки. Работа же Дми-

[1] Извлечение за 1896/97 г., с. 70—71, 95.
[2] XII+1058 стр. Рецензии — И. Соколова, ВВ, VIII (1901), с. 592—599; ХЧ, 1902, XI, с. 747—752.
[3] «Описание», II, с. III.

триевского о Гоаре и его Евхологии до сего дня остается в рукописи. К сожалению, пользование «Описанием» представляет трудности, так как оба тома не имеют указателя. Намеченный к изданию Πίναξ τῶν ἐν τοῖς Εὐκολογίοις περιεχομένων никогда не увидел света по той же печальной причине — из-за материальных затруднений [1].

Этот злой рок приостановил после выхода II тома печатание дальнейших частей этого исключительно важного собрания литургических памятников.

Материалы для следующих томов — III — Типиконы Иерусалимский Саввинский, современный Афонский и дополнения к Типику Великой церкви (до 70 печ. лл.) и IV — Евхологий — остальные греческие и южнославянские тексты (до 60 печ. лл.) — были рассмотрены особой академической комиссией в составе прот. И. Королькова, проф. К. Попова и доц. А. Булгакова. Согласно ее отзыву, Совет академии 18 октября 1902 г. постановил ходатайствовать перед Синодом об ассигновании средств на печатание этих томов в количестве 400 экз. [2] Но, очевидно, благоприятного решения не последовало, так как очередной том «Описания» вышел только через 16 лет на средства Православного Палестинского Общества, на службе которого в то время состоял Дмитриевский. Это — том III (первая половина Τυπικά, ч. II, Петроград, 1917) [3].

Из «скорбного листка» («Вместо предисловия») видно, какие трудности приходилось преодолевать Дмитриевскому, чтобы собранный им на Востоке и Западе литургический материал, и то не весь, увидел бы свет. Издание обрывается на полуслове [4]. Этот том состоит из трех частей. Первая [5] содержит Иерусалимский Саввинский Типикон в редакциях: Иерусалимской (5 рукоп.), Иерусалимско-Константинопольской (116 рукоп.), Синайской (3 рукоп.), Трапезунтской (4 рукоп.), Сербско-Болгарской (по 7 рукоп.) и старопечатной венецианской редакции XVI—XVIII веков.

Во второй части [6] описаны 19 типиконов Святогорских (Афонских) и приведена выписка с интересным чином литии в Неделю Ваий в Синайском монастыре. Кроме того, сделаны дополнения к отдельным типиконам из описанных выше.

Третья часть (всего 2 стр.!) [7] начинается списком Типикона Великой церкви по рукописи X—XI в. Крестного монастыря в Иерусалиме, № 40, с которой познакомил литургистов А. И. Пападопуло-Керамевс [8]. Выпуская этот том в незаконченном виде в 1917 году [9], Дмитриевский предчувствовал, что на появление окончания его капитального труда в печати «надеяться отчаянно». «Увидят ли Божий свет, при жизни автора «Описания», материалы, относящиеся к греческому Евхологию, особенно собранные в библиотеках римских — Барберинговской и Гротта-Ферратской, над которыми трудился великий литургист XVII века, монах Ордена предикаторов Яков Гоар, посильный критический разбор «Евхология» коего предполагается сделать в предисловии к четвертому тому «Описания», и будут ли опубликованы материалы для югославянского Евхология, собранные в библиотеках Синая, Афона и

---

[1] «Описание», т. III, предисл., с. VIII.
[2] Извлечение за 1901/02 г., с. 111—112, 164—166; 1902/03 г., с. 217—219.
[3] VIII+VIII+768+IV стр. В типографии Киршбаума.
[4] Срав. судьбу 1-й части (616 стр.) II полутома II тома «Истории Русской Церкви» Е. Е. Голубинского, вышедшей в свет в 1917 г. благодаря энергии С. Белокурова.
[5] Op. cit., с. 1—508.
[6] Там же, с. 509—765.
[7] Там же, с. 766—768.
[8] См. ниже. Этот материал является дополнением к т. I «Описания», с. 1—163.
[9] Предисловие датировано.

других мест, из коих некоторые погибли уже в огне, все это ведомо Единому Богу» [1],— писал он [2].

В 1924 году Дмитриевский, сообщая о своих работах редакции нового журнала по Византологии — Byzantion, указывает, что только отсутствие материальных средств лишает его возможности опубликовать вполне готовые к печати томы IV и V «Описания».

По его сообщению, т. IV содержит материалы Евхологиона греческого, западных библиотек: Национальной в Париже, Гротта-Ферратской и Барбериновой. В этом же томе содержатся проверенные тексты кодексов, которыми пользовался Гоар,— римской библиотеки Casanatensis, Амвросиевой в Милане, венецианской и неаполитанских,— а также восточные рукописи библиотек Дионисиата, Иверского монастыря, Иерусалимского метоха в Константинополе и монастыря Перистера около Трапезунта.

Т. V «Описания» содержит южнославянские материалы библиотек Зографа, Хиландаря и св. Павла на Афоне, собрания архим. Антонина (Капустина), Синайского монастыря и Григоровича в Одессе. Дмитриевский отмечает, что часть этих рукописных подлинников (напр., монастыря св. Павла) сгорела [3]. На совещании русских византологов, созванном 14 ноября 1924 г. представителем редакции Byzantion'а, Дмитриевский понимает вопрос о напечатании этих ценных материалов [4].

От незаконченного «Описания» переходим к отдельным литургическим памятникам, открытым Дмитриевским во время его путешествий по Востоку.

Ему принадлежит честь открытия и введения в научный оборот литургистов драгоценного памятника Александрийской Церкви IV века так называемого Евхология — сборника 30 молитв св. Серапиона (Сарапиона) Тмуитского († 358), современника и друга св. Афанасия Великого, Александрийского, и преп. Антония Великого.

Дмитриевский нашел этот Евхологий в рукописи X—XI века Лавры св. Афанасия Афонского (№ 149/29 в шкафу В) — Εὐχὴ προσφόρου (анафора) Σαραπίωνος ἐπισκόπου и Προσευχαὶ Σαραπίωνος ἐπισκόπου Θρούεως (молитвы Евхаристические, при хиротонии и разные благословения). Эта рукопись в свое время была в руках Арсения Суханова, но почему-то не попала в Москву. Дмитриевский опубликовал этот Евхологий с русским переводом и введением, но без комментариев, в «Трудах КДА» [5].

В первое же свое путешествие по Востоку в начале 1888 года во время занятий в библиотеке Крестного монастыря, незадолго до того перевезенной в Патриаршую библиотеку в Иерусалим, Дмитриевский нашел «Последование богослужения Страстной и Пасхальной седмиц в Иерусалиме» (Διάταξις τῆς ἱερᾶς ἀκολουθίας τῶν Ἱεροσολύμων κατὰ τὴν μεγάλην ἑβδομάδα καὶ τὴν διακαινήσιμον κατὰ τάξιν τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως) в приложении к неизданной рукописи (1801 г.) «Священной истории» (история Иерусалима и Палестины) иерокирикса архимандрита Максима Симео. Симео уверял, что это «Последование» переписано из «пергаменной весьма древней рукописи» 1122 года «без какой-либо прибавки или опущения». Дмитриевский, по его словам, не

[1] Op. cit., c. VIII.

[2] Типикон Великой церкви по ркп. б. Крестного монастыря в Иерусалиме № 40, X века (критическое издание) опубликован в двух томах с комментариями — «Le Typicon de la Grande Église ms. Saint Croix № 40, X siècle... par Juan Mateos...». Издатель — Pont. Institutum Orientalium Studiorum. Roma, 1963.— *Н. У.*

[3] Byzantion, I (1924), c. 722.

[4] Там же, I (1924), c. 717, 720.

[5] 1894, II, с. 242—274 и отдельно. Рецензия проф. А. Павлова (с поправками некоторых мест изданного текста) — ВВ, I, с. 207—213. Красносельцев Н.— «Летопись Историко-филологического Общества при Новороссийском университете», IV (1894), с. 127—128.

мало потратил труда и времени на справки о месте нахождения подлинной рукописи 1122 года, которую, к сожалению, не мог отыскать в ту пору в библиотеке Иерусалимского Крестного монастыря, весьма тщательно им пересмотренной, при помощи и благосклонном содействии почти всего наличного состава профессоров существовавшей тогда при этом монастыре богословской школы. Своими поисками и расспросами он возбудил интерес и оживленные толки в среде образованного иерусалимского духовенства к судьбе исчезнувшей и в то время, можно сказать, полузабытой рукописи [1], которая содержала весьма ценный материал по истории древнего иерусалимского богослужения в первой половине X века.

Интересно, что находка Дмитриевским этого важного литургического памятника по времени почти совпала с открытием в 1887 году итальянским профессором Г. Ф. Гамурини «Peregrinatio ad loca sancta» западной паломницы Этерии (по догадке первого издателя — Сильвии Аквитанки), которая подробно описала богослужение в Иерусалиме в конце IV века.

Греческий текст «Последования» с русским переводом и ценным научным аппаратом в виде многочисленных (свыше 130) исторических, литургических, археологических и топографических примечаний стал печататься Дмитриевским почти сразу по его возвращении в Россию в казанском «Православном собеседнике» [2], а потом вышел отдельной книгой — «Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в Св. Иерусалиме IX—X вв.», Казань, 1894 [3], за которую автор получил от академии полную Макарьевскую премию в 1000 руб. [4] Кроме отдельных чинов, находящихся в самой рукописи (напр., литургии Преждеосвященных Даров и полной литургии св. Иакова, брата Господня, освящения мира, умовения ног), автор, пользуясь огромным свежим литургическим материалом, собранным им, дополнил в примечаниях изданный им памятник отдельными текстами и целыми чинами из других рукописей. Например, он издал чин Τριθέκτη ἐν ταῖς νηστείαις по ркп. IX—X в. Синайского монастыря № 957 (прилож. 1), песненное вечернее последование по ркп. Патриаршей Иерусалимской библиотеки [5]; чин литургии св. Иакова по двум рукописям Синайской библиотеки (прил. 2) [6] и последование «панихиды» по ркп. Александрийской Патриаршей библиотеки (Каирской) XIV в. № 104 (прил. 4).

Однако с изданием текста памятника, над которым Дмитриевский работал несколько лет, ему не посчастливилось. Сначала Дмитриевский [7] не поверил, что переписчик рукописи Симео значительно «поновил» (ἀναναίωσις) в своей копии древний памятник, отступая от его текста, так как переписчик заверял, что «Последование» переписано «без какой-либо поправки и опущения», но все-таки, как уже указывалось выше, Дмитриевский приложил все усилия, чтобы найти подлинник. О его существовании ему было известно из книги ученого архимандрита Вениамина Иоаннидиса, который по этому «Последованию» издал чин получения св. огня в Великую субботу. «Я усиленно

---

[1] Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в Св. Иерусалиме IX—X в., Казань, 1894, Послесловие, с. 421.

[2] В приложении: 1888, 7; 1889, 3, 10; 1890, 2, 4, 8; 1891, 2—3, 5—6, 7—8, 9; 1892, 1, 2, 3, 6—7, 8, 9; 1893, 12; 1894, 5—6, 7, 8, 10.

[3] 16+426+XVI стр. Рецензии: Красносельцева в ВВ, 1895, с. 632—655; Лашкарева в Извлечении за 1895/96 г., с. 73—78.

[4] Там же, 1894/95 г., с. 107; 1895/96 г., с. 78—80, 94—95.

[5] Это ркп. Иерусалимской Патриаршей библиотеки, XVI в., № 635 (305), см. «Описание», т. III, № XCIX, с. 375 и 756.— *Н. У.*

[6] Это ркп. Синайской библиотеки, XII в., № 1040 и XIII в., № 1039. См. «Богослужение...», с. 262 и 269.— *Н. У.*

[7] СИППО, XXIV (1913), с. 383—384.

старался среди лежавших в беспорядке рукописей Саввинской библиотеки отыскать древний оригинал, но все мои поиски оказались тщетными, безрезультатными»[1]. По поручению Патриарха Никодима в то время рукописи Патриаршей библиотеки описывал известный труженик по описанию и изданию греческих рукописей, в том числе и литургических памятников, Афанасий Иванович Пападопуло-Керамевс (1856 — 18 октября 1912)[2]. Сначала у Дмитриевского сложились с ним довольно хорошие отношения, но потом, когда Пападопуло узнал о находке «Последования» и о поисках Дмитриевским оригинала, он из научной ревности резко переменил свое отношение к молодому русскому литургисту и всячески старался затруднять его работу, так что Дмитриевскому не оставалось другого выхода, как обратиться за содействием к самому Патриарху. «Мне не хотелось бы брать на свою душу греха и говорить с уверенностью, что Афанасий Иванович припрятал эту ценную рукопись для себя, но не могу скрывать, что эта мысль приходила мне в голову неоднократно, и факты как бы давали основание для нее. Афанасий Иванович усиленно старался отвлечь мое внимание в сторону, называя имена лиц из святогробского духовенства, которые якобы интересовались этой замечательной рукописью и, по его предположению, могли взять ее для пользования из библиотеки»[3], хотя потом оказалось, что эти сведения не подтвердились. «Рукопись находилась в Иерусалиме»[4]. Во время печатания «Богослужения Страстной и Пасхальной седмиц в Св. Иерусалиме» Дмитриевскому стало известно, что Пападопуло-Керамевс нашел искомую пергаменную рукопись (№ 43, 1122 г., Иерусалим. патр. б-ки). В скором времени она была издана Пападопуло-Керамевсом довольно небрежно и неудовлетворительно в научном отношении на средства Православного Палестинского Общества в сборнике «Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας», который вышел в свет за несколько месяцев до книги Дмитриевского. Получив во время ее печатания корректурные листы «Ἀνάλεκτα», Дмитриевский убедился, что копия Симео была поновлением и приближением трудно читаемой рукописи к «живому современному языку». Ему пришлось признаться, что его издание «естественно должно стушеваться пред изданием Палестинского Общества». Однако, сразу же обнаружив некоторые дефекты последнего, он оговорился в послесловии, что «вопрос времени и дело научной критики решить, какое из двух чтений (Симео или Пападопуло-Керамевса) правильнее, и, быть может, эта последняя выскажется, по крайней мере в некоторых случаях, не в пользу чтений и поправок г. Пападопуло-Керамевса»[5]. Однако издание Палестинского Общества принял под свою защиту Красносельцев[6], что вызвало оживленную переписку между ним и Дмитриевским. Последний в 1898 году посетил еще раз Иерусалим и «дважды, слово в слово, от начала до конца» сверил текст «Ἀνάλεκτα» с подлинником. Им были обнаружены недостатки и ошибки этого издания, о которых он написал

---

[1] Там же.

[2] Впоследствии приват-доцент СПб. университета и заведующий богословским отделением Публичной библиотеки. О нем см., напр., Дмитриевский — А. И. Пападопуло-Керамевс и его сотрудничество в научных изданиях Палестинского Общества (СИППО (XXIV), 1913, с. 374—388, 492—523); Лопарев Хр.— Афанасий Иванович Пападопуло-Керамевс (ВВ, XIX (1912), отд. 2, с. 188—212) (здесь и библиография его многочисленных трудов); некролог в «Церковном вестнике», 1912, № 49, с. 1563—1565; Дмитриевский — А. И. Пападопуло-Керамевс. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, т. V. Пгр., 1915, с. 5—14 (и предисловие, с. 1—4); список трудов, составленный В. Н. Бенешевичем, там же, с. 605—641.

[3] СИППО, 1913 (XXIV), с. 384.

[4] Там же.

[5] «Богослужение», с. 420—422.

[6] ВВ, II (1895), с. 636—639.

обстоятельную критическую статью [1], резкость [2] которой становится понятной, если принять во внимание неудачу Дмитриевского и обман его Пападопуло-Керамевсом. Эта критическая статья составляет первую главу нового литургического труда Дмитриевского, изданного им к 25-летию его научной деятельности, и посвящена памяти Красносельцева — «Древнейшие патриаршие Типиконы Святогробской Иерусалимской и Великой Константинопольской церкви. Критико-библиографическое исследование», Киев, 1907 [3].

В последней (4-й) главе Дмитриевский приводит новые материалы для истории Типикона Великой церкви и сообщает о новой своей находке.

Как известно, один список Типикона в рукописи X в. Патмосской библиотеки № 266, принадлежавший небрежному, безграмотному писцу, был открыт Саккелионом и издан Дмитриевским в его «Описании», т. I, в 1895 году.

Второй список того же Типика, XI века, был найден в Иерусалимской патриаршей библиотеке «недругом» Дмитриевского — А. И. Пападопуло-Керамевсом, который описал его [4] и вдохновил византологов Н. Ф. Красносельцева и Д. Ф. Беляева на изучение его в Иерусалиме в 1894 году и обстоятельные статьи [5], однако самый памятник не был издан.

Третий, наиболее полный, список X—XI в. был открыт в сентябре 1896 года Дмитриевским в рукописи Дрезденской королевской б-ки № 104 (140) [6], которая была принесена с Афона из Ставроникитского монастыря в Москву Арсением Сухановым, а потом, через 100 лет, из Московской синодальной библиотеки была похищена проф. Маттеи и продана им в 1788 г. в Дрезденскую королевскую б-ку. В своем труде [7] Дмитриевский описывает этот список Типика. Важность его и преимущество перед первыми двумя состоит в том, что он дает не только подробное описание богослужения в св. Софии и других цареградских храмах и монастырях, но содержит описание церемоний, выходов императора и его свиты для участия в процессиях и торжественных богослужениях. Этот материал дает возможность сравнивать, объяснять и контролировать придворный Устав Константина Багрянородного (De ceremoniis aulae Byzantinae). Однако и этот список Устава, который, вероятно, и не предназначался для церковного употребления, Дмитриевскому не удалось издать, так как II том «Τυπικά» (1917) не был напечатан полностью.

Открытие списков Типикона Великой Константинопольской церкви имело большое значение не только для церковно-археологической и литургической науки. «Ни придворный устав, ни другие памятники не дают более или менее полного понятия о той степени развития богослужебных форм, которой они достигли в Византии в IX—X вв. после иконоборческих волнений, в эпоху нового расцвета византийского цар-

[1] ТКДА, 1900, IX, с. 58—117.

[2] Напр., «не без материальных выгод утилизирует свой годами накопленный сырой материал», «попадает со своими изданиями в комическое положение», допускает «простую игру в ученость».

[3] 352+XV стр. Сначала печаталась в ТКДА; 1900, IX, с. 58—117; 1901, I, с. 34—86; IX, с. 49—88; XII, с. 519—587; «Новые данные для истории Типикона Великой церкви Константинопольской», там же, 1902, XII, с. 505—545; 1903, IV, с. 587—634; XII, с. 511—515. Рецензия проф. Н. И. Соколова — «Журнал Мин. Народного Просвещения», 1911, VIII, с. 300—332.

[4] Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, τ. γ'. СПб., 1897, σελ. 89—90.

[5] Красносельцев в «Летописи Историко-филологического общества при Новороссийском университете (визант. отдел)», т. VI (1896), с. 329—344. Беляев. Новый список древнего Устава константинопольских церквей, ВВ, III (1896), с. 427—460.

[6] Подробности в книге «Древнейшие патриаршие Типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой церкви Константинопольской», Киев, 1907.

[7] Там же.

ства и всех его элементов, в эпоху частых столкновений с Русью, а потом мирных религиозных и культурных воздействий Византии на Русь... Для истории богослужения вообще и для русского в особенности полная и точная картина богослужения в Константинополе... существенно необходима. Весьма важны точные и ясные литургические и церковные указания как для археолога вообще, так особенно для археолога, занимающегося изучением придворного быта, участия царя и всего его синклита в церковных празднествах и торжествах, составлявших, по условиям и характеру того времени, весьма видную сторону жизни царя и чинов... Список константинопольского церковного устава имеет не только ограниченное значение для истории церковного устава и богослужения, но весьма важен и для топографии и статистики церквей и монастырей в Константинополе в IX веке, а потому представляет большой интерес не только для литургистов и церковных археологов, но и для археологов — византинистов вообще» [1].

Огромный материал, собранный Дмитриевским в книгохранилищах Востока и Запада, но полностью не изданный, его не удовлетворил, скорее вызвав даже некоторое разочарование, «ввиду поразительной бедности рукописных данных древнейшего времени в этих книгохранилищах, весьма необходимых для характеристики богослужения в период времени до X—XI веков. Беспокойная мысль исследователя не хочет остановиться перед печальной действительностью и окрыляется надеждой найти необходимые данные для истории богослужения в этот некраткий и доселе мало освещенный период состояния Церкви Православной в рукописных данных иных народностей — сирийцев, армян, грузин, коптов, из коих некоторые долгое время находились в живом духовном общении с своею Матерью — Церковью Греческой и, испытав на себе ее влияние, сохранили многое из ее ритуала, а другие и доселе еще живут с нею единой неразделенной жизнью, отличаясь лишь языком» [2]. Указав этот правильный метод для изучения древнего богослужения, сам Дмитриевский, однако, не воспользовался им. Его знакомство с рукописным литургическим преданием негреческого Востока, за исключением, конечно, славянского, было ограничено и, строго говоря, даже невозможно, из-за незнания восточных языков. Он не мог собирать эти материалы и их разрабатывать, подобно проф. В. В. Болотову, филологически чрезвычайно сильно вооруженному в его эортологических работах. Правда, Дмитриевский указал проблему и вооружил научным методом своих учеников. Имею в виду прот. К. Кекелидзе, начавшего свою деятельность с описания грузинских литургических рукописей в отечественных книгохранилищах и нашедшего грузинскую версию Иерусалимского Типикона в VII—VIII веке, которая заполнила пустоту в несколько веков между «Peregrinatio ad loca sancta» Этерии (вероятно, конец IV века) и Иерусалимским «Последованием Страстной и Пасхальной седмиц» (вероятно X века). На эту драгоценную находку своего ученика Дмитриевский отозвался статьей «Древний Святогробский Иерусалимский Устав и содержащаяся в нем служба праздника Рождества Христова в Вифлееме» [3]. Он с большим удовлетворением констатировал подтверждение этим памятником высказанной им в «Древнейших патриарших Типиконах» мысли о существовании Святогробского патриаршего Типикона и о его влиянии на практику не только Константинопольской, но и других Церквей, совершенно независимо от того, имел ли найденный прот. К. Кекелидзе Канонарь практическое применение в Грузии.

---

[1] Проф. Д. Беляев. Новый список древнего Устава константинопольских церквей. ВВ, III (1896), с. 429—430.

[2] Извлечение за 1903/04 г., с. 309—310.

[3] СИППО, 1913 (XXIV), с. 34—48.

Дмитриевский прекрасно понимал, что собранный им материал и его разработка им самим и его учениками явно недостаточны. Перед русскими литургистами еще впереди огромная задача «привести в известность все наличное литургическое письменное достояние». В «Описании» изданы Дмитриевским тексты или их описания, которые находятся в «важнейших библиотеках Православного Востока. Настанет затем неотложная нужда в научном описании литургических рукописей небольших библиотек Греции, Македонии, островов Архипелага и Средиземного моря. И как знать, что в этих библиотеках не будут найдены весьма ценные в научном отношении литургические рукописи или важные евхологические фрагменты... Далее наступит такая же неотложная необходимость изучать литургические рукописи и западных библиотек: Рима и его окрестностей, Неаполя, Флоренции, Венеции, Милана, Турина, Парижа, Мадрида, Лондона, Эдинбурга, Берлина, Мюнхена, Дрездена и других западных культурных центров», где находится большое количество восточных рукописей. Например, в Барберриновой библиотеке, перемещенной в Ватиканскую, имеется до 50 греческих евхологиев. «Рукописные собрания земель югославянских и наши отечественные, за исключением, быть может, Московской синодальной библиотеки и Соловецкой в Казанской дух. академии, также остаются еще не только не изученными, но даже совершенно неописанными или описанными весьма кратко. Следовательно, пока эта первоначальная, черновая работа не будет закончена, думать о критическом сравнении и установлении евхологического текста не только преждевременно, но и легкомысленно. На эту предварительную, черновую, но весьма необходимую работу потребуется, конечно, впереди не один еще десяток лет и напряжение многих самоотверженных тружеников, какими литургическая наука все же далеко не богата»,— писал Дмитриевский в 1909 году [1].

Неутомимый Дмитриевский находил время выступать с публичными докладами и лекциями, откликаясь на современные животрепещущие темы [2], особенно касавшиеся дорогой ему Литургики. В этих популярных лекциях виден огромный научный багаж Дмитриевского. К этой серии его трудов надо отнести следующие «чтения»:

1) «Недостатки современного церковно-религиозного воспитания и причины, их породившие».

2) «Книга Требник и ее значение в жизни православного христианина (по поводу новейших воззрений на эту книгу)».

Кощунственное похуление Л. Н. Толстым литургии в «Воскресении» вызвало «чтение»

3) «Служебник — книга таинственная (по поводу суждений о ней в новейшей художественной литературе)» [3].

Подвижному эортологическому кругу посвящены такие лекции:

4) «Триодь Постная — училище благочестия (О посте)» [4].

5) «Триодь Постная — училище благочестия (О покаянии и молитве)» [5] и читанный впоследствии уже в Петербурге доклад

6) «Триодь Цветная — песнь милующей и торжествующей любви» [6].

Похищение чудотворной Казанской иконы Божией Матери в Каза-

---

[1] Отзыв о сочинении проф.-прот. М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого. Первое критическое издание», СПб., 1909, в «Сборнике отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Акад. Наук», IV, СПб., 1912, с. 198—200.

[2] Так, напр., в «Церковном вестнике», 1912, с. 1910—1920 «В Бозе почивший митрополит СПб. Антоний и его славянофильские воззрения».

[3] ТКДА, 1903, X, с. 188—219.

[4] Там же, 1904, V, с. 1—49.

[5] Там же, 1905, III, с. 428—444.

[6] 13. III и 2. IV. 1915. «Церковные ведомости», 1913, № 14, с. 658—670; № 15—16, с. 702—712.

ни в 1904 г. побуждает Дмитриевского «в утешение и ободрение скорбящим об утрате святыни» прочитать 22 октября 1904 г. доклад «В честь какой иконы Божией Матери установлен праздник 22 октября?» [1]

Занимаясь разработкой проблем исторической литургики, Дмитриевский не забывал и практического ее применения. Так, например, вдохновляемый архиеп. Сергием (Ланиным) [2], он собирает свои статьи, помещенные под заглавием «Чинопоследования хиротоний и хиротесий с объяснениями» в «Руководстве для сельских пастырей», и издает книгу «Ставленник. Руководство для священно-церковно-служителей и избранных в епископа, при их хиротониях, посвящениях и награждениях знаками духовных отличий, с подробными объяснениями всех обрядов и молитвословий», Киев, 1904 [3], награжденную Макарьевской премией по отзыву проф. В. Певницкого [4]. Эта книга Дмитриевского значительно превосходит подобного рода руководства богатством историко-литургических и практических сведений, полезных для ставленников, начиная с чтецов, подробным (около половины книги) описанием епископской хиротонии и ее истории, объяснением обрядов и молитв, главным образом, на основании литургических творений блаж. Симеона Солунского. Дмитриевский подробно объясняет происхождение и символику церковных облачений.

Плодотворна была и академическая деятельность Дмитриевского. Ему, профессору Литургики и Церковной археологии, приходилось, конечно, читать лекции и по последнему предмету, но естественно, приняв во внимание всю его научную деятельность и интересы, что главное внимание и вдохновение профессора относилось к Литургике. В своем преподавании он следовал историческому методу. В качестве иллюстрации его взглядов на характер лекций по Литургике в высшей духовной школе приведем его замечания на существовавшую в 1896 году печатную программу их. «Необходимо обратить,— писал он,— 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, следовательно, настоятельно необходимо для питомцев наших академий... По моему мнению, лучше всего историю этих книг выделить в особую часть, которую я назвал «прикладной литургикой», и дать этому отделу самую широкую постановку. Намеченные мною рубрики... представляют... полную и верную критику исторической судьбы, по крайней мере, важнейших богослужебных книг, как, например, Типикона, Служебника, Архиератикона, Требника и др. на основании новых научных данных, частью уже обнародованных, а частью имеющих появиться в свет в самом непродолжительном будущем» [5].

Перед уходом в отставку в 1907 году Дмитриевский, оглядываясь на пройденный им 23-летний путь профессорской деятельности в академии, писал: «Горячо любя от дней юности... православную Литургику и со всей страстью и горячим увлечением преданный всестороннему изучению этой церковно-практической дисциплины, важнейшей, по моему мнению, в круге академических богословских наук, я, при помощи Божией и упорной настойчивости, успел за указанный период своей профессорской деятельности, могу не обинуясь и смело это за-

[1] ТКДА, 1905, VII, с. 188—219.
[2] Архиеп. Ярославский, † 5. VIII. 1904. Некролог в «Церковных ведомостях», 1904, № 23, с. 1253.
[3] XIII+343 стр.
[4] Извлечение за 1905/06 г., с. 54—78, 79—80.
[5] Извлечение за 1896/97 г., с. 113—114.

явить, поставить преподавание этой науки на подобающее ей почетное место в Киевской академии, пробудить интерес к ней в своих молодых слушателях — питомцах академии и своими печатными трудами содействовать серьезной научной разработке Литургики как у нас в России, так и на Западе» [1].

Действительно, как уже указывалось, открытие Дмитриевским многих чрезвычайно важных для истории православного богослужения литургических памятников и введение их в научный оборот оплодотворило и оживило литургическую науку не только в России, но и дало и западным литургистам ценный материал. «Описание» Дмитриевского стало настольной книгой не только русских литургистов [2].

Но более того, Дмитриевский создал свою литургическую школу. Он выпестовал двух профессоров — своих преемников по кафедре Литургики и Церковной археологии — прот. В. Д. Прилуцкого (вып. 1907 г.) и Н. Н. Пальмова (вып. 1897 г.). Кроме них, Дмитриевский довел до магистерской степени еще четырех своих учеников — видных русских литургистов — А. З. Неселовского (вып. 1890 г.), прот. М. А. Лисицына (вып. 1897 г.), Е. П. Дьяковского (вып. 1899 г.), грузинского протоиерея К. С. Кекелидзе (вып. 1904 г.) [3]. К ученикам Дмитриевского — литургистам принадлежат и талантливый профессор Киевской духовной академии М. Н. Скабалланович [4], по некоторым вопросам исторической Литургики полемизировавший со своим учителем (вып. 1896 г.), В. Барвинок (вып. 1905 г.) и епископ Аккерманский Гавриил (Чепур) (вып. 1896 г.) [5].

Дмитриевскому охотно писали кандидатские сочинения. Их авторов вдохновлял пламенный энтузиазм их учителя, который охотно снабжал их собранными, но еще часто неопубликованными материалами.

Приводим список этих «курсовиков».

В 1886 году

Добронравов Михаил [6]

«Книга Стоглав, как литургический памятник, и значение постановлений Стоглавого Собора в истории богослужения в Русской Церкви» [7].

Вишневецкий Михаил [8]

«Критико-библиографическое обозрение книги Гоара Εὐχολόγιον которым почти всю жизнь занимался и сам Дмитриевский.

Орлов Михаил [10]

«Исторический обзор чинопоследования таинства Брака» [11].

---

[1] Извлечение за 1906/07 г., с. 541.

[2] В настоящее время «Описание» А. Дмитриевского переиздано в ФРГ фототипическим способом.— *Н. У.*

[3] Впоследствии академик Грузинской Академии Наук.— *Н. У.*

[4] Проф. М. Скабалланович не писал у А. А. Дмитриевского ни магистерской диссертации, ни даже кандидатской и, таким образом, не являлся его учеником. Более того, Дмитриевский не соглашался и не одобрял метода работы проф. Скабалановича, считая его лишенным историчности. Когда я по своей неопытности позволил себе в кандидатском сочинении «Происхождение чина агрипнии, или всенощного бдения, и его составные части» ссылаться на «Толковый Типикон» проф. Скабалановича, то Алексей Афанасьевич в своем отзыве по этому поводу писал, что проф. Скабалланович ненадежный руководитель для начинающего литургиста.— *Н. У.*

[5] О всех их см. ниже.

[6] Инспектор Тифлисской духовной семинарии (1903).

[7] Извлечение за 1885/86 г., с. 212—214.

[8] Протоиерей, настоятель киевской Благовещенской церкви (1910).

[9] Извлечение за 1885/86 г., с. 218—221.

[10] Впоследствии архим. Макарий, помощник инспектора МДА.

[11] Извлечение за 1885/86 г., с. 214—218.

В 1887 году

Крикунов Александр [1]

«Служебник и Требник Львовского епископа Гедеона Балабана» (*пользовался, между прочим, и рукописными материалами Дмитриевского*) [2].

Кроме того, на близкие к Литургике темы писали проф. Голубеву:

Попов Иван

«Патриарх Никон в деле исправления богослужебных книг и церковных обрядов». (Проводится мысль, что справщики пользовались новыми греческими печатными книгами.)

Попович Константин

«Патриарх Иерусалимский Софроний как богослов, оратор и песнописец».

В 1888 году литургических кандидатских сочинений не писалось из-за заграничной командировки Дмитриевского.

В 1889 году

Парфеньев Андрей

«Св. Иоанн Дамаскин как проповедник и песнописец» [3].

В 1890 году

Буйницкий Иван [4]

«Чинопоследование таинства Елеосвящения» [5].

Левитов Николай

«Историко-археологический очерк церковно-богослужебных сосудов» [6].

Неселовский Афанасий [7].

«Чины поставления в иерархические степени» [8].

В 1891 году

Булгаков Николай

«Последования покаяния в Греческой Церкви (историко-археологический очерк)» [9].

Каминский Иларий

«Чины великого и малого водоосвящения (историко-археологический очерк)» [10].

В 1892 году

Делекторский Александр

««Проскинитарий» Арсения Суханова как литургический памятник и его значение в истории богослужения в Русской Церкви» [11].

В 1893 году

Дмитровский Николай

«Ктиторские монастырские Типиконы и их литургическое и церковно-историческое значение» [12].

---

[1] Преподаватель Минской семинарии.
[2] Извлечение за 1886/87 г., с. 176—178.
[3] Неудовлетворительно. Извлечение за 1888/89 г., с. 271—285.
[4] Смотритель Оршанского дух. училища (1917).
[5] Извлечение за 1889/90 г., с. 230—233.
[6] Там же, с. 259—262.
[7] См. ниже.
[8] Извлечение за 1889/90 г., с. 266—269. Переработано в магистерское сочинение.
[9] Извлечение за 1890/91 г., с. 263—268.
[10] Там же, с. 297—299.
[11] Там же, 1891/92 г., с. 161—164.
[12] Там же, 1892/93 г., с. 158—161.

Колтоповский Александр

«Служебник Петра Могилы (историко-археологическое исследование)» [1].

Шевелев Феодор [2]

«Чинопоследования освящения храмов» [3].

В 1894 году

Колесников Антоний

«Чинопоследования освящения мира и омовения ног, совершаемые в Великий четверг (историко-археологический очерк)» [4].

В 1895 году

Данилевский Самуил

«Службы Страстной седмицы (историко-археологическое исследование)» [5].

Никольский Иван

«Чинопоследование погребений (историко-археологический очерк)» [6].

Новоселецкий Сергий

«Богослужебные одежды (археологическое исследование)» [7].

В 1896 году

Чепур Григорий [8]

«Типикон Великой Константинопольской церкви (исторический очерк)» [9].

В 1897 году

Лисицын Михаил [10]

«Церковный Устав в Русской Церкви с принятия христианства по XIV в. включительно (критико-библиографический очерк)» [11].

Пальмов Николай [12]

«Чинопоследование пострижений в монашество (историко-археологическое исследование)» [13].

В 1898 году сочинений не было.

В 1899 году

Диаковский Евфимий [14]

«Последование часов и изобразительных» [15].

Добротин Валентин

«Чинопоследование вечернего богослужения» [16]. (Подробно о проблеме песненной вечерни.)

---

[1] Извлечение за 1892/93 г., с. 171—175.

[2] Оставлен проф. стипендиатом по кафедре Литургики на 1893/94 г., там же, 1892/93 г., с. 314; 1893/94 г., с. 330—331. Шевелев изучал Εὐχολόγιον Гоара и его отношение к трудам Бунзева и Свайнсона, ознакомился с житием Феодора Едесского как источником для истории богослужения в IX в. и собрал богатый рукописный материал для дальнейших работ.

[3] Там же, 1892/93 г., с. 290—292. Сочинение премировано, там же, 1893/94 г., с. 88.

[4] Там же, 1893/94 г., с. 233—237.

[5] Там же, 1894/95 г., с. 214—215. Часть работы опубликована — Данилевский С. Св. Плащаница и обряды, совершаемые над нею Русской Церковью в последние два дня Страстной седмицы. ПС, 1896, II, с. 250—274, III, с. 356—380.

[6] Извлечение за 1894/95 г., с. 257—259.

[7] Там же, с. 259—263.

[8] Впоследствии епископ (с 1909 г.) Аккерманский, затем Челябинский Гавриил. Характеристика его у архим. Киприана — Тема о человеке и современность. «Православная мысль», вып. VI, Париж, 1948, с. 125—126.

[9] Извлечение за 1895/96 г., с. 294—297.

[10] († 3. VI. 1918), протоиерей. См. ниже.

[11] Извлечение за 1896/97 г., с. 211—216. Переработано в магистерское сочинение.

[12] См. ниже.

[13] Извлечение за 1896/97 г., с. 230—232. Переработано в магистерское сочинение.

[14] См. ниже.

[15] Извлечение за 1898/99 г., с. 168—171. Переработано в магистерское сочинение.

[16] Там же, с. 171—180.

Стежинский Николай

«Архиерейский Чиновник в издании Габерта (критико-библиографический этюд)» [1].

В 1900 году сочинений не было.

В 1901 году

Кошиц Александр [2]

«Монастырские обиходники XVI—XVII веков и их значение в истории Церковного Устава (исторический очерк)» [3].

Лисковский Николай

«Чинопоследование утреннего богослужения (историко-археологическое исследование)» [4].

Черноуцан Николай

««Новая скрижаль» архиепископа Нижегородского Вениамина (критико-библиографический очерк)».

В 1902 году

Русанов Михаил

««Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на литургию» И. И. Дмитревского (критико-библиографический очерк)».

Скворцов Николай

«Пасхальная седмица (историко-археологическое исследование)».

Фаддеев Феодор

«Исправление богослужебных книг до времени Патриарха Никона».

Иваницкий Михаил

«Типы Христа и Богоматери в древнехристианской и византийской живописи» [5].

В 1903 году

Бриллиантов Леонид

«Чинопоследования обручения и венчания» [6].

Никольский Леонид [7]

«Афонская живопись (историко-археологический этюд)» [8].

Ярмолюк Василий [9]

«Молитвы в первый день по рождении дитяти и при наречении ему имени. Чин воцерковления дитяти. Оглашение (исторический очерк)» [10].

В 1904 году

Кекелидзе Корнилий [11]

«Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение» [12].

---

[1] Там же, с. 288—291. Разбор Архиератикона и его observationes и сравнение его с греческим венецианским 1714 г. и Московским Чиновником 1721 г.

[2] Преподаватель Киевской дух. сем. (1910).

[3] Извлечение за 1900/01 г., с. 339—350. Тема, поставленная Мансветовым и Дмитриевским (см. тезис 4 диссертации).

[4] Там же, 1900/01 г., с. 360—363.

[5] Извлечение за 1901/02 г., с. 289—292.

[6] Там же, 1902/03 г., с. 302—306.

[7] Преподаватель учебно-иконописной мастерской Комитета попечительства о русской иконописи в слободе Борисовке.

[8] Извлечение за 1902/03 г., с. 358—364. Он посетил Афон летом 1903 г. вместе с Дмитриевским.— Ср. Дмитриевский. Фрески Георгиевского параклиса 1423 г. в Свято-Павловском монастыре на Афоне и их значение в истории афоно-византийской и русской иконописи. СИППО XIX (1908), с. 563—583 и отдельно — СПб., 1909, 21 стр. Никольский Л. Исторический очерк афонской стенной живописи, с. 1—122. Приложение к вып. 1 Иконописного сборника, СПб., 1907. Рецензия В. Р—ова, ТКДА, 1908, III, с. 403—409.

[9] Протоиерей, смотритель Уральского дух. училища.

[10] Извлечение за 1902/03 г., с. 430—433.

[11] См. ниже.

[12] **Извлечение за 1903/04 г., с. 306—317. Переработано в магистерское сочинение.**

Попов Митрофан
«Арсений Суханов и его «Проскинитарий»» [1].

Сташевский Евгений
«Порфирий Успенский как путешественник на Православный Восток» [2].

В 1905 году

Левицкий Иван
«Службы Рождества Христова и Богоявления (историко-археологический очерк)» [3].

Поройков Николай [4]
«Октоих Иоанна Дамаскина как опыт православной церковной догматики» [5].

В 1906 году

Алфавитов Сергий
«Страдания и смерть Иисуса Христа по песнопениям Страстной седмицы» [6].

В 1907 году

Прилуцкий Василий [7]
«Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и первой половине XVII в.» [8]

Кудрявцев Леонид
«Архимандрит Антонин Капустин как деятель Православия на Востоке и как византолог» [9].

Заметное уменьшение числа кандидатских работ по Литургике в 1905—1907 годах объясняется, конечно, ненормальным ходом академических занятий в первую русскую революцию. Но, кроме того, осенью 1906 г. Дмитриевский уезжает в Петербург для участия в работах «Высочайше учрежденного Особого Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Соборе вопросов» — так называемого Предсоборного Присутствия. Протоколы заседаний его общего собрания и отделов (I — о Соборе и преобразовании центрального церковного управления и V — по вопросам духовной школы) [10] сохранили взгляды и высказывания Дмитриевского, который для выяснения некоторых вопросов канонического права и церковной практики привлекал хорошо известные ему литургические материалы — византийские и древнерусские [11]. Он занимал довольно консервативную позицию, высказываясь, например, за избрание епархиальных архиереев одними епископами. Если же они желают утверждения их выборов областным митрополитом, а не императором, то им придется отказаться от саккоса, большого омофора, митры (короны) и мантии с источниками и других внешних богослужебных отличий, ко-

---

[1] Извлечение за 1903/04 г., с. 361—363.
[2] Там же, с. 384—387.
[3] Там же, 1904/05 г., с. 361—370.
[4] Преподаватель Гомилетики и соседних предметов в Киевской дух. сем. (1916).
[5] Извлечение за 1904/05 г., с. 406—408.
[6] Извлечение за 1905/06 г., с. 381—386. Неудовлетворительно. Извлечение за 1906/07 г., с. 119—124.
[7] Протоиерей, профессор, преемник Дмитриевского по кафедре Литургики. См. ниже.
[8] Извлечение за 1906/07 г., с. 437—440. Переработано в магистерское сочинение.
[9] Там же, с. 424—427.
[10] Журналы и протоколы заседаний Предсоборного Присутствия, т. I—IV, СПб., 1907.
[11] Например, там же, т. III, с. 19—21, 48—49, 61, 64, 66—67, 70—71, 110—112, 132, 140—141, 184—185, 187—188 (протест против характеристики религиозного церемониала византийского двора «кощунственной переделкой» богослужения), 195—196, 217—219 (о чине поставления церковного судии), 219—220, 316—317.

торые получены от византийского императора и на которые они, как духовные пастыри Православной Церкви, не имеют законного права [1].

Находясь в Петербурге, Дмитриевский принимает деятельное участие в Православном Палестинском Обществе, исполняя обязанности его секретаря (с 20 ноября 1906 г. до конца января 1907 г.). Весной 1907 года Дмитриевский опять едет в Петербург и продолжает занятия в Обществе (с апреля 1907 до 10 сентября 1907 г.), которые подготовляют его уход из академии и вообще с духовно-учебной службы.

Осенью 1907 года исполнилось 23-летие службы Дмитриевского в академии. За это он получает звание заслуженного ординарного профессора [2], но в скором времени (27 ноября 1907 г.) подает прошение об увольнении его в отставку, мотивируя это желанием перейти на предложенную ему должность секретаря Православного Палестинского Общества и принести свои богатые знания, накопленные во время путешествий по Востоку, «благу Православной Церкви ради русского народа, от начала христианства до наших дней испытывающего неодолимое стремление к паломничеству ко св. местам Православного Востока» [3].

Возможно, что на этот шаг Дмитриевского, весьма прискорбный для русской литургической науки, повлияли его немирные отношения с некоторыми профессорами, борьба направлений в профессорской среде, но главным мотивом все-таки было очередное увлечение Дмитриевского, который уже с первого своего путешествия по Востоку близко принимал к сердцу нужды русского паломничества в Св. Землю и историческую деятельность Православного Палестинского Общества в Сирии и Палестине. Этим темам посвящен целый ряд статей Дмитриевского [4]. 25-летнему юбилею Общества он посвятил особую книгу [5]. После перехода на службу Общества Дмитриевский пишет в «Сообщениях Общества» статьи по вопросам, интересующим это почтенное Общество, и, главным образом, некрологи о его деятелях и благодетелях [6].

---

[1] Там же, т. III, с. 110—112.

[2] Извлечение за 1907/08 г., с. 142—143, 223.

[3] Там же, с. 192—193, 223—224.

[4] Например, Православное русское паломничество на Западе (г. Бари), ТКДА, 1897, I, с. 99—132; II, с. 211—237. Современное русское паломничество в Св. Землю, там же, 1903, VI, с. 274—319. Русские афонские монахи-келлиоты и их просительные письма о милостыне, рассылаемые по России, там же, 1906, X, с. 67—107; XI, с. 298—360. Русские учебно-воспитательные, благотворительные и странноприимные заведения в Палестине и Сирии, там же, 1907, V, с. 89—120. Два дня в молитве за царя и весь русский народ на Святой Руси и на Православном Востоке, там же, 1907, XII, с. 507—553. Иконная и книжная лавка на «Русских постройках» в Иерусалиме, СИППО, XVIII (1907), с. 279—299. Державные защитники и покровители Св. Земли и августейшие паломники (доклад 21 марта 1907 г. в Петергофском дворце), там же, с. 422—430. Извлечение из исторической записки Православ. Палест. Общества за первые 25 лет его существования, там же, с. 42.

[5] XXV, Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшую четверть века (1882—1907). Историческая записка. Вып. 1. Русские учреждения в Св. Земле до 1889 года, СПб., 1907, (332 стр.).

[6] Например, граф Н. П. Игнатьев, как церковно-политический деятель на Православном Востоке († 20. VI. 1908), СИППО, XX (1909), с. 84—101, 378—398, 522—563. Памяти члена Русской Духовной Миссии в Иерусалиме о. игумена Парфения, убиенного на горе Елеонской, там же, XX (1909), с. 228—308. Памяти Архиепископа Синайской Горы и Раифы Порфирия Павлидиса (некролог), там же, XXI (1910), с. 155—161. Памяти Б. П. Мансурова, там же, XXI (1910), с. 446—457. Свобода совести в православной Сирии при новом младо-турецком режиме (Аз-Забеданский инцидент по личным впечатлениям и воспоминаниям), там же, XXI (1910), с. 581—593. Незабвенной памяти архиепископа Казанского Никанора (Каменского), там же, XXII (1911), с. 126—139. Памяти... великой княгини Александры Иосифовны, там же, с. 617—627. Памяти... митрополита С.-Петербургского Антония, там же, XXIII (1912), с. 547—554. Срав.: В Бозе почивший митрополит С.-Петербургский Антоний и его сношения по делам церковным с Православным Востоком. ПС, 1914, IV, с. 598—606; V, 920—931; В Бозе почивший митрополит С.-Петербургский Антоний и его славянофильские воз-

С этого времени до революции Дмитриевский, хотя и продолжает работать над литургическими проблемами, но все-таки главное его внимание поглощено огромными задачами, стоявшими перед Палестинским Обществом. Правда, он делает попытки вернуться обратно на академическую службу, но, к сожалению для русской литургической науки, безуспешно.

Так, через три года после отставки он хочет вернуться в Киевскую духовную академию и соглашается баллотироваться на кафедру греческого языка. Он избирается Советом единогласно 14 июня 1911 года и утверждается Синодом [1], но через полтора месяца эта кафедра в Киевской академии закрывается согласно «Высочайше одобренным в 29 день июля 1911 года изменениям в действующем Уставе духовных академий». В заявлении на имя ректора академии Дмитриевский пишет, что он «мог бы ходатайствовать о предоставлении ему кафедры Литургики или Церковной археологии», так как «Изменения» разделили эти предметы, «но по изменившимся весьма серьезным обстоятельствам семейного и служебного характера утруждать Совет новыми своими ходатайствами не признает благовременным» [2]. Осенью 1911 года у Дмитриевского возникает мысль о кафедре Церковной археологии в связи с Историей христианского искусства в СПб. дух. академии. Это дало бы ему возможность совместить профессуру с обязанностью секретаря Палестинского Общества. Однако он был забаллотирован Советом академии, получив 8 избирательных и 10 неизбирательных шаров, после дебатов, в которых против его кандидатуры высказались профессор Литургики И. А. Карабинов и прот. М. И. Орлов. Аргументами против знаменитого литургиста приводились ими «недостатки в его докладах на Археологических съездах» (Карабинов), короткий срок остававшейся Дмитриевскому службы. Они указывали, что подготовка профессора археологии может быть выполнена имеющимся в академии крупным авторитетом в этой области проф. Н. В. Покровским (прот. М. И. Орлов) [3].

Карабинов расходился с Дмитриевским во взглядах на некоторые основные проблемы, например, о происхождении Устава Великой Константинопольской церкви, о Студийском Уставе.

Однако, несмотря на эти неудачи возвращения на академическую службу, Дмитриевский за свои капитальные труды и издания литургических текстов избирается почетным членом всех четырех духовных академий. Сначала его избирает после выхода его в отставку Киевская академия в 1907 г. [4] За ней следуют Казанская в 1912 году [5], Петербургская [6] и Московская в 1914 году [7].

Еще раньше, в 1903 году (29 декабря), проф. Дмитриевский был избран членом-корреспондентом Академии Наук по Отделению русского языка и словесности и стал выполнять научные поручения Академии. Вероятно, в связи с этим избранием он поместил в «Известиях

зрения, «Церковные ведомости», 1912, № 47, с. 1910—1920 (речь в СПб. Славянском благотворительном Обществе). Памяти И. С. Пономарева, там же, XXV (1914), с. 225—257, 408—435. Памяти М. А. Петровой, там же, XXVI (1915), с. 205—216. Его Имп. Высочество в. кн. Константин Константинович — паломник Св. Земли, XXVI (1915), с. 408—416. Сельский пастырь — восторженный почитатель Св. Земли и щедрый жертвователь на ее нужды. Незабвенной памяти о. прот. П. П. Затворницкого, XXIV (1913), с. 1, 60—88. Новоизбранный Архиепископ Синайской горы и Раифы Порфирий (Логофет) и его приезд в Киев, XV (1904), с. 323—332.

[1] Извлечение за 1910/11 г., с. 726—728; 1911/12 г., с. 4.

[2] Там же, 1911/12 г., с. 103—104.

[3] Журналы Совета СПб. духовной академии за 1911/12 г., СПб., 1913, с. 87—90.

[4] Извлечение за 1906/07 г., с. 240—241, 263, 283—284.

[5] Протоколы КазДА, 1912, с. 238—240.

[6] Журналы Совета СПб. ДА за 1913/14 г., с. 201, 215—216.

[7] Журналы Совета МДА за 1914 г., с. 593, 711.

Отделения русского языка и словесности» (1904—1905) критический разбор диссертации проф. К. Д. Попова «Блаженный Диадох, епископ Фотики, и его творения» в статье «Опыт издания греческих церковных писателей древнейшего времени в русской патрологической литературе» [1].

В 1909 году Дмитриевский рецензирует труд проф.-прот. М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого. Первое критическое издание», СПб., 1909, представленный Академии Наук на соискание Ахматовской премии [2]. В своем пространном отзыве, который почти в два раза больше «Вводных сведений» труда Орлова, Дмитриевский кроме основательной критики его и вскрытия недостатков метода и ошибок, попутно дает новые и чрезвычайно ценные сведения по истории богослужебных книг, например, по истории Архиерейского Чиновника в России в XVII веке [3], о Служебнике патр. Антиохийского Макария, на который ссылается предисловие к Никонову Служебнику 1655 года и который, как показал Дмитриевский, является копией арабского перевода патр. Евфимием II (1634) греческого Евхология венецианской печати [4]. В отзыве Дмитриевского дана история венецианских изданий греческого Евхология, в основу которых положено римское издание 1526 года, и указано их влияние на позднейшие греческие издания, юго-западные славянские и на работу никоновских правщиков [5].

Дмитриевский не мог не коснуться и своей любимой темы, которая особенно заняла его внимание во время его работы над т. II «Описания» и которую он разрабатывал и после революции,— критики Гоаровского Евхология [6].

В противовес оптимистической оценке состояния русской Литургики, данной дилетантом в литургической области прот. Орловым, Дмитриевский, опираясь на свой богатейший опыт по собиранию литургического рукописного предания, ярко формулирует те задачи, которые требуют огромного труда от русских литургистов по собиранию материала, его классификации и изданию отдельных рукописей [7]. Только после этих предварительных работ явится возможность критических изданий отдельных чинов, только тогда возможно научное осуществление замысла Орлова.

В 1910/11 году Академия Наук поручает Дмитриевскому вместе с его учеником проф.-прот. М. Лисицыным подготовку критического издания Алексеевского Устава по ркп. № 330 Москов. Синод. б-ки, с вариантами по другим 7 спискам того же Устава [8].

---

[1] И отдельно — СПб., 1904.

[2] Сборник отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Имп. Академией Наук, IV, Отчеты за 1909 г., СПб., 1912, с. 176—347.

[3] Там же, с. 182—196.

[4] Там же, с. 217—231. См. его же статью «Антиохийский Патриарх Макарий и его мнимые литургические труды. К описанию арабских рукописей Публичной библиотеки в собрании архим. Антонина Капустина» — СИППО, XXI (1910), № 1, с. 3—17. Срав. статью проф. Г. А. Муркоса «О служебнике Антиохийского Патриарха Макария, находящемся на Афоне» — «Древности Восточные. Труды Восточной Комиссии Московского археологического общества», М., 1896, I, вып. 2, с. 113, 117.

[5] Там же, с. 235—259. Срав. доклад Дмитриевского в Об-ве любителей древней письменности 11 февраля 1911 г. «О венецианских изданиях греческого Евхология XVI—XIX вв. (библиографические замечания)», ХЧ, 1911, V, с. 657, 658, прим. Срав. его же доклад в «Обществе Нестора Летописца» (I, V, 1894) — «Новые данные по исправлению богослужебных книг в Москве в XVII и XVIII вв.» — «Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца», IX, Киев, 1895, отд. I, с. 30. Доклад в Киевском Церковно-историческом Об-ве в 1893 г. «Служебник Московский 1655 г. и его последующая судьба (по неизданным материалам)».

[6] Там же, с. 178—179.

[7] Там же, с. 198—200.

[8] Лисицын М. Первоначальный славяно-русский Типикон. Историко-археологическое исследование, СПб., 1911, с. 208, прим. 80.

К Дмитриевскому, как наиболее авторитетному русскому литургисту, обращаются за отзывами и с поручениями другие ученые общества.

Например, в 1907 году Общество истории и древностей российских (при Московском университете), действительным членом которого он состоял с 13 марта 1904 г., просило его дать отзыв о сочинении директора Московского археологического института А. И. Успенского «Чинопоследование таинства Елеосвящения по русским и славянским Требникам» и принять на себя наблюдение за его печатанием в «Чтениях Общества» [1].

По поручению Св. Синода Дмитриевский участвует в Синодальной комиссии по исправлению славянского текста богослужебных книг [2].

В 1914 году он приглашается сверхштатным членом Училищного Совета [3], и ему поручается [4] рассмотрение работы директора Московского синодального училища А. Д. Кастальского по изложению псалмодий нотным распевом, под заглавием «Образцы распевного чтения молитв, тропарей и проч.»

В 1912 году Дмитриевский откликается на издание проф. В. Н. Бенешевича «Описание греческих рукописей Синайского монастыря, составленное Порфирием Успенским», СПб., 1911 [5]. Это драгоценное книгохранилище было ему хорошо известно.

Он продолжает участвовать и в Археологических съездах. На XV съезде в Новгороде в 1911 году он читает доклад «Новгородские шапки-митры» [6]. Этой же церковно-археологической теме посвящен и этюд «Архиерейская митра» [7].

Среди многочисленных работ Дмитриевского по палестиноведению особый интерес для литургиста имеет живое общедоступное описание праздничного богослужения и церковных обычаев на Востоке, главным образом, в Св. Земле. Оно является как бы продолжением труда Дмитриевского, начатого в 1891 году,— «Современное богослужение на Православном Востоке» (вып. 1).

Книга «Церковные торжества в дни великих праздников на Православном Востоке с русскими паломниками по Святой Земле и на Афонской горе. Ч. I. Очерки, заметки, наблюдения и впечатления», СПб., 1909 [8], составилась из статей Дмитриевского в «Сообщениях Православного Палестинского Общества», в «Руководстве для сельских пастырей» и из изданий в виде брошюр:

1. Праздник Рождества Христова в вертепе Вифлеемском [9].

2. Праздник Богоявления Господня на реке Иордан и в Иерусалиме [10].

3. Праздник Сретения у гробницы праведного Симеона в Катамонасе близ Иерусалима [11].

---

[1] Протоколы заседаний Общества истории и древностей российских за 1907 год (в «Чтениях Общества», 1908, I, с. 12, 16).

[2] «Церковные ведомости», 1913, №№ 18—19, Приб., с. 798.

[3] Краткий список лицам, служащим по ведомству Православного исповедания, на 1916 г. Пгр., 1916, с. 81.

[4] «Церковный вестник», 1914, № 21, с. 632—633.

[5] Научное описание греческих рукописей Синайского монастыря. СИППО, XXIII (1912), с. 205—213.

[6] Труды XV Археологического съезда в Новгороде в 1911 году, т. I, М., 1914, с. 215—229.

[7] СИППО, XXVII (1916), с. 156—168.

[8] Изд. ППО, XII+312 стр. Рецензии: Н. Пальмов. «Богословский библиографический листок», 1909, I, с. 10—12. Глаголев А. А. ТКДА, 1908, III, с. 470—473; 1909, V, с. 149—154.

[9] СПб., 1907.

[10] СИППО, XIX (1908), с. 32—49.

[11] СПб., 1907.

4. Праздник Благовещения в Назарете и паломнические хождения по Галилее в марте месяце [1].

5. Недели Православия и Крестопоклонная у Св. Гроба в Иерусалиме (в Святогробском храме) [2].

6. Праздник Входа Господня в Иерусалиме и Лазарева суббота в Вифании [3].

7. Умовение ног в Страстной четверг в Иерусалиме и на Патмосе [4].

8. Приготовление и освящение мира в Страстной четверг в Константинополе [5].

9. Страстная пятница у Св. Гроба [6].

10. Благодать св. огня на Живоносном Гробе в Великую субботу [7].

Вторая часть «Церковных торжеств» увидела свет в 1924 году [8]. Она составилась из следующих статей:

1. Пасха в Иерусалиме [9].

2. Праздник Вознесения на Елеонской горе [10].

3. Праздник Св. Троицы на Сионской горе и у дуба Мамврийского [11].

4. Праздник св. великомученика и целителя Пантелеимона в Афонском Пантелеимоновском монастыре [12].

5. Праздник Преображения на Фаворской горе [13].

6. Праздник Успения в Гефсимании [14].

7. Праздник Воздвижения в Иерусалиме [15].

8. Праздник в честь св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова на Патмосе [16].

Мы располагаем весьма ограниченными сведениями о научных занятиях Дмитриевского после революции [17].

---

[1] СИППО, XIX (1908), с. 201—240, 351—382.

[2] СПб., 1908.

[3] СИППО, XX (1909), с. 52—70.

[4] «Руководство для сельских пастырей», 1904, № 12, с. 319—330; № 13, с. 351—359.

[5] Там же.

[6] СИППО, XX (1909), с. 159—174.

[7] Там же, с. 174—188.

[8] Ср. Byzantinoslavica II (1930), № 1, с. 172. Echos d'Orient., 1929, avril—juin, p. 204—205.

[9] СИППО, XXII (1911), с. 155—172.

[10] Там же, с. 321—336.

[11] Там же, с. 336—365.

[12] Там же, XXIII (1912), с. 433—465.

[13] Там же, с. 289—312.

[14] Ср. «Празднества в Гефсимании в честь Успения Богородицы (по личным воспоминаниям)», там же, XVI (1905), с. 392—404.

[15] Ср. «Обряд воздвижения Креста, совершаемый 14 сентября в Иерусалиме на месте обретения Креста Господня», там же, XVII (1906), с. 588—593.

[16] Там же, XXIV (1913), с. 333—341.

[17] В 1918 году прекратило свою деятельность б. Православное Палестинское Общество. Алексей Афанасьевич оказался на положении безработного. Наступившие в Петрограде разруха и голод заставили его покинуть этот город и поехать в Астрахань к родственникам. В Астрахани в 1918 году был открыт Государственный университет им. А. В. Луначарского. Алексей Афанасьевич получил в нем кафедру греческого языка, а в следующем, 1919 году Советом университета был избран на должность проректора, которую занимал по май 1922 года (ГПБ, фонд 253, картон 1-й).

Преподавание греческого языка в Астраханском университете давало Алексею Афанасьевичу заработок, нужный для существования, так как выплата ему государственной пенсии, которая, по определению Учебного комитета при Св. Синоде, выдавалась с 1907 года в сумме 2400 р. в год, в январе 1918 года, в связи с отделением церкви от государства, была прекращена. Научный интерес его теперь был обращен к старине родного края. Алексей Афанасьевич жил мечтой создания краевого Археологического музея и с этой целью проводил большую работу по изучению церковно-археологических ценностей (икон, утвари и пр.), находившихся в храмах Астраханской епархии. Он старался привить любовь и интерес к родной старине своим слушателям в университете, где проводил доклады на соответствующие темы. Один из таких докладов в 25 развернутых листов рукописи, на тему «Замечательная рукопись библиотеки Астраханского государственного университета», хранится в личном архиве проф. Дмитриевского. В сущности, эта «Замечательная рукопись» относилась к

Известно, что он состоял действительным членом Славянской комиссии Академии Наук с 1923 года и принимал участие в работах Русско-византийской комиссии[1]. По ее поручению он приготовил для предполагавшегося переиздания Комиссией словаря Du-Cange «Glossarium Graecitatis» три главы биографии Гоара, пользуясь хранящейся в Палеографическом музее Академии Наук перепиской Гоара с Аллацием, которая принадлежала Н. П. Лихачеву. Это поручение объясняет его доклады в заседаниях Комиссии

1) 19 марта 1924 года — О неудовлетворительности издания текстов в Евхологии Гоара[2] и

2) 21 января и 25 февраля 1926 г.— Византинист XVII века Яков Гоар.

В этих докладах Дмитриевский, пользуясь вышеуказанной перепиской Гоара, раскрывает его деятельность на общем фоне византологических занятий во Франции в XVII веке и выясняет причины неудовлетворительного издания памятников в Евхологии и внесения в него латинского элемента[3].

Этими проблемами Дмитриевский интересовался, как мы знаем, давно. Сначала он предполагал дать критику «Евхология» Гоара во введении к своему Евхологию («Описание», т. II), «но за недостатком материальных средств отложил на некоторое время исполнение своего намерения»[4]. В 1917 году, издавая т. III «Описания», он надеялся поместить свое критическое исследование о Гоаре в IV томе, который, к сожалению, не увидел света. В Киевской академии тему о Гоаровом Евхологии он постоянно предлагал студентам. Об этом писал кандидатское сочинение М. Вишневецкий (вып. 1886 г.), над изучением «Евхология» Гоара трудился во время стипендиатского года Шевелев (вып. 1893 г.) и им же занимался Н. Черноуцан (вып. 1901 г.), изучая источники «Новой скрижали». В отзыве на книгу прот. Орлова «Литургия св. Василия Великого» Дмитриевский приходит к выводу, что «ныне уже в несомнении тот факт, что памятники, изданные Гоаром, подлежат более тщательному всестороннему пересмотру и даже переизданию вновь»[5].

Однако критическое исследование Дмитриевского, к великому сожалению, до сего дня осталось в рукописи[6].

Третий доклад Дмитриевского в Русско-византийской комиссии 21 октября 1926 г. и 9 июня 1927 г.— «Объяснения к «Уставу» Константина Порфирородного» — явился результатом многолетних работ Дмитриевского над Типиконом Великой Константинопольской церкви,

---

XVIII веку и представляла собой «Летописец вкратце от сотворения мира...» — труд, не имевший ничего особенно оригинального среди множества ему аналогичных хронографий XVIII в., но Алексей Афанасьевич привлекал к ней интерес слушателей своими сообщениями о личности составителя (писца) этой рукописи, ее владельца (заказчика) и ее последующей судьбе (ГПБ, фонд 253, картон с надписью «Лекции по Литургике»).

13 мая 1922 года Астраханский университет был закрыт (Curriculum vitae, ГПБ, фонд 253, картон 1-й), и Алексей Афанасьевич вернулся в Петроград. Его старые друзья по научной деятельности в области Византологии академик Ф. И. Успенский, проф. И. И. Соколов и др. пригласили его к участию в работах Русско-византийской комиссии при Академии Наук. Алексей Афанасьевич был избран также действительным членом Славянской комиссии Академии Наук (1923 г.).— *Н. У.*

[1] О ее деятельности — ВВ, XXIV (1923—1926), Л., 1926, с. 115—130, и XXV (1927), Л., 1928, с. 165—170.

[2] «Известия Академии Наук», 1924, № 12—18, с. 648—649.

[3] ВВ, XXIV, с. 123.

[4] «Описание», т. II, стр. III, прим. 1. Пришлось ограничиться указанием некоторых неточностей и пропусков у Гоара в примечаниях к описанию евхология 1027 г., ркп. Нац. б-ки в Париже, № 213. Там же, с. 993—1058.

[5] «Сборник отчетов о присуждении премий Академии Наук», IV, с. 178—179.

[6] Ср. Strittmatter A. The Barberinum S. Marci of J. Goar. Ephemerides Liturgicae XLVIII (1933), p. 329—367.

тоже, к сожалению для литургистов и византинистов, до сих пор полностью критически неизданным [1]. Дмитриевский пользуется им же открытым Дрезденским списком этого Типикона и «на основе обширного рукописного материала и глубокого проникновения в литургическую жизнь Византии X века», как отмечает отчет о докладе, показывает, что «нельзя восстанавливать порядки X века при помощи современной нам практики или хотя бы даже указаний Симеона Солунского». Дмитриевский восстанавливает две главы, пропущенные в труде Константина Порфирородного [2].

Некоторые вопросы византийских религиозных церемоний разбираются в статье Дмитриевского «Хождение патриарха Константинопольского на жребяти в Неделю Ваий в IX—X веке» в «Сборнике памяти С. Срезневского» [3].

По поручению Русско-византийской комиссии Дмитриевский для переиздания словаря Дю-Канжа пересматривает свои сочинения, извлекая из них материалы для выяснения смысла греческих слов и толкования специальных терминов [4]. Эта работа дала ему материал для докладов в Комиссии 9 апреля 1925 г.— Ὁ ταβλίον и Ὁ ἅγιος φοβρνος [5].

Вероятно, после революции им был написан библиографический труд «Библиотека Апостольского Престола и каталоги ее манускриптов» [6].

Тогда же он вернулся и к академической деятельности [7].

---

[1] Теперь есть такое критическое издание. См. выше, на стр. 59, мое примечание.— *Н. У.*

[2] ВВ, XXV, с. 166.

[3] Сборник Отд. русского языка и словесности, CI, № 3, Л., 1926, с. 69—70.

[4] ВВ, XXV, с. 128.

[5] Там же, с. 125, 139—140.

[6] Рукопись фонда 214 Архива АН СССР. Труды Архива АН СССР, вып. 5, Л., 1946, с. 127. Другая часть рукописей Дмитриевского — в Рукописном отделении Гос. Публичной б-ки им. Салтыкова-Щедрина.

[7] Осенью 1923 года Алексей Афанасьевич был приглашен читать лекции по Литургике на Богословских курсах центрального городского района в Петрограде — единственном православном среднем духовном учебном заведении, функционировавшем после того, как весной того же года перестал существовать Православный Богословский институт (учрежденный 4 декабря 1919 г.). В середине 1925 года это среднее богословское учебное заведение было реорганизовано в Высшие Богословские курсы. (Об этих Курсах — митр. Григорий (Чуков), «ЖМП», 1946, № 10, с. 9—11.— *Ред.*). Курсы существовали до сентября 1928 года. Все это время, в течение 5 лет, Алексей Афанасьевич читал лекции по Литургике. Кандидатские сочинения в ленинградский период научно-педагогической деятельности А. А. Дмитриевского ему писали: 1) окончивший Петроградский Богословский институт в 1923 году Н. Успенский — на тему «Происхождение чина агрипнии, или всенощного бдения, и его составные части» и 2) окончивший Высшие Богословские курсы в 1926 году быв. студент Петроградского Богословского института А. Базунов — на тему «Чин богоявленского водосвящения (великая агиасма)». Кроме того, Алексей Афанасьевич рецензировал две магистерских диссертации: прот. В. Рыбакова «Св. Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность» и прот. А. Голосова «Церковная жизнь на Руси в половине XVII века и изображение ее в записках Павла Алеппского». По первой из названных диссертаций А. А. Дмитриевский выступал первым оппонентом на магистерском коллоквиуме.

Часть лекций, прочитанных студентам Высших Богословских курсов, была записана и под редакцией А. А. Дмитриевского выпущена в машинописи. Это: 1) Всенощное бдение, 2) Утреня, 3) Службы суточного круга богослужения (часы, повечерие и полунощница), 4) Службы Великой пятницы и Великой субботы, 5) Крещение, 6) Миропомазание, 7) Обручение и венчание, 8) Покаяние.

30 декабря 1927 года Высшие Богословские курсы отмечали сорокапятилетие научной деятельности А. А. Дмитриевского (считая и время преподавательской деятельности в Каз. дух. академии — с 1882 г.). В этот день вечером в актовом зале курсов в присутствии всей корпорации, студентов и приглашенных гостей ректором курсов был отслужен благодарственный молебен, после чего следовали приветствия юбиляру. Были прочитаны многочисленные поздравительные телеграммы, в том числе от старых сослуживцев и учеников А. А. Дмитриевского по Киевской духовной академии (ГПБ, фонд 253, картон 1-й). Сам Алексей Афанасьевич по своей глубокой скромности не желал, чтобы его чествовали. Он не признавал сорокапятилетие юбилейной да-

Достойным преемником проф. А. А. Дмитриевского в Киевской духовной академии был его ученик, литургист-энтузиаст, священник (затем протоиерей) Василий Дмитриевич Прилуцкий [1].

Поступив волонтером Рязанской семинарии в академию в 1903 году, В. Д. Прилуцкий окончил ее в 1907 году, представив написанное под руководством намечавшего его своим преемником Дмитриевского кандидатское сочинение «Частное богослужение в Русской Церкви в XVI в. и первой половине XVII века» [2]. В разрядном списке выпускников он занял 6-е место, но по особому ходатайству Дмитриевского был оставлен третьим профессорским стипендиатом на 1906/07 г. [3] Уходивший в отставку Дмитриевский горячо рекомендовал Прилуцкого как «наиболее... правоспособного кандидата на кафедру Литургики и Церковной археологии». Это, по отзыву Дмитриевского,— «энтузиаст-литургист, трудоспособный работник, подающий большие надежды», «безукоризненного поведения, истово церковный человек от младых ногтей, замечательный знаток церковного чина и большой любитель церковной обрядности, чему доказательством могут служить его весьма частые посещения, в дни студенчества, лаврских праздничных богослужений, заутрень и литургий в Большом Московском Успенском соборе, в Никольском Московском единоверческом монастыре и даже в молельне австрийских старообрядцев на Подоле в Киеве, студент редкого трудолюбия и не лишенный природных дарований, хотя, быть может, и излишне скромный и даже застенчивый». Примером «редкого трудолюбия» Прилуцкого служит, продолжает Дмитриевский, его сочинение, «написанное по рукописным и старопечатным изданиям московских книгохранилищ, которые в течение года он на свои скудные средства посетил даже двукратно» [4]. Напряженный труд Прилуцкого в стипендиатский год засвидетельствован и читавшим его отчет проф. М. Скабаллановичем: «Если бы я лично не знал В. Д. Прилуцкого и своими очами не видал снедающей его ревности о доме Божием, то количество сделанного за год показалось бы мне просто невероятным. Тут поистине нужно было бы поучаться и «на ложи»» [5].

После ухода Дмитриевского в отставку Прилуцкий был избран его преемником 9 июня 1908 г.[6], получив при закрытой баллотировке 13 «избр.» и 6 «неизбр.», Как видно из журналов Совета, не обошлось и без интриг... Другие два кандидата на кафедру, тоже ученики Дмитриевского — Неселовский и грузинский литургист К. Кекелидзе, предложенные проф. Н. Петровым, отказались баллотироваться. Кекелидзе не хотел принять на себя преподавание Церковной археологии.

той вообще; кроме того, он считал, что для юбилейной даты, каковой он признавал пятидесятилетие, он должен внести в науку новый капитальный труд. Таким трудом он считал критическое исследование Евхологиона Гоара, над которым он интенсивно работал в последние годы. (Часть этой работы в черновых записях сохранилась — ГПБ, фонд № 253, картон 2Б.) Чтобы избежать чествования, Алексей Афанасьевич готов был уехать на это время из Ленинграда, воспользовавшись таким благоприятным обстоятельством, как рождественские каникулы. Но, чтобы предпринять такую поездку, нужны были деньги, а их у юбиляра не было. Он должен был подчиниться желанию администрации, профессуры и студенчества и только просил, чтобы все чествование ограничилось общей молитвой.

В последних числах августа 1928 года Высшие Богословские курсы, учебной и научной деятельности которых проф. Дмитриевский уделял большое внимание, прекратили свое существование. Алексей Афанасьевич всецело отдался работе над критическим исследованием Евхологиона Гоара. К сожалению, последовавшая 10 августа 1929 года кончина его прервала эту работу.— *Н. У.*

[1] Рукоположен 31 октября 1910 года в Благовещенской конгрегационной академической церкви.

[2] Извлечение за 1906/07 г., с. 437—440.

[3] Извлечения за 1906/07 г., с. 540—544; 1907/08 г., с. 18—19, 292.

[4] Извлечение за 1906/07 г., с. 541—542.

[5] Извлечение за 1907/08 г., с. 339. Отзывы об отчете, там же, 1907/08 г., с. 336—341.

[6] Там же, с. 342—343, 345—348, 349—385.

Переработанное и дополненное новыми материалами кандидатское сочинение Прилуцкого доставило ему степень магистра богословия. Диссертация «Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и первой половине XVII века», Киев, 1912[1], была защищена им 7 декабря 1912 г.[2]

Эта книга представляет собой, собственно говоря, продолжение магистерской диссертации его учителя Дмитриевского, который в свое время дал характеристику богослужения в Русской Церкви в XVI веке в историческом аспекте. Дмитриевский дал и некоторую историю последования таинств из Требника.

Прилуцкий продолжает разбор других чинов Требника — частного богослужения в XVI и первой половине XVII века, когда началась замена неустойчивых и изменявшихся часто под влиянием личного творчества рукописных богослужебных книг московского и южнорусского изводов печатными. Никоновский Требник 1658 года закрепляет текст, и после в эту богослужебную книгу почти не вносились изменения. Прилуцкий дает историю разбираемых им чинов и старается выяснить их происхождение, сравнивая их с греческими, южнославянскими и латинскими чинами. Его интересует как северо-восточная — московская, так и южнорусская практика, закрепленная Большим Требником Петра Могилы. Прилуцкий пользуется богатым рукописным материалом и старопечатными богослужебными книгами. Конечно, настольной книгой у него были Εὐχολόγια Дмитриевского. Многие разбираемые им чины изучались и другими литургистами. Прилуцкий дополняет их новыми, найденными им материалами и вносит необходимые поправки в их исследования, разбивая изучаемые ими чины на шесть групп: 1) чины закладки и освящения храмов и освящения богослужебной утвари и облачений; 2) чины освящения мира; 3) чины водоосвящений; 4) чины пострижения в монашество, со многими дополнениями к диссертации архиепископа Иннокентия (Беляева)[3], 5) чины погребения. Последнюю главу — 6-ю — диссертации Прилуцкого составляют молитвы и молебные пения на разные случаи общих молений, молитвы «на разные потребы», включая и врачевальные, которыми занимались уже до Прилуцкого историки русской литературы (Буслаев, Порфирьев и Тихонравов) и литургисты (Алмазов, отчасти Мансветов, Дмитриевский, Каратыгин) и о которых трудно сказать, какая часть их была в общецерковном употреблении. Прилуцкий перечисляет молитвы этого типа и вносит в их исследование новые материалы, пользуясь историко-сравнительным методом.

Из сказанного видно, что диссертация Прилуцкого, богатая содержанием, все-таки носит фрагментарный характер и представляет собой собрание отдельных этюдов, величина которых зависит от собранного материала.

В приложении к своему труду Прилуцкий издал южнорусский «Устав и чин, бываемый на освящении новосозданной церкви», по двум рукописям б-ки Киево-Софийского собора[4].

После утверждения Прилуцкого магистром богословия Св. Синод назначил его экстраординарным профессором 16 февраля 1913 года[5].

К тому времени произошло разделение кафедры Литургики и Церковной археологии на две: 1) Литургики и 2) Церковной археологии в связи с Историей христианского искусства, согласно «Высочайше

---

[1] XIV+376+60+XIII стр. Отзывы проф. М. Скабалановича и прот. Ф. Титова — Извлечение за 1911/12 г., с. 111—133.

[2] Извлечение за 1912/13 г., с. 138—139, 233—234.

[3] «Пострижение в монашество. Опыт историко-литургического исследования». Вильна, 1899, Еп. Сумской, Нарвский, Тамбовский, Экзарх Грузии († 1913).

[4] № 648 (68), первой пол. XVII в., и № 647.

[5] Извлечение за 1912/13 г., с. 139—140, 234.

одобренным в 29 день июля 1911 года изменениям в действующем Уставе духовных академий»[1]. За Прилуцким было оставлено преподавание Литургики[2], а на другую кафедру был избран Николай Николаевич Пальмов, тоже ученик Дмитриевского[3], с 16 августа 1912 года.

Прилуцкий, энтузиаст-литургист на студенческой скамье, остался таким же энтузиастом и на профессорской кафедре. В своих лекциях и исследовательских трудах Прилуцкий следовал, как и его учитель, методу историко-археологическому. Он указывал, что русская «богослужебно-истолковательная литература при всем своем обилии и разнообразии не только не стоит на высоте современных научно-литургических требований, но даже как бы игнорирует те данные, которыми располагает для объяснения богослужения Литургика». «Главный недостаток... заключается в том, что авторы... держатся почти исключительно старых приемов объяснения богослужения. При объяснении отдельных богослужебных обрядов и действий указывается одно лишь символическое, духовно-нравственное значение тех и других, объяснение же самой структуры наших служб, того, а не иного расположения частей этих служб, выводится из общей идеи, проникающей известную службу, и отчасти из самого содержания этих составных частей... В основе символического толкования лежит крайний субъективизм: один толковник придает известному церковному обряду одно значение, другой объясняет тот же самый обряд совершенно иначе... Также не всегда оказывается состоятельным и второй... прием объяснения нашей церковной обрядности. ...Им пользуются при объяснении самой структуры наших богослужебных чинов. Желая установить связь известных частей в данном церковном последовании, некоторые толковники исходят из общей идеи этого последования и с точки зрения этой идеи определяют, насколько и как данные части... способствуют развитию этой идеи. Такое объяснение богослужения более удовлетворяет научным требованиям, однако опять-таки далеко не везде применимо. Логическую связь между составными частями наших служб установить не всегда удается, и все попытки в этом направлении неминуемо будут отличаться искусственностью и даже прямо натянутостью. Как бы ни старались, например, уяснить строгое соотношение между шестопсалмием и читаемыми в это время утренними молитвами,— все же эти попытки надлежащим успехом не увенчаются. То же следует сказать относительно наших ектений и возгласов на вечерне и утрене: объяснение взаимоотношения этих составных частей... лишь на основании содержания их — дело не только трудное, но почти и невозможное... Литургика давно осознала недостаточность указанных приемов объяснения богослужения и выдвинула новый... метод, называемый историко-археологическим... Показана и доказана вся важность и несомненная польза нового метода»[4].

Литургический энтузиазм Прилуцкого вдохновил многих его слушателей. Ему обязано совершение в Киевской академии 10 ноября 1912 года «исторического» богослужения — «идеального», строго уставного всенощного бдения, красочно описанного единомышленником и коллегой Прилуцкого проф. М. Скабалановичем[5].

В Киевской академии образовался один из центров литургического возрождения в Русской Церкви в начале XX века, и его влияние сказалось и в Русской зарубежной Церкви, особенно когда возникла насущ-

---

[1] См., например, Извлечение за 1911/12 г., с. 7.
[2] Там же, с. 158—159.
[3] Там же, с. 363—374, 708.
[4] Извлечение за 1913/14 г., с. 147—149.
[5] Толковый Типикон, вып. 2-й, Киев, 1913, с. 330—336; «Из академической жизни», ТКДА, 1912, XII, с. 673—677.

ная потребность раскрыть перед западным христианством богатство литургической жизни Православия.

В последние годы существования Киевской академии литургическая наука в ней процветала, несмотря на внешние трудности академической жизни, вызванные, между прочим, известной ревизией академии архиеп. Антонием. Труды Дмитриевского принесли обильные плоды, и только военные — 1914—1919 — годы прервали дальнейший рост и развитие Киевской литургической школы Дмитриевского.

Наблюдалось необычное явление: за три года (весна 1911 г.— весна 1914 г.) в академии состоялись четыре (13.VI 1911; 1912; 20.III 1914; 12.VI 1914) или даже пять[1] магистерских диспутов по Литургике и была присуждена докторская степень за Историю православного богослужения. Прилуцкий участвует в четырех из них: в одном — диспутантом, а в трех — оппонентом. Он пишет отзывы на диссертации: проф. М. А. Лисицына «Первоначальный славяно-русский Типикон. Историко-археологические исследования», СПб., 1911[2], Е. П. Диаковского «Последование часов и изобразительных», Киев, 1913[3], и Н. Н. Пальмова «Пострижение в монашество в Греческой Церкви», Киев, 1914[4]. Ему же принадлежат и отзывы о докторской диссертации проф. М. Скабалановича «Толковый Типикон», вып. 1-й, Киев, 1910[5], и о вып. 2-м того же труда, представленного на соискание 1-й юбилейной премии митр. Макария[6]. Прилуцкий откликается рецензиями на появление в свет литургических новинок, например, на критическое издание литургии св. Василия Великого прот. М. Орловым[7]. Он пишет рецензию и на книгу А. И. Успенского «Очерк по истории русского искусства», М., 1910[8].

Под руководством Прилуцкого были написаны следующие кандидатские сочинения:

В 1910 году

Гавриш Феодор

«Чины водоосвящения в православно-христианском богослужении (историко-археологический очерк)»[9].

Викторовский Евгений, свящ.

«Отношение древнехристианского изобразительного искусства к классическому»[10].

В 1911 году

Деньга Феодор, свящ.

«Православное богослужение как фактор религиозно-нравственного воспитания»[11].

---

[1] Если считать диссертацию В. И. Барвинка «Николай Влеммид и его сочинения», Киев, 1911, в которой наиболее ценным является литургический материал.

[2] Извлечение за 1910/11 г., с. 411—424.

[3] Там же, за 1913/14 г., с. 200—212.

[4] Извлечения за 1913/14 г., с. 357—368; 1915/16 г., с. 119—135.

[5] Там же, за 1911/12 г., с. 230—261.

[6] Там же, за 1913/14 г., с. 145—162.

[7] ТКДА, 1909, V, с. 136—144.

[8] ТКДА, 1910, V, с. 163—175. «Чтения в Церковно-историческом обществе при КДА», X, с. 127—139.

[9] Извлечение за 1909/10 г., с. 409—413 (отзывы профессоров Скабалановича и Богдашевского). Статья автора, вероятно, глава из его труда, для которого он просмотрел до 700 книг и статей.— «Последование причащения святой Богоявленской воды» в ТКДА, 1912, X, с. 313—323.

[10] Извлечение за 1909/10 г., с. 398—405.

[11] Там же, 1911/12 г., с. 532—536.

Улович Николай, свящ.[1]
«Ветхозаветный элемент в богослужении православно-христианской Церкви»[2].

В 1912 году

Максимович Павел
«Символико-аллегорический элемент в древнерусской религиозной живописи»[3].

Помазанский Михаил
«Особенности богослужения Западно-Русской Православной Церкви по старопечатным богослужебным книгам XVII в.»[4]

Федоренко Владимир
«Чины иерейского погребения (историко-литургическое исследование)»[5].

В 1913 году

Саплин Захария, свящ.[6]
«Православно-христианское богослужение в понимании русской интеллигенции»[7].

В 1914 году

Нечаев Николай
«Могилянский Евхологий 1646 года со стороны его источников»[8].

Рождественский Александр
«Особенности архиерейского священнослужения литургии в историческом освещении»[9].

В 1915 году

Гросул Сергий
«Чинопоследование обручения, венчания (историко-литургическое исследование)»[10].

Трезвинский Нектарий, иером.[11]
«Службы двунадесятых праздников у нас и в римском Бревиарии»[12].

Николай Николаевич Пальмов[13], кандидат богословия Киевской духовной академии, вып. 1897 года, земляк и ученик Дмитриевского, которому он писал курсовое сочинение, преподаватель Киевской духовной семинарии (с 1910 г.), получил кафедру Церковной археологии в связи с Историей христианского искусства в родной академии в 1912 году[14].

Весной 1912 года им были прочитаны две пробные лекции: 1) 10 апреля — Об омофоре, саккосе и митре[15], 2) 17 апреля — Византийский архитектурный стиль. Его серьезным конкурентом оказался молодой магистр богословия Владимир Барвинок. При баллотировке кандида-

---

[1] Смотритель Суздальского дух. училища (с 1917 г.).
[2] Извлечение за 1910/11 г., с. 685—689.
[3] Извлечение за 1911/12 г., с. 502—509.
[4] Там же, с. 540—548.
[5] Там же, с. 694—701.
[6] Активный участник «идеальной всенощной» в КДА в 1912 г.; священник Житомирского собора и председатель Епархиального съезда Волынского духовенства и мирян (1917).
[7] Извлечение за 1912/13 г., с. 576—583. В III главе — разбор толкований богослужения у Беллюстинова, Муравьева, Гоголя, Рачинского и др.
[8] Извлечение за 1913/14 г., с. 495—499.
[9] Там же, с. 556—563.
[10] Извлечение за 1914/15 г., с. 326—330.
[11] Участник «идеальной всенощной», епископ Велижский (1924), Яранский, викарий Вятский (1927).
[12] Извлечение за 1914/15 г., с. 483—492.
[13] 24 ноября 1872 — 28 ноября 1920.
[14] Извлечение за 1911/12 г., с. 362—374.
[15] Историко-археологический этюд. ТКДА, 1912, VII—VIII, с. 375—424

тов голоса в Совете академии разделились поровну, но голос ректора еп. Иннокентия был подан за Пальмова, который и был утвержден Синодом в звании и. д. доцента с 16 августа 1912 года [1].

В 1914 году Пальмов получил ученую степень магистра [2] за переработанное кандидатское сочинение «Чинопоследование пострижения в монашество (историко-археологическое исследование)» [3], которое было напечатано под заглавием «Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. Историко-археологическое исследование». Киев, 1914 [4]. Диспуту 12 апреля 1914 г. предшествовала речь «О чинах пострижения в монашество по памятникам Греческой Церкви» [5].

Кроме этого литургического исследования, Пальмову принадлежит целый ряд статей литургических, церковно-археологических и библиографических в «Руководстве для сельских пастырей» и в «Библиографическом листке» при этом журнале, написанных им до получения академической кафедры.

В своей рекомендации прот. Н. Гроссу [6] дает следующий их список:

1. О просфорах и проскомидии [7].
2. Праздник Пятидесятницы в древнем христианском Иерусалиме.
3. Канун праздника Рождества Христова [8].
4. «Свет Христов просвещает всех» [9] (объяснение возгласа).
5. «О приобщении мирян». «Можно ли приобщаться за Преждеосвященной литургией?» «Почему на Преждеосвященной литургии при Великом входе полагается преклонение долу?» «О предначинательных возгласах священнических на службах» (экскурсы).
6. Пасхальная заутреня.
7. Интересный документ (Окружное послание митр. Афанасия Шептицкого от 3 мая 1738 г.).
8. О богослужебной реформе [10].
9. Литургия в первый день Пасхи.
10. Благолепие древности.
11. Поклонение Св. Кресту и праздник Благовещения.
12. Успение Пресвятой Богородицы.
13. Поклонение святыне в Великий пяток и церковные службы этого дня.
14. Вечерня в первый день Пасхи.
15. Св. Иоанн Златоуст как устроитель богослужебного чина.
16. Обряды многолетствования в канун Рождества Христова.
17. К изъяснению третьего прошения великой ектении [11].
18. К 23 октября (о вселенской панихиде).
19. О церковных летописях и программе их ведения (экскурсы).
20. О поклонении Кресту среди Великого поста.
21. Первый день Пасхи в старой Москве, во времена патриархов.
22. Книга, посвященная решению двух важнейших вопросов в начальной истории богослужения Русской Церкви.

---

[1] Извлечение за 1911/12 г., с. 708.

[2] Извлечение за 1913/14 г., с. 357—377 (отзывы свящ. В. Прилуцкого и прот. Н. Гроссу), с. 705—707. Там же. 1914/15 г., с. 21—22.

[3] Извлечение за 1896/97 г., с. 230—232.

[4] Отзыв (второй) В. Прилуцкого об этой диссертации, представленной на соискание юбилейной премии митр. Макария в 400 руб.— Извлечение за 1915/16 г., с. 119—135, срав. с. 166—167.

[5] ТКДА, 1914, VII—VIII, с. 486—495.

[6] Извлечение за 1911/12 г., с. 364—365.

[7] И отдельно, Киев, 1902.

[8] И отдельно, Киев, 1903.

[9] «Руководство для сельских пастырей», 1904, № 9, с. 238—246; № 12, с. 331—343.

[10] Перепечатано в «Омских епарх. ведом.», 1906, № 6—7, с. 57—64.

[11] И отдельно, Киев, 1911, Рецензия Н. Нахимова — «Церковные ведомости», 1911, № 22, с. 945—952.

23. Памяти профессора-литургиста А. П. Голубцова.
24. Богослужение в навечерие и в праздник Рождества Христова в старой Москве, в эпоху всероссийских патриархов.
25. Святитель Иосиф убиенный, митр. Астраханский и Терский.

К этому списку, данному прот. Н. Гроссу, надо добавить еще следующее:

26. Богоявленское водосвящение [1].
27. Последование Страстей Господних в древней Иерусалимской Церкви [2].

Пальмову охотно писали кандидатские сочинения, как видно из следующего списка их:

В 1913 году

Дмитрев Александр [3]

«Венчание на царство в Византии и на Руси» [4].

Вельмин Виктор

«Киевская Десятинная церковь (X—XX вв.) (Историко-археологический очерк)» [5].

В 1914 году

Карвовский Михаил

«Храмы Киево-Печерской Лавры (церковно-археологическое исследование)» [6].

Пирцхалава Антоний, свящ.

«Древнейшие храмы в Мингрелии (церковно-археологическое исследование)» [7].

Советов Александр

«Киево-Кирилловская церковь (церковно-археологическое исследование)» [8].

Соин Сергей

«Русская иконография в разработке новейших исследователей (опыт критико-библиографического исследования)» [9].

Фаворский Димитрий

«Новгородские храмы, их архитектура, стенные украшения и утварь (церковно-археологическое исследование)» [10].

В 1915 году

Петров Николай

«Черниговский Спасо-Преображенский кафедральный собор (историко-археологический очерк)» [11].

Яред Александр (сириец)

«Сирийское искусство и значение его в общей истории христианского искусства» [12].

---

[1] «Руководство для сельских пастырей», 1904, № 2, с. 33—40.
[2] Там же, № 12, с. 309—319.
[3] Профессорский стипендиат при кафедре Канонического права, был командирован в Константинополь в Русский Археологический институт на 1913/14 г. Здесь он собрал богатый материал для пополнения своей работы. Извлечение за 1912/13 г., с. 686; 1913/14 г., с. 5, 71—72, 682—683.
[4] Извлечение за 1912/13 г., с. 444—454.
[5] Там же, с. 406—413.
[6] 1192 стр. (!), там же, 1913/14 г., с. 454—459.
[7] Извлечение за 1913/14 г., с. 529—535.
[8] Там же, с. 577—589.
[9] Там же, с. 589—598.
[10] Там же, с. 657—663.
[11] Извлечение за 1914/15 г., с. 501—507.
[12] Там же, с. 614—627.

Проф. Н. Д. УСПЕНСКИЙ,
доктор церковной истории,
кандидат искусствоведения

ИЗ ЛИЧНЫХ ВОСПОМИНАНИЙ ОБ А. А. ДМИТРИЕВСКОМ

С Алексеем Афанасьевичем Дмитриевским я познакомился осенью 1923 года. Тогда я приехал в Петроград, чтобы посоветоваться с профессорами бывшего Петроградского Богословского института по вопросу написания сочинения на степень кандидата богословия, на что я получил право по окончании этого института весной того же, 1923 года. С этой целью я пошел на Богословские курсы центрального городского района, помещавшиеся при бывш. русско-эстонской церкви, что на Екатерингофском проспекте, д. 24 (ныне проспект Римского-Корсакова), где некоторые из бывших институтских профессоров читали лекции. Я интересовался Историей религий и Историей Древней Церкви, Библейской археологией, считал актуальной богословской наукой Апологетику. Я находил для себя полезное и в некоторых других богословских и церковно-исторических науках, но еще не интересовался Литургикой, хотя по-своему любил богослужение. Как в духовной семинарии, где я получил среднее богословское образование, так и в Петроградском Богословском институте среди учащихся существовало мнение, что Литургика — предмет «церковно-практический», что в нем уже сказано последнее слово науки, и требуется только твердое, почти наизусть, знание порядка совершения богослужения, состава его псалмов, молитв, песнопений. О существовании самого Алексея Афанасьевича я не знал.

В тот день, когда я пришел вечером на Богословские курсы, здесь были уроки по Церковному пению, которое я тоже любил, а затем состоялась лекция по Литургике. Я остался на урок пения, а когда после урока задержался в аудитории разговором с знакомыми мне слушателями из бывших студентов Института, то в это время в аудиторию вошел преподаватель Литургики. Последовало обычное перед уроком чтение дежурным слушателем молитвы и началась лекция. Мне уже неудобно было покинуть аудиторию. Преподаватель, весьма пожилой мужчина, брюнет, с седеющей бородой, одетый в черное, от времени полинявшее пальто (в аудитории было довольно прохладно и некоторые слушатели тоже были одеты в пальто), своим внешним видом напоминал мне скорее провинциального учителя, чем петроградского профессора. Но лекцию читал он, что называлось на языке студентов, «с огоньком» и этим «огоньком» зажигал интерес у своих слушателей. Это был Алексей Афанасьевич. Он излагал историю вечерни Великой пятницы с ее обрядом выноса Плащаницы. Я знал хорошо эту службу и по учебникам Литургики и практически, и мне в голову не приходило, что между Типиконом и общепринятой практикой совершения этой службы так много несоответствия и недоговоренности.

После этого дня я посетил еще несколько лекций Алексея Афанасьевича, на которых он продолжал обзор истории служб Страстной седмицы — службы утрени и литургии Великой субботы. В этих лекциях Алексей Афанасьевич излагал историю богослужебных чинопоследований и ярко раскрывал смысл и красоту песнопений и обрядов Страстной седмицы. Для меня эти лекции имели решающее значение в смысле выбора предмета для моего кандидатского сочинения. Выбор был сделан.

Закончив изложение темы о службах последних дней Страстной седмицы, Алексей Афанасьевич предложил желающим из слушателей сделать рефераты по этой теме. Несколько человек изъявили желание и должны были днем прийти на квартиру к Алексею Афанасьевичу. Я решил примкнуть к ним, чтобы иметь удобный случай поговорить с профессором о теме для моего кандидатского сочинения.

Алексей Афанасьевич жил в д. № 10 по Мытнинской улице, в коммунальной квартире, на первом этаже. Он занимал довольно большую комнату с двумя окнами, с видом на Овсянниковский сквер, что на Мытнинской улице. В комнате был тот беспорядок, который обычно можно наблюдать в жилищах одиноких мужчин. Впечатление беспорядка увеличивалось еще от множества книг, лежавших всюду — на стульях, столах и диване.

Когда Алексей Афанасьевич раздал пришедшим студентам темы для их рефератов и соответствующую литературу, я обратился к нему с просьбой дать мне тему для кандидатского сочинения. В ответ Алексей Афанасьевич дал мне две своих книги — «Путешествие по Востоку и его научные результаты...» и «Древнейшие патриаршие Типиконы...» с тем, чтобы я проштудировал их и после этого пришел к нему беседовать. От разговора же о теме моего кандидатского сочинения он уклонился.

Недели через три я опять приехал в Ленинград и пришел к Алексею Афанасьевичу. Я не знал, что́ я могу говорить с ним по поводу данных им мне книг. Я добросовестно проштудировал их, но я чувствовал себя не в силах что-то сказать о их научном достоинстве. Более того, они как-то смутили меня и даже насторожили, потому что иногда сказанное в них шло вразрез с моими религиозными представлениями, которые для меня казались ортодоксальными. Меня смущало сообщение Алексея Афанасьевича в его «Путешествии...» об открытых им «Правилах» преп. Саввы Освященного. Я привык думать и меня тому учили, что наш Церковный устав ведет свое начало от самих апостолов и лишь был записан преп. Саввой, «Правила» же преп. Саввы, записанные им собственноручно и опубликованные Алексеем Афанасьевичем, ни размером, ни содержанием не были похожи на наш Типикон. Короче говоря, опубликованные Алексеем Афанасьевичем «Правила» преп. Саввы вызвали у меня ряд возражений. Не меньше смутила меня и книга «Древнейшие патриаршие Типиконы...» Я знал, что Русь приняла крещение от константинопольских греков, следовательно, и их богослужение, но богослужение Великой (Константинопольской) церкви, которое так подробно излагал Алексей Афанасьевич в «Древнейших патриарших Типиконах...», оказалось совершенно отличным от нашего. Я задавал себе вопрос: как это могло получиться? И какой же из этих двух Типиконов древнейший, в том смысле, что его можно было бы назвать ведущим свое начало от апостолов?

Не без смущения я сказал Алексею Афанасьевичу, что штудирование его книг вызвало у меня такие недоумения. Признаваясь в этом, в душе я боялся обидеть Алексея Афанасьевича. Но, сверх моего ожидания, эти вопросы вызвали Алексея Афанасьевича на живой и интересный для меня разговор, который затянулся на несколько часов. В конце нашего разговора Алексей Афанасьевич сказал мне, что он в

скором времени будет читать студентам лекции о всенощном бдении, в связи с чем и я мог бы сделать небольшую работу. Он дал мне III том своего «Описания литургических рукописей» и книгу К. Кекелидзе «Литургические грузинские памятники...» и велел выписать из этих трудов все, что касается чина всенощного бдения и описать все то, что является оригинальным сравнительно с чином всенощного бдения, как он изложен во 2-й главе нашего Типикона. При этом Алексей Афанасьевич предупредил меня, что эта работа будет трудоемкой, и установил мне срок для ее выполнения — 3 месяца.

По истечении этого срока я привез и сдал Алексею Афанасьевичу свою работу[1]. После, когда я пришел к нему в назначенный день, он сказал мне, что выполненная мной работа составит солидную часть моего кандидатского сочинения, затем он назвал тему этого сочинения, дал порядочное количество своих книг, указал, на что мне обратить внимание, и опять установил срок для работы. Так он руководил мной, и я периодически приезжал и показывал ему свою работу. Весной 1925 г. я представил свое кандидатское сочинение в законченном виде.

Я подробно остановился на первых шагах моей научной подготовки под руководством Алексея Афанасьевича, чтобы сказать, что это был не только выдающийся ученый исследователь и талантливый лектор, но и прекрасный педагог, умевший пробудить у своих учеников любовь к труду и науке. Изучая оставшийся от Алексея Афанасьевича его личный архив, я прихожу к выводу, что все темы кандидатских сочинений, в том числе и данная мне, представляли собой зрелый плод его собственных научных наблюдений. Давая тему для сочинения, он отчетливо представлял себе те результаты, к которым должно было привести то или иное исследование. Алексей Афанасьевич не выпускал начинающих у него работать из поля своего зрения, не обрекал их на долгие и порой бесплодные искания источников их работ, а, напротив, всячески ограничивал возможность такого искания требованием упорного труда и тщательного изучения тех источников, которые он сам давал ученику. Таким методом руководства он прививал своим ученикам надежную школу научно-исследовательской работы.

Позднее мне стало понятно и то, почему Алексей Афанасьевич при первом моем обращении к нему по поводу темы для кандидатского сочинения уклонился от этого вопроса. Один из слушателей Курсов молодой ленинградский протоиерей обратился к Алексею Афанасьевичу с просьбой дать ему тему для кандидатского сочинения. Алексей Афанасьевич отнесся к нему так же как и ко мне и к другим обращавшимся к нему с аналогичным вопросом,— вместо конкретного разговора о теме дал несколько книг для штудирования. Но через несколько дней этот батюшка пришел с книгами к Алексею Афанасьевичу и сказал, что он решил не писать сочинение по Литургике ввиду неактуальности этой науки и что он считает более полезным заняться богословско-философскими вопросами. Этот разговор происходил в моем присутствии. Помню, как Алексей Афанасьевич нахмурил брови и с нескрываемым чувством обиды сказал: «Я, батюшка, думаю, что для священника Литургика всегда была и будет актуальной наукой. Но я понимаю Вас. Размышлять о богословско-философских вопросах можно и в городском саду, любуясь голубым небом, свежей зеленью деревьев и пением птиц, а чтобы сделать что-то по Литургике, для этого надо протереть брюки, и может быть не одни». Протоиерей все же оставил книги у Алексея Афанасьевича. После этого он приглашал Алексея Афанасьевича на блины, на пасхальные разговены, но все было напрасно: Алексей Афанасьевич был обижен в лучших своих чувствах!

[1] Хранится в архиве А. А. Дмитриевского (ГПБ, фонд 253, картоны 4 и 11).

Осенью 1925 г. Богословские курсы центрального района были преобразованы в Высшие Богословские курсы. По получении степени кандидата богословия я, по ходатайству Алексея Афанасьевича, был прикреплен для научной специализации по кафедре Литургики. Для меня это было лестно, но мое профессорское стипендиатство материально ни в какой мере меня не обеспечивало. И я не мог претендовать на какую-либо материальную поддержку, потому что сами профессора Курсов не имели твердого жалованья и получали заработную плату за фактически данные часы лекций. Чтобы иметь средства для существования, я должен был работать, и поэтому время моей научной специализации под руководством Алексея Афанасьевича не ограничилось одногодичным сроком, как это было в дореволюционных духовных академиях. В течение трех лет я все свободное от работы время проводил у Алексея Афанасьевича. Он был очень требователен в отношении моих занятий Литургикой. Находясь у него, я должен был так же усидчиво работать над книгой, как и он. Мне было выделено место за одним из столов в его комнате. По его указанию я переводил Notae Евхологиона Гоара, отдельные места из Архиератикона Габерта и из Собрания литургий Ренодота. Он приучал меня к пользованию трудами Даниеля, Денцингера, и у него я начал переводить патентованный учебник по Литургике Тальхофера. После проведенного за такой работой дня вечером Алексей Афанасьевич обстоятельно спрашивал меня о проделанной мной работе. Обычно он был доволен моей работой, но иногда и бранил меня. Он особенно строго относился к использованному в трудах научному аппарату и требовал проверки всех цитат по первоисточникам, не доверяя авторитету авторов, хотя бы то были известные ученые или его собственные ученики. У меня же это отнимало немало времени и казалось мне менее интересным, чем штудирование самих трудов. Я не понимал важности его беспощадного требования, а он в таком случае раздражался и не стеснялся в выражениях, которые могли быть для меня оскорбительными. Обычно в конце неприятного для меня разговора Алексей Афанасьевич махал безнадежно рукой и говорил, что и те ученики его, труды которых я штудировал без проверки цитат, были тоже бездельниками. Я на это не обижался, и мне было даже лестно, что при столь оскорбительных эпитетах он удостаивал меня быть в одном ранге с его учениками, имена которых были известны в науке. Я знал, что за этой суровостью скрывалась глубокая любовь Алексея Афанасьевича к его ученикам. Одинокий, лишенный радости семейного счастья, он отдавал свое отеческое чувство тем, кого он родил для науки, и я был младшим сыном в этой его семье. «Мой Вениамин» — так называл он меня, представляя меня своим знакомым или говоря обо мне.

В те дни, когда я был свободен от работы, а Алексею Афанасьевичу нужно было идти в Публичную библиотеку, он брал меня с собой. Здесь по его требованию мне давали рукописные Типиконы, Служебники, Требники, и я должен был их рассматривать и выписывать, что находил в них интересным. Возвращаясь из библиотеки, Алексей Афанасьевич расспрашивал меня, что́ я смотрел и что́ нашел. Отвечая ему, я чувствовал, что он прекрасно знает эти рукописи, но расспрашивает меня, потому что и здесь он не хочет выпускать меня из поля своего внимания.

Источником существования Алексея Афанасьевича была та скромная почасовая плата, которую он получал за чтение лекций на Богословских курсах. Как действительный член Славянской комиссии Академии наук, он имел некоторые льготы в части оплаты своей комнаты. Кроме того, ему оплачивались доклады, которые он делал по поручению этой Комиссии и Русско-Византийской комиссии. Постоянного жалованья он не имел. На эти средства он мог только «сводить концы с концами», т. е. платить за квартиру, коммунальные услуги, проезд в

трамвае, иметь два раза в день чай и обед, причем в один день только первое блюдо, а в другой — только второе. Жившие в одной квартире с Алексеем Афанасьевичем старушки-пенсионерки покупали ему необходимые продукты, а готовил свой скромный обед он сам.

Несмотря на свою бедность, Алексей Афанасьевич был очень щепетилен и не принимал никакой материальной помощи от своих учеников-студентов. С закрытием в 1928 году Высших Богословских курсов Ленинградское епархиальное управление стало выплачивать Алексею Афанасьевичу регулярное ежемесячное денежное пособие. Тогда же он обратился в свой районный отдел социального обеспечения с просьбой о назначении ему пенсии. В пенсии ему было отказано, но было предложено бесплатное содержание в одном из домов-пансионатов для престарелых граждан района. Алексей Афанасьевич от этого отказался, так как считал, что переселение в такой пансионат лишит его возможности той интенсивной научной работы, которую он проводил в условиях жизни в отдельной комнате, где у него была большая личная библиотека и где он мог работать целыми днями и даже ночами, никого не стесняя и будучи никем не стесняем. Он по этому поводу говорил, что ему легче переносить телесную нищету, с которой он с годами уже свыкся, чем духовный голод отсутствия возможности научной работы. Судьба же скоро определила подвижнику науки вместо пансионата вечный покой.

В конце июля 1929 года я последний раз видел Алексея Афанасьевича. Он жаловался на боли в нижней части живота. Несмотря на это, он интенсивно работал над критическим исследованием Евхологиона Гоара. В буквальном смысле слова он сидел целыми днями за письменным столом и настолько жадно берег свое рабочее время, что ограничивал даже время еды. Помню, что и в этот раз у него рядом с его письменным столом стояли два примуса. На одном варились щи с мясом и помидорами (Алексей Афанасьевич очень любил это блюдо), а на втором — компот из свежих фруктов. Он велел мне смотреть за этой кухней. Компот сварился раньше щей, и Алексей Афанасьевич сказал: «Давай кушать компот, а за это время и щи будут готовы». Когда был съеден компот, я взял тарелки и пошел на кухню, чтобы помыть их. Алексей Афанасьевич стал меня бранить, будто я только ищу повода, чтобы бездельничать и тратить напрасно свое и его время. Он велел наливать щи в тарелки из-под сладкого.

В первых числах августа я выехал к родителям в Новгородскую область и здесь вскоре получил печальную телеграмму о кончине Алексея Афанасьевича. Он скончался от уремии. Я увидел его уже лежащим в гробу в русско-эстонской церкви, где совершалось его отпевание. Погребен был Алексей Афанасьевич на братском кладбище Александро-Невской лавры.

Вечная твоя память, достоблаженный и приснопамятный мой учитель!

П. В. УРЖУМЦЕВ,
кандидат богословия

ШКОЛА „РУССКОГО ГОАРА“ В ЛЕНИНГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Последние годы жизни и деятельности А. А. Дмитриевского были связаны с Петроградскими — Ленинградскими богословскими учебными заведениями — Богословскими курсами центрального городского района и Высшими Богословскими курсами. Здесь А. А. Дмитриевский подготовил себе преемника в лице Н. Д. Успенского, который до настоящего времени продолжает вести дело своего учителя в Ленинградской духовной академии.

Н. Д. Успенский по окончании Петроградского Богословского института в 1923 году работал под руководством проф. А. А. Дмитриевского при Высших Богословских курсах в Ленинграде над темой кандидатского сочинения «Происхождение чина агрипнии, или всенощного бдения, и его составные части» и по получении степени кандидата богословия в 1925 году был оставлен профессорским стипендиатом при кафедре литургики на три года.

После закрытия Высших Богословских курсов в 1928 году Н. Д. Успенский поступил учиться в Ленинградскую академическую капеллу и по окончании ее — в Ленинградскую Государственную консерваторию. В 1937 году он окончил историко-теоретический факультет Консерватории. С этого года начинается его музыковедческая педагогическая деятельность в учебных заведениях Ленинграда — до Консерватории включительно. 28 декабря 1946 года на основании публичной защиты диссертации «Лады русского Севера» Ученый совет Ленинградской Государственной консерватории присудил Н. Д. Успенскому степень кандидата искусствоведения.

В том же, 1946 году была открыта Ленинградская духовная академия, и Н. Д. Успенский Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием был утвержден в звании доцента академии по кафедре литургики с возложением обязанностей преподавателя того же предмета и Церковного устава в Ленинградской духовной семинарии. 12 июня 1947 года Аттестационная комиссия Учебного комитета при Священном Синоде Московской Патриархии удостоила Н. Д. Успенского, как имеющего две ученых степени, звания профессора. 22 июня 1949 года Ученый совет Ленинградской духовной академии на основании публичной защиты представленной Н. Д. Успенским диссертации «Чин всенощного бдения в Греческой и Русской Церкви» удостоил его степени магистра богословия, а 10 апреля 1957 года Ученый совет Московской духовной академии за труд «История богослужебного пения Русской Церкви (до середины XVIII века)» — высшей ученой степени доктора Церковной истории.

Проф. Н. Д. Успенскому, как и его учителю А. А. Дмитриевскому, свойственна многосторонность научных интересов.

Кроме упомянутых диссертаций, его перу принадлежит ряд работ, печатавшихся в различных периодических изданиях как в Советском Союзе, так и за рубежом:

1. Святая Четыредесятница (историко-литургический очерк). «ЖМП», 1945, № 3.

2. К вопросу о православной литургии западного обряда. (Критический разбор труда архимандрита Алексия ван дер Менсбрюгге «La Liturgie orthodoxe de rite occidental. Essai de restauration». Paris, 1948.) «ЖМП», 1954, № 8 и 9.

3. Чин воздвижения Креста (историко-литургический очерк). «ЖМП», 1954, № 9.

4. Из религиозной жизни Англии (историко-литургический обзор). «ЖМП», 1955, № 11 и затем в «Sobornost» — The Journal of the fellowship of S. Alban and S. Sergius. Series 3, N. 19. London, 1956.

5. Две недели в Англии (путевые впечатления). «ЖМП», 1955, № 9.

6. Венок на могилу протоиерея Петра Турчанинова. «ЖМП», 1956, № 4.

7. О богослужении Англиканской Церкви. «ЖМП», 1956, № 8.

8. История и значение праздника Рождества Христова в древней Церкви. «ЖМП», 1956, № 12 и в Bibliotheca classica orientalis. Akademie-Verlag, Berlin, Heft 6, 1962.

9. Два дня в Псково-Печерском монастыре. «ЖМП», 1958, № 2.

10. Рецензия на книгу Панаг. С. Антонелли Βυζαντινὴ ἐκκλησιαστικὴ οὐσία. Ἀθῆναι, 1956. «ЖМП», 1958, № 4.

11. Поездка на Ламбетскую конференцию. «ЖМП», 1958, № 8.

12. Ламбетская конференция 1958 года. «ЖМП», 1959, № 3.

13. Соборность Церкви. «ЖМП», 1959, № 7.

14. Православная вечерня (историко-литургический очерк). «Богословские труды», сб. 1, М., 1959.

15. Поездка в Грецию. «ЖМП», 1960, № 2.

16. Богословские собеседования в Арнольдсхайне. «ЖМП», 1960, № 8.

17. Спасение верой (доклад на собеседовании с евангелическо-лютеранскими богословами в Арнольдсхайне). «ЖМП», 1960, № 9.

18. Византийское пение в Киевской Руси. Actes des XI Internationalen Byzantinisten-Kongresses. 1958. Verlag C. H. Beck. München, 1960.

19. Святые места в Иерусалиме на сегодня. «ЖМП», 1961, № 5, 6, 7.

20. Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине православной литургии). «Богословские труды», сб. 2, М., 1961, и в Studia Patristica, V, edited by F. L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 80). Akademie-Verlag, Berlin, 1962.

21. Тропарь апостолу Луке в греческом его подлиннике. «Богословские труды», сб. 2, М., 1961.

22. К пребыванию делегации профессоров богословского факультета Афинского университета. «ЖМП», 1962, № 7.

23. Англиканская литургия («Вечеря Господня») с православной точки зрения. «ЖМП», 1962, № 8 и 9.

24. Задачи православного богословия в современной жизни Церкви. «ЖМП», 1962, № 9.

25. Богослужебные отпусты. «ЖМП», 1963, № 12.

26. Упсальские церковные торжества. «ЖМП», 1964, № 9.

27. Литургическая работа IV Конференции департамента «Вера и церковное устройство» Всемирного Совета Церквей. «ЖМП», 1964, № 9 и 11.

28. Древнерусское певческое искусство. Изд-во «Музыка», М., 1965, 216 стр.

29. Св. Роман Сладкопевец и его кондаки (актовая речь на торжественном заседании Совета Ленинградской духовной академии 9 октября 1966 года). «ЖМП», 1966, № 11; 1967, № 1.

30. Тайная вечеря и трапеза Господня. «ЖМП», 1967, № 3 и 4.

31. О служении двух литургий. «ЖМП», 1967, № 10.

32. Образцы древнерусского певческого искусства. Музыкальный материал с историко-теоретическими комментариями и иллюстрациями. Изд-во «Музыка», Ленинград, 1968, 264 стр.

Под руководством проф. Н. Д. Успенского писали кандидатские сочинения:

в 1956 году **Скобей Григорий** — «История чина малого (августова) освящения воды в Греческой и Русской Церкви»

в 1957 году **Уржумцев Павел** — «Великая агиасма (происхождение обряда и значение его в свете содержания водосвятных молитв по евхологионам IX—X вв.)»

в 1959 году **Недайхлебов Леонид**, диакон,— «Чин воцерковления в Греческой и Русской Церкви»

в 1962 году **Кондратович Иван** — «Богослужение последних дней Страстной седмицы в его историческом развитии»

в 1963 году **Будько Димитрий** — «Богослужение Великого четверга в его историческом развитии»

в 1965 году **Бубуруз Петр**, священник,— «Ἀποστολικὴ παράδοσις св. Ипполита Римского, как литургический памятник»

в 1966 году **Тимофеев Геннадий** (ныне епископ Тихвинский Герман, ректор Ленинградских духовных школ) — «Богослужение Святой Пасхи в его историческом развитии».

Священник Л. МАХНО,
кандидат богословия

СПИСОК ТРУДОВ
проф. Алексея Афанасьевича ДМИТРИЕВСКОГО
В ПОРЯДКЕ ИХ ПУБЛИКАЦИИ

1878 год

1. Сочувствие жителей селения Самозделки (Астр. губ.) к воинам, проливающим кровь свою за единоверных нам братьев-славян Балканского полуострова. (На семинарской скамье в шестом классе.) *Астраханские епархиальные ведомости,* 1878, № 7, с. 109—111.

2. О состоянии сектантства в Астраханском крае в царствование Александра Благословенного, по документам архива консистории. (На семинарской скамье в шестом классе.) *Астраханские епархиальные ведомости,* 1878, № 22, с. 323—332.

1882 год

3. Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков. *Православный собеседник,* 1882, № 2, с. 166—183; № 3, с. 252—296; № 9, с. 346—373; № 10, с. 149—167; № 12, с. 372—394.

1883 год

4. Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков. (Продолжение.) *Православный собеседник,* 1883, № 7—8, с. 345—374; № 10, с. 198—229; № 12, с. 470—485.

5. Диакон Иван Феодоров — первый русский книгопечатник. (По поводу 300-летия со дня его смерти.) *Православное обозрение,* 1883, ноябрь, с. 493—510.

1884 год

6. Способы определения времени написания рукописей без определенных дат вообще и богослужебных рукописей в частности. Речь перед защитой магистерской диссертации: «Богослужение в Русской Церкви в XVI веке». *Православный собеседник,* 1884, № 1, с. 75—92.

7. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Часть I. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. С приложением греческих текстов. Казань, 1884, XVI+434+135+XXIV с.

8. Рецензия на книгу П. Лебедева «Краткое учение о богослужении Православной Церкви для средних школ». СПб., 1883. *Богословский библиографический листок,* 1884, № 4, с. 16—21.

9. Рецензия на книгу прот. В. Нечаева «Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого». Москва, 1883. *Богословский библиографический листок,* 1884, № 10, с. 1—17.

10. Рецензия на книгу И. Дмитревского «Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии. Основано на Священном Писании, правилах вселенских и поместных соборов и на писании св. отцов Церкви», СПб., 1884. *Богословский библиографический листок,* 1884, № 11—12, с. 7—20.

1885 год

11. Чин скрывания новобрачных. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 2, с. 41—48.

12. Рецензия на книгу священника М. Соколова «Богослужение Православной Церкви. Руководство для учащихся в средних учебных заведениях». *Богословский библиографический листок,* 1885, № 1, с. 1—10.

13. Греческие Нежинские храмы и их капитальный вклад в Церковно-археологический музей при Киевской духовной Академии. *Православное обозрение,* 1885, февраль, с. 370—400. Отдельный оттиск: М., 1885, 31 с.

14. Описание рукописей и книг, поступивших в Церковно-археологический музей

при Киевской духовной Академии из греческой нежинской Михаило-Архангельской церкви. *Труды Киевской духовной академии,* 1885 (в приложении), № 3, с. 1—16; № 4, с. 17—32; № 5, с. 33—48; № 6, с. 49—64; № 7, с. 65—80; № 8, с. 81—96; № 9, с. 97—112; № 10, с. 113—128; № 11, с. 129—144; № 12, с. 145—160.

15. Чтение Евангелий на шестой и в первые три дня Страстной седмиц. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 8, с. 219—229.

16. Вынос Плащаницы на вечерне в Великий пяток. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 9, с. 252—259.

17. Выход священнослужителей на середину храма пред Плащаницу для пения «непорочных» в Великую субботу на утрени. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 10, с. 265—268.

18. Вынос Плащаницы и Евангелия на утрени в Великую субботу и хождение с ними кругом храма. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 10, с. 268—275.

19. Начало утрени в первый день Пасхи и крестный ход кругом храма пред этим началом. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 11, с. 281—299.

20. Время совершения литургии в первый день Пасхи. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 13, с. 351—355.

21. Чтение Евангелия в первый день Пасхи на разных языках и обряды, сопровождающие это чтение. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 13, с. 355—368.

22. Вечерня в первый день Пасхи накануне праздника Благовещения Пресвятой Богородицы. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 13, с. 368—373.

23. Снятие св. Плащаницы с престола в день отдания св. Пасхи и обряды, совершаемые при этом в Малороссии. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 20, с. 51—58.

24. 5 сентября. Служба (йна) святаго пророка Захарии и святыя праведныя Елисаветы. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 44, с. 241—252.

25. Праздник в честь Покрова Пресвятой Богородицы и величание для него. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 46, с. 311—316.

26. Кто виноват? (К вопросу о причинах разнообразия богослужебных чинов и последований в наших старинных церковно-богослужебных книгах). Речь перед защитой Pro venia legendi. *Руководство для сельских пастырей,* 1885, № 49, с. 409—422; № 50, с. 441—450.

27. Рецензия на книгу Н. Мансветова «Церковный Устав (Типик) его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви». Москва, 1885. *Богословский библиографический листок,* 1885, № 11—12, с. 425—445; и в *Христианском чтении,* 1888, № 9—10, с. 480—576.

1886 год

28. На первый день Пасхи в калмыцкой кибитке. (На семинарской скамье в шестом классе.) *Астраханские епархиальные ведомости,* 1886, № 12, с. 435—441.

29. Поминки Преосвященного Порфирия Успенского и профессора Московской духовной Академии Н. Д. Мансветова. (Краткий очерк учено-литературной деятельности их.) *Труды Киевской духовной академии,* 1886, № 3, с. 331—391.

30. О стихире «Видехом свет истинный» в чинах литургий св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого. *Руководство для сельских пастырей,* 1886, № 10, с. 265—278.

31. Слово в пяток 4-й недели Великого поста (на четвертую пассию). *Труды Киевской духовной академии,* 1886, № 5, с. 119—132.

32. Акты греческого нежинского братства, списанные и изданные профессором А. А. Федотовым-Чеховским. Киев, 1884. (Библиографическая заметка.) *Труды Киевской духовной академии,* 1886, № 10, с. 284—293.

33. Утренние светильничные молитвы (Историческая судьба их, содержание и положение, какое они занимали в древнецерковной практике и древнейших евхологиях.) *Руководство для сельских пастырей,* 1886, № 42, с. 180—192.

1887 год

34. Современное богослужение на Афоне и в Константинополе. I. Об истории святогорского Афонского Устава. II. Богослужение на Афоне и в Константинополе. Святогорский (афонский) Типикон. (Происхождение, историческая его судьба и краткая характеристика.) *Руководство для сельских пастырей,* 1887, № 1, с. 29—39; № 3, с. 79—87; № 4, с. 106—115; № 5, с. 150—164.

35. Типикон Великой церкви, или современный Типикон греческих приходских церквей. *Руководство для сельских пастырей,* 1887, № 6, с. 181—195; № 7, с. 226—242.

36. Великий Евхологий и другие книги, употребляемые на востоке пастырями в практике. *Руководство для сельских пастырей,* 1887, № 9, с. 298—311.

37. Устройство храмов в Константинополе и их украшение. *Руководство для сельских пастырей,* 1887, № 11, с. 384—392.

38. Устройство храмов на Афоне и их украшение. *Руководство для сельских пастырей,* 1887, № 12, с. 420—435.

39. Афонская иконопись и ее характер. *Руководство для сельских пастырей,* 1887, № 15, с. 519—534.

40. Богослужебные принадлежности храмов Константинополя и Афона и костюм белого и черного духовенства на востоке. *Руководство для сельских пастырей,* 1887, № 17, с. 595 — 605.

41. Произвольное отождествление иерейской епитрахили с архиерейским омофором. (Ответ на вопрос в редакцию: сообразно ли канону русские священники носят епитрахиль при совершении богослужения?) *Руководство для сельских пастырей,* 1887, № 29, с. 423—432.

1888 год

42. Вечерние светильничные молитвы. *Руководство для сельских пастырей,* 1888, № 33, с. 494—507; № 36, с. 20—32.

43. Первый день Рождественского праздника в Вифлееме. (Отрывок из дневника.) *Киевское слово* (газета), 1888, № 567 (29 декабря) и № 568 (30 декабря).

44. Как в Иерусалиме крест ставили. (Из впечатлений православного паломника.) *Киевское слово* (газета), 1888, № 569 (31 декабря).

45. Рецензия на книгу И. Мансветова «Церковный Устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви», М., 1885. *Христианское чтение,* 1888, № 9—10, с. 480—576. (См. № 27.)

1889 год

46. Праздник Богоявления на Иордане. (Из дневника паломника.) *Киевское слово* (газета), 1889, № 578 (12 января) и № 579 (13 января).

47. Праздник Сретения у гроба пр. Симеона Богоприимца. *Киевское слово* (газета), 1889, № 596 (2 февраля) и № 606 (15 февраля).

48. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме по уставу IX—X века. *Православный собеседник* (в приложениях): 1889, № 3, с. 1—24; № 10, с. 25—32. 1890, № 2, с. 33—48; № 4, с. 49—72; № 8, с. 73—80. 1891, № 2—3, с. 81—96; № 5—6, с. 97—112; № 7—8, с. 113—176; № 9, с. 177—184. 1892, № 1, с. 185—192; № 2, с. 193—208; № 3—4, с. 209—288; № 6—7, с. 289—320; № 8, с. 321—336; № 9, с. 337—344. 1893, № 12, с. 345—360. 1894, № 5—6, с. 361—376; № 7, с. 377—392; № 8, с. 393—408; № 12, с. 409—426. И отдельно: Казань, 1894, XVI+426 с.

49. Путешествие по Востоку и его научные результаты. *Труды Киевской духовной Академии,* 1889, № 5, с. 103—134; № 6, с. 247—284; № 7, с. 422—444; № 11, с. 333—357. И отдельно: Киев, 890, 183+IV с.

50. Преподобный Савва Освященный и его духовное завещание монахам Лавры. (Вновь открытый памятник по рукописи Синайской библиотеки XII века № 1096.) *Руководство для сельских пастырей,* 1889, № 27, с. 261—270; № 31, с. 404—413; № 32, с. 431—437; № 35, с. 514—526.

51. Что такое κανὼν τῆς ψαλμῳδίας, так нередко упоминаемый в жизнеописании преподобного Саввы Освященного? *Руководство для сельских пастырей,* 1889, № 38, с. 69—73.

52. Русская школа в Каире. (Из личных воспоминаний.) *Церковно-приходская школа,* 1889, книга 4, ноябрь, с. 228—241.

53. Библиотеки рукописей на Синае и Афоне под пером профессоров-палеографов В. Гардгаузена и С. Ламброса. (Библиографическая заметка.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1889, № 11, с. 410—439; № 12, с. 523—544.

54. Рецензия на книгу Н. Красносельцева «К истории православного богослужения. По поводу некоторых служб и обрядов, ныне не употребляющихся. Материалы и исследования по рукописям соловецкой библиотеки». Казань, 1889. *Богословский библиографический листок,* 1889, № 12, с. 429—446.

1890 год

55. Путешествие по Востоку и его научные результаты. Отчет о заграничной командировке в 1887/88 году, с приложениями. Киев, 1890, 193+IV с.

56. Юбилейные 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.

57. Рецензия на книгу «Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоуста». Выпуск первый, Казань, 1890. *Богословский библиографический листок,* 1890, № 2—3, с. 88—94.

1891 год

58. Современное богослужение на православном Востоке. Историко-археологическое исследование. Выпуск первый (вступительный). Киев, 1891, 153+I с. (Отдельный оттиск из *«Руководства для сельских пастырей»,* 1887.)

59 Отзыв о брошюре И. Саккелиона, изданной на греческом языке: «Точная история, каким образом крещен был русский народ, и неизданные богословские сочинения Никифора Феотоки». *Труды Киевской духовной Академии,* 1891, № 6, с. 334—352.

60. Пожар в Симоно-Петрском монастыре на святой Афонской горе. *Церковные ведомости,* 1891, № 30, с. 1020—1023.

61. Недоумение по поводу недоумений. (Ответ анонимному рецензенту книги «Современное богослужение на Православном Востоке».) *Труды Киевской духовной Академии,* 1891, № 9, с. 124—151; отдельный оттиск: Киев, 1891, 28 с. (См. еще № 65.)

1892 год

62. Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена, священноархимандрита Макария (Сушкина). *Странник,* 1892, том I, с. 291—299, 508—531, 680—701; том II, с. 82—106, 266—296, 481—502; том III, с. 75—96, 295—316, 506—518. (*Продолжение.* См. № 67, 76, 77).

63. Греческий палеограф Иоанн Саккелион и его каталог патмосских рукописей. *Библиографические записки,* 1892, № 4, с. 253—259.

64. По поводу празднеств в честь археолога кавалера G. B. de Rossi. *Труды Киевской духовной Академии,* 1892, № 6, с. 343—362.

65. Недоумение по поводу недоумений. (Ответ второй и последний анонимному рецензенту.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1892, № 9, с. 163—178. (См. № 61.)

66. Иоанно-Богословский монастырь на острове Патмосе по сравнению с святогорскими монастырями идиоритмами. (Из поездки на остров Патмос в 1891 г.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1892, № 11, с. 326—492. (Вошло затем в «Патмосские очерки», I, см. № 72.)

1893 год

67. Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена, священноархимандрита Макария (Сушкина). (*Продолжение.* См. № 62, 76, 77 и 78.) *Странник,* 1893, том I, с. 418—443; том II, с. 64—94.

68. Внешние храмы на о. Патмосе, их украшение и богатства скевофилакий Иоанно-Богословского монастыря. Патмосские очерки. (Из поездки на остров Патмос в 1891 г.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1893, № 3, с. 316—371; № 6, с. 205—225; № 12, с. 516—554. (Вошло затем в отдельное издание «Патмосских очерков», IV, см. № 71.)

69. Древненудейская синагога и ее богослужебные формы в отношении к древнехристианскому храму и его богослужебным формам. (По поводу книги А. Никитина под заглавием «Синагоги иудейские как места общественного богослужения». Киев, 1891.) *Православный собеседник,* 1893, № 4, с. 333—370; № 5, с. 8—23.

1894 год

70 Евхологион IV века Серапиона, епископа Тмуитского. *Труды Киевской духовной Академии,* 1894, № 2, с. 242—274. Отдельный оттиск: Киев, 1894, 33 с.

71. К истории Академии и скевофилакии Иоанно-Богословского монастыря на острове Патмосе. (Патмосские очерки.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1894, № 4, с. 563—589.

72. Патмосские очерки. Из поездки на остров Патмос летом 1891 года. (Из журнала *Труды Киевской духовной Академии* за 1892, 1893 и 1894 гг.) Киев, 1894, 3+310+2 с. с илл.

73. «Незабудки» на могилу архиепископа Астраханского Павла Суббатовского (1825—1832 гг.) с его родины. *Астраханские епархиальные ведомости,* 1894, № 5, с. 157—161.

74. Отзыв о сочинении П. Успенского «Восток христианский. История Афона, часть III, Афон монашеский». *Византийский временник,* том I, 1894, с. 413—429.

75. Чин пещнаго действа. (Историко-археологический этюд). Посвящается проф. Н. Красносельцеву. *Византийский временник,* том I, 1894, с. 553—600. Отдельный оттиск, СПб., 1895, [2]+48 с.

76. Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена, священноархимандрита Макария (Сушкина). (*Продолжение.* См. № 62, 67, 77 и 78.) *Странник.* 1895, том II, с. 298—323, 501—520; том III, с. 93—120, 304—320, 490—508.

1895 год

77. Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена, священноархимандрита Макария (Сушкина). (*Окончание.* См. № 62, 67, 76 и 78.) Странник, 1894, том I, с. 112—123, 342—355.

78. Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена русского Пантелеимоновского монастыря священноархимандрита Макария (Сушкина). СПб., 1895, 422 с. (С двумя портретами.)

79. Малоизвестный константинопольский монастырь XI столетия Богоматери Евергетидской и его ктиторский Типик, хранящийся в рукописи Афинского национального университета. (Из книги, приготовленной к печати: «Описание литургических рукописей, находящихся в восточных книгохранилищах», том I, часть 1-я). *Труды Киевской духовной Академии,* 1895, № 7, с. 421—443.

80. Пандократорский Константинопольский монастырь XII века и его Типик, данный императором Иоанном Комненом. *Труды Киевской духовной Академии,* 1895, № 8, с. 537—585.

81. Малоазийский Богородицкий монастырь «τῶν Ἡλίου Βωμῶν» XII века и его Типик, находящийся в библиотеке Патмосского монастыря. *Труды Киевской духовной Академии,* 1895, № 10, с. 308—313.

82. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Том первый, Τυπικά, часть первая. Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские Типиконы. Киев, 1895, XX+CXLVII+912+XXV с.

83. Западные, так называемые ктиторские Типиконы. *Труды Киевской духовной Академии,* 1895, № 12, с. 633—679.

84. По поводу издания в свет нескольких трактатов и писем архиепископа Никифора Феотоки. *Астраханские епархиальные ведомости,* 1895, № 8, с. 235—244.

85. К вопросу о проповеднических трудах Никифора Феотоки, в бытность его архиепископом Астраханским и Ставропольским (поправки и дополнения). *Астраханские епархиальные ведомости,* 1895, № 14, с. 365—378. Есть отдельный оттиск.

1896 год

86 Τυπικά (Addenda et corrigenda). *Труды Киевской духовной Академии,* 1896, № 12, с. 527—545.

87. Отзыв о сочинении Ph. Meyer «Die Haupturkunden für die Geschichte der Athoskiöster». *Византийский временник,* т. III, 1896, с. 341—362. Есть отдельный оттиск.

88. Рецензия. М. Γεδεών. Μιχαὴλ τοῦ Παλαιολόγου Τυπικόν. *Византийский временник,* т. III, 1896, с. 150—154. Есть отдельный оттиск.

1897 год

89. Памяти доброго человека и заслуженного профессора академии Ивана Игнатьевича Малышевского. *Странник,* 1897, январь — апрель, с. 341—356. Отдельное издание, СПб., 1897, 16 с.

90. Православное русское паломничество на Запад, к мироточивому гробу Мирликийского святителя Николая в Бари. *Труды Киевской духовной Академии,* 1897, № 1, с. 99—132; № 2, с. 211—237.

91. Тайная исповедь в исследовании проф. А. И. Алмазова. (Критический этюд.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1897, № 11, с. 419—425; № 12, с. 623—638.

92. Открытое письмо в редакцию. *Астраханские епархиальные ведомости,* 1897, № 14, с. 557—559.

1898 год

93. Архиепископ Елассонский Арсений (Суздальский тож) и его вновь открытые исторические мемуары. I. Царствование благочестивейшего царя и великого князя Василия Шуйского храброго (τοῦ πολεμάρχου). II. Критико-библиографические сведения о Сумелийской рукописи, содержащей в себе мемуары о жизнеописании Арсения, архиепископа Елассонского. *Труды Киевской духовной Академии,* 1898, № 1, с. 3—74; № 3, с. 345—372; № 4, с. 559—595; № 5, с. 88—129; 1899, № 2, с. 268—299. Отдельное издание. Киев, 1899, 233 с.

94. Новый почетный член Церковно-археологического общества при Киевской духовной Академии. (Письмо в редакцию из Киева.) (Об избрании прот. г. Астрахани настоятеля Гостинно-Николаевской церкви Григория Григорьевича Покровского.) *Астраханские епархиальные ведомости,* 1898, № 5, с. 194—196.

1899 год

95. Незабвенной памяти профессоров А. С. Павлова и Н. Ф. Красносельцева. *Труды Киевской духовной Академии,* 1899, № 1, с. 59—104. Отдельное издание: Киев, 1899, 46 с.

96. Архиепископ Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи Трапезунтского Сумелийского монастыря. Киев, 1899, 233 с +1 л. илл.

97. К «Ключаревской летописи» дополнение. (Материалы для истории Астраханской епархии.) *Астраханские епархиальные ведомости,* 1899, № 1, с. 26—36.

98. На памятник профессору Н. Ф. Красносельцеву. (Письмо в редакцию.) *Православный собеседник,* 1899, № 2, с. 790—792.

1900 год

99. Новоизбранный патриарх Александрийский Фотий Пероглу. (По личным воспоминаниям.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1900, № 5, с. 113—159. Отдельное издание: Киев, 1900, 47 с.

100. Памяти в Бозе почившего Высокопреосвященного Иоанникия, митрополита Киевского и Галицкого, первенствующего члена Св. Синода, скончавшегося 7 июня *Труды Киевской духовной Академии,* 1900, № 7, с. 319—335.

101. Древнейшие патриаршие Типиконы Иерусалимский (Святогробский) и Константинопольский (Великой церкви). Критико-библиографические этюды. *Труды Киевской духовной Академии,* 1900, № 9—10, с. 58—117; 1901, № 1, с. 34—86; № 9 с. 49—88; № 12, с. 519—579. Отдельное издание: Киев, 1907, 347+XV с.

1901 год

102. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Том второй. Εὐχολογια. Киев, 1901, XII+1058+XXVII+32 с.

103. Чинопоследование хиротоний и хиротесий с объяснениями их особенностей. (Руководственное указание ставленникам.) *Руководство для сельских пастырей*, 1901, № 42, с. 145—156; № 43, с. 179—189; № 44, с. 203—215; № 45, с. 233—240; № 46, с. 256—269; № 48, с. 320—331; № 49, с. 343—355; 1902, № 3, с. 57—70; № 4, с. 94—100; № 5, с. 123—136; № 7, с. 173—180; № 14, с. 399—408; № 16, с. 449—459; № 39, с. 113—121; № 40, с. 136—153; № 43, с. 228—238; № 47, с. 330—342; № 50, с. 412—420; 1903, № 2, с. 27—37; № 3, с. 73—83; № 4, с. 99—110; № 5, с. 135—148; № 9, с. 255—260; № 15, с. 426—431; № 16, с. 455—463. (См. № 121.)

104. Праздник Рождества Христова в вертепе Вифлеемском. *Руководство для сельских пастырей*, 1901, № 52, с. 439—455. (Вошло затем в отдельное издание «Церковные торжества в дни великих праздников на православном Востоке». См. № 158.)

1902 год

105. Книга «Требник» и ее значение в жизни православного христианина (По поводу новейших воззрений на эту книгу.) Публичное чтение. *Труды Киевской духовной Академии*, 1902, № 3, с. 383—421 и в *Руководстве для сельских пастырей*, 1902, № 10, с. 289—295; № 12, с. 325—338; № 13, с. 374—382; № 17, с. 495—500. Киевским религиозно-просветительным обществом издано под заглавием «Недостатки современного церковно-религиозного воспитания и причины, их породившие». Киев, 1901, 32 с.

106. Праздник Богоявления на реке Иордане. *Руководство для сельских пастырей*, 1902, № 1, с. 20—28. (Вошло затем в отдельное издание «Церковные торжества в дни великих праздников на православном Востоке». См. № 158.)

107. Новые данные для истории Типикона Великой Константинопольской церкви. *Труды Киевской духовной Академии*, 1902, № 12, с. 505—545; 1903, № 4, с. 587—634; № 12, с. 511—556.

108. Историко-археологические сведения о знаках отличий, жалуемых священным лицам черного и белого духовенства. *Руководство для сельских пастырей*, 1902, № 8, с. 209—220; № 9, с. 247—256.

109. Пасха в Иерусалиме. *Руководство для сельских пастырей*, 1902, № 15, с. 421—427.

1903 год

110. Чин избрания и рукоположения архиерейского. *Руководство для сельских пастырей*, 1903, № 2, с. 27—37; № 3, с. 73—83; № 4, с. 99—110; № 5, с. 135—148; № 9, с. 255—260; № 15, с. 426—431; № 16, с. 455—463. (Вошло в книгу «Ставленник», Киев, 1904, см. № 121).

111. К трехсотлетнему юбилею Астраханской епархии. (Житие и подвиги первого архиепископа астраханского Феодосия.) *Труды Киевской духовной Академии*, 1903, № 5, с. 145—171.

112. Современное русское паломничество в Св. Землю. *Труды Киевской духовной Академии*, 1903, № 6, с. 274—319.

113. Торжество Православия в первую неделю Великого поста в Киеве и в Малой России в конце XVII и в начале XVIII столетия (историческая справка). *Руководство для сельских пастырей*, 1903, № 8, с. 197—205.

114. Служебник — книга таинственная. (По поводу суждений о ней в новейшей художественной литературе.) Публичное чтение. *Труды Киевской духовной Академии*. 1903, № 10, с. 188—229. То же в *Руководстве для сельских пастырей*, 1903, № 30, с. 327—336; № 31, с. 351—359; № 32, с. 375—386. Отдельное издание: Киев, 1903 II+42 с.

115. Митра. (Историко-археологический очерк.) *Руководство для сельских пастырей*, 1903, № 11, с. 297—310.

116. Лазарево воскресение и неделя Ваий в Иерусалиме. *Руководство для сельских пастырей*, 1903, № 12, с. 331—336.

117. Приготовление мира и освящение его в Константинополе в Великой церкви. *Руководство для сельских пастырей*, 1903, № 13, с. 356—368. (Вошло затем в книгу «Церковные торжества в дни великих праздников на православном Востоке». См. № 158.)

118. Великая Суббота в Святогробском храме. *Руководство для сельских пастырей*, 1903, № 14, с. 377—384.

119. Богослужебные одежды священно-церковно-служителей. *Руководство для сельских пастырей*, 1903, № 22, с. 122—131; № 23, с. 145—156; № 24, с. 165—174.

120. Где приобщать Святых Таин посвящаемых в стихарь? *Руководство для сельских пастырей*, 1903, № 40, с. 130—135.

1904 год

121. Ставленник. Киев, 1904, XIII+345 с. (См. № 103.)

122. Приезд в Астрахань восточных патриархов Паисия александрийского и Макария антиохийского и связанное с ними учреждение здесь митрополии. (Актовая

речь.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1904, № 3, с. 317—358. То же в *Астраханских епархиальных ведомостях,* 1902, № 11—12.

123. Триодь Постная — училище благочестия, (О посте.) Публичное чтение. *Труды Киевской духовной Академии,* 1904, № 5, с. 1—49. Отдельное издание: Киев, 1904, II+49 с.

124. Начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин) как деятель на пользу православия на Востоке, и в частности в Палестине. (По поводу десятилетия со дня его кончины. С десятью рисунками и портретом.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1904, том XV, выпуск 2, с. 95—148 и в *Трудах Киевской духовной Академии,* 1904, № 11, с. 319—380.

125. Новоизбранный архиепископ Синайской горы и Раифы Порфирий (Логофет) и его приезд в Киев. (С портретом архиепископа.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1904, том XV, выпуск 4, с. 323—332.

1905 год

126. Высокопреосвященный Сергий, архиепископ Ярославский и Ростовский, как викарий Киевской митрополии и председатель Киевского религиозно-просветительного общества. (Речь.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1905, № 1, с. 49—105.

127. В честь какой иконы Казанской Божией Матери установлен праздник 22 октября? (Утешение и ободрение скорбящим об утрате святыни.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1905, № 1—2, с. 188—219. Отдельное издание: Киев, 1905, 32 с

128. Речь, сказанная перед началом отпевания в Бозе почившего архимандрита Антония. *Труды Киевской духовной Академии,* 1905, № 2, с. 229—231.

129. Триодь Постная — училище благочестия. (О покаянии и молитве.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1905, № 3, с. 428—444.

130. Древнейший Хиландарский Синаксарь по уставу Иерусалимскому. (Ответ академику В. И. Ягичу.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1905, № 7, с. 473—493.

131. Епископ Порфирий Успенский как инициатор и организатор первой Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и его заслуги в пользу православия и в деле изучения христианского Востока. (По поводу столетия со дня его рождения.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1905, том XVI, выпуск 3, с. 329—361; выпуск 4, с. 457—547. Отдельное издание: СПб., 1906, 124 с.

132. Празднества в Гефсимании в честь Успения Богоматери. (По личным воспоминаниям.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1905, том XVI, выпуск 3, с. 392—404. Отдельное издание: СПб., 1905, 13 с.

133. Опыт издания греческих церковных писателей древнейшего времени в русской патрологической литературе. СПб., 1905, 124 с.

1906 год

134. Служба в честь византийского императора Никифора Фоки. *Труды Киевской духовной Академии,* 1906, № 2, с. 237—252. Статья перепечатана в «Сборнике в честь Ю. А. Кулаковского», Киев, 1911.

135. Русские афонские монахи — келлиоты и их просительные письма, рассылаемые по России. *Труды Киевской духовной Академии,* 1906, № 10, с. 67—107; № 11, с. 298—360. То же в *Сообщениях императорского православного Палестинского общества,* 1907, том XVIII, выпуск 1—2, с. 71—98, 232—248. Отдельное издание: Киев, 1906, 103 с.

136. Ночь под Рождество Христово в Иерусалиме в 1887 году. (Из впечатлений очевидца, с рисунком.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1906, том XVII, с. 85—93.

137. Обряд воздвижения Креста, совершаемый 14 сентября в Иерусалиме на месте обретения Креста Господня. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1906, том XVII, с. 581—593.

1907 год

138. Русские учебно-воспитательные, благотворительные и странноприимные учреждения в Палестине и Сирии. (К 25-летнему юбилею императорского православного Палестинского общества.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1907, № 5, с. 89—120. Отдельное издание: Киев, 1907, 32 с.

139. Два дня в молитве за царя и весь русский народ на святой Руси и на православном Востоке. (По поводу торжеств императорского православного Палестинского общества 21 и 22 мая 1907 г.) *Труды Киевской духовной Академии,* 1907, № 12, с. 507—553. Отдельное издание: Киев, 1907, 47 с.

140. Императорское православное Палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века 1882—1907 гг. Историческая записка, составленная по поручению Совета общества. СПб., 1907, VIII+332 с. И в сокращении: в *Сообщениях императорского православного Палестинского общества,* 1907, том XVIII, выпуск 3—4, с. 430—618.

141. Иконная и книжная лавка на русских постройках в Иерусалиме. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1907, том XVIII, выпуск 1—4, с. 279—299.

142. Державные защитники и покровители Святой Земли и августейшие паломники у Живоносного Гроба Господня. (Чтение о Святой Земле.) СПб., 1907, 11 с. То же в *Сообщениях императорского православного Палестинского общества,* 1907, том XVIII, выпуск 1—4, с. 422—430.

143. Праздник Рождества Христова в вертепе Вифлеемском. СПб., 1907, 37 с. То же в *Руководстве для сельских пастырей,* 1901, № 52, с. 439—455. (См. № 104.)

144. Праздник Богоявления на реке Иордане и в св. граде Иерусалиме. СПб., 1907, 32 с. То же в *Руководстве для сельских пастырей,* 1902, № 1, с. 20—28 и в *Сообщениях императорского православного Палестинского общества,* 1908, т. XIX, вып. 1, с. 32—49. (См. № 148.)

145. Праздник Сретения Господня у гроба праведного Симеона Богоприимца в Катамонасе близ Иерусалима. СПб., 1907, 16 с. (Вошло затем в книгу «Церковные торжества в дни великих праздников на православном Востоке». См. № 158.)

146. Древнейшие патриаршие Типиконы Иерусалимский (Святогробский) и Константинопольский (Великой церкви). Киев, 1907, 347+XV с. (См. № 101.)

147. Памяти почетного члена Киевского религиозно-просветительного общества и помощника старосты Пантелеимона Андреевича Красовского. а) Некролог, с. 1—16; б) Речь А. А. Дмитриевского перед началом отпевания, с. 20—25; в) Речи других професоров. Киев, 1907, 31 с.

1908 год

148. Праздник Богоявления Господня на реке Иордане и в Иерусалиме. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1908, том XIX, выпуск 1, с. 32—49. (См. № 144.)

149. Праздник Благовещения Пресвятой Богородицы в Назарете и паломнические хождения по Галилее в марте месяце. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1908, том XIX, выпуск 2, с. 201—241; выпуск 3, с. 351—382. Отдельное издание: СПб., 1908, 108 с. (Вошло затем в книгу «Церковные торжества в дни великих праздников на православном Востоке». См. № 158.)

150. Фрески Георгиевского параклиса 1423 г. в Свято-Павловском монастыре на Афоне и их значение в истории афоно-византийской и русской иконописи. Сообщения императорского православного Палестинского общества; 1908, том XIX, выпуск 4, с. 563—583.

151. Недели Православия и Крестопоклонная в Иерусалиме в Святогробском храме. СПб., 1908, 16 с. (Вошло затем в книгу «Церковные торжества в дни великих праздников на православном Востоке». См. № 158.)

152. Умовение ног в Великий четверг в Иерусалиме и на острове Патмосе. СПб., 1908, 29 с. (Вошло затем в книгу «Церковные торжества в дни великих праздников на православном Востоке». См. № 158.)

1909 год

153. Последние дни Страстной седмицы в Иерусалиме: 1. Великая пятница в Святогробском храме в Иерусалиме. 2. «Благодать св. огня» на Живоносном Гробе Господнем в Великую субботу (с планом кувуклии и двумя рисунками). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1909, том XX, выпуск 2, с. 159—188. Отдельное издание: СПб., 1908, 23 с. (Вошло затем в книгу «Церковные торжества в дни великих праздников на православном Востоке». См. № 158.).

154. Слово в неделю Ваий после Евангелия перед вербным собором. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1909, том XX, выпуск 4, с. 1—7.

155. Праздник Входа Господня в Иерусалим в Святогробском храме и Суббота праведного Лазаря в Вифании (с тремя рисунками). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1909, том XX, выпуск 4, с. 52—70. (Вошло затем в книгу «Церковные торжества в дни великих праздников на православном Востоке». См. № 158.)

156. Памяти члена Русской Духовной Миссии в Иерусалиме о. игумена Парфения, убиенного на горе Елеонской. Некролог (с портретом). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1909, том XX, выпуск 4, с. 298—308.

157. Граф И. П. Игнатьев как церковно-политический деятель на православном Востоке. [По неизданным письмам его к начальнику Русской Духовной Миссии в Иерусалиме о. архимандриту Антонину (Капустину)]. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1909, том XX, с. 84—101, 378—398, 522—564. Отдельное издание: СПб., 1909, 79 с.

158. Церковные торжества в дни великих праздников на православном Востоке. (Очерки, заметки, наблюдения и впечатления с 63 рисунками и планами.) СПб., 1909, часть 1, 1+XII+312 с.

1910 год

159. Антиохийский патриарх Макарий и его мнимые литургические труды. [К описанию арабских рукописей императорской Публичной библиотеки в собрании архимандрита Антонина (Капустина)]. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1910, том XXI, выпуск 1, с. 3—17. Отдельное издание: СПб., 1909, 16 с.

160. Памяти архиепископа Синайской горы и Раифы Порфирия Павлидиса. (Некролог.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1910, том XXI, с. 155—161.

161. Памяти Б. П. Мансурова. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1910, том XXI, выпуск 3, с. 446—457.

162. Свобода совести в православной Сирии при новом младотурецком режиме. (Аз-Забеданский инцидент по личным впечатлениям и воспоминаниям.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1910, том XXI, с. 581—593.

1911 год

163. Церковный собор в Дамаске летом 1910 года. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1911, выпуск 1, январь — март, с. 53—65.

164. Бед-джальская женская учительская семинария и посещение ее Блаженнейшим патриархом Иерусалимским Дамианом. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1911, том XXII, выпуск 1, январь — март, с. 65—73.

165. К 25-летнему юбилею служения в епископском сане митрополита Эмесского Афанасия (с портретом и четырьмя рис.). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1911, том XXII, выпуск 1, январь — март, с. 126—139.

166. Пасха в Иерусалиме. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1911, том XXII, выпуск 2, апрель — май, с. 153—172. Отдельное издание: СПб., 1911, 20 с.

167. Праздник Вознесения Господня на Елеонской горе (с пятью рисунками). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1911, том XXII, июль — сентябрь, с. 321—336.

168. Праздник Святой Троицы на Сионской горе и у дуба Мамврийского в Хевроне (с шестью рисунками и планом Сиона). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1911, том XXII, июль — сентябрь, с. 336—365.

169. Памяти профессора Лазаревского института восточных языков Г. А. Муркоса. (Некролог.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1911, том XXII, июль — сентябрь, с. 464—472.

170. Летопись Палестинского общества. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1911, том XXII, октябрь — декабрь, с. 572—593.

171. Памяти в Бозе почившей первой августейшей паломницы в Св. Землю — Ее Императорского Высочества великой княгини Александры Иосифовны. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1911, том XXII, выпуск 4, октябрь — декабрь, с. 617—627.

172. Вести с православного Востока. (Деятельность смешанного совета при Иерусалимской патриархии...) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1911, том XXII, с. 594—617.

173. Светоч веры православной и горячий молитвенник Русской земли. (К годовщине смерти протоиерея Иоанна Ильича Сергиева — Кронштадтского.) *Церковные ведомости,* 1911, том II, с. 2206—2212.

1912 год

174. Отзыв о сочинении М. М. Орлова «Литургия св. Василия Великого». Вводные сведения. 1. Греческие и славянские тексты. 2. Заамвонные молитвы. 3. Особенности литургии св. Иоанна Златоуста. С изображением св. Василия Великого и четырьмя снимками с рукописей. Первое критическое издание. СПб., 1909 г. *Сборник отчетов о премиях и наградах, присуждаемых императорской Академией Наук.* Отчеты за 1909 г., СПб., 1912, с. 176—347.

175. XXV-летие русских школ в Бейруте и служение в них М. А. Черкасовой (с групповой фотографией). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1912, том XXIII, выпуск 1, с. 76—88.

176. Русский самородок на св. Афонской горе. Незабвенной памяти схимонаха Матфея, библиотекаря русского Пантелеймоновского монастыря. (С портретом о. Матфея.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1912, том XXIII, выпуск 1, с. 122—141.

177. Отчет императорского православного Палестинского общества. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1912, том XXIII, выпуск 2, апрель — июнь, с. 185—205.

178. Научное описание греческих рукописей Синайского монастыря. Отзыв о сочинении Бенешевича. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1912, том XXIII, выпуск 2, апрель — июнь, с. 205—213.

179. Праздник Преображения Господня на Фаворской горе (с шестью рисунками и планом). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1912, том XXIII, выпуск 3, июль — сентябрь, с. 289—312.

180. Мои «незабудки» на могилу о. протоиерея Александра Петровича Попова (с портретом). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1912, том XXIII, выпуск 3, июль — сентябрь, с. 394—414.

181. Праздник св. великомученика и целителя Пантелеимона в русском монастыре его имени на св. Афонской горе (с десятью рисунками). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1912, том XXIII, выпуск 4, октябрь — декабрь, с. 433—465. (См. № 199.)

182. Памяти в Бозе почившего митрополита С.-Петербургского Антония. (С портретом.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1912, том XXIII, выпуск 4, октябрь — декабрь, с. 545—554.

183. Патриарх Гермоген и русское духовенство в их служении Отечеству в Смутное время. *Церковные ведомости,* 1912, № 9, с. 351—361; № 10, с. 409—418; № 12—13, с. 493—500. Отдельное издание: СПб., 1912, 94 с.

184. В Бозе почивший митрополит С.-Петербургский Антоний (Вадковский) и его славянофильские воззрения. *Церковные ведомости,* 1912, с. 1910—1920.

185. Об отношениях митрополита Антония к православному Востоку. *Колокол* (газета), 1912, № 2000 (13 декабря), с. 2, № 2001 (14 декабря), с. 2.

186. Пасха в Иерусалиме. СПб., 1912.

1913 год

187. Триодь Цветная — песнь милующей и торжествующей любви. *Церковные ведомости,* 1913, часть 1. Служба Страстной седмицы, с. 658—670. Часть 2. Служба Св. Пасхи, с. 702—712.

188. Памяти заштатного диакона Афанасия Петровича Дмитриевского († 9 ноября 1912 г.) и его супруги Елены Феодоровны († 1 июля 1913 г.). *Астраханские епархиальные ведомости,* 1913, № 30, с. 777—786.

189. Древний Святогробский Иерусалимский Устав и содержащаяся в нем служба праздника Рождества Христова в Вифлееме. (Вновь открытый памятник.) По поводу книги прот. К. С. Кекелидзе: «Иерусалимский канонарь XII в. (грузинская версия)». Тифлис, 1913. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1913, том XXIV, выпуск 1, с. 34—48.

190. Сельский пастырь — восторженный почитатель Св. Земли и щедрый жертвователь на ее нужды. Незабываемой памяти о. протоиерея П. П. Затворницкого (с портретом). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1913, том XXIV, выпуск 1, с. 60—88.

191. Памяти старшего бухгалтера Канцелярии императорского православного Палестинского общества В. И. Белынского († 2 февраля 1913). (С портретом.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1913, том XXIV, выпуск 1, с. 129—140. Отдельное издание: СПб., 1913.

192. И. А. Пападопуло-Керамевс и его сотрудничество в научных изданиях Палестинского общества. (По личным воспоминаниям и по документальным данным. С портретом.) *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1913, том XXIV, январь — март, с. 374—388, 492—523.

193. Афон и его новое политическое международное положение. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1913, том XXIV, выпуск 2, с. 225—250. Отдельное издание: СПб., 1913, 24 с.

194. Памяти В. П. Хитрова. 1903—1913 (к 10-летию со дня смерти). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1913, том XXIV, выпуск 2, с. 263—272.

195. Праздник в честь св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова на Патмосе (с двумя рисунками). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1913, том XXIV, выпуск 2, с. 333—341.

196. Значение Новгорода в истории русского искусства. Речь при открытии 3 января 1913 г. Новгородского Церковно-археологического общества. *Новгородские епархиальные ведомости,* 1913, № 3, с. 86—90.

197. Праздник Вознесения Господня на Елеонской горе. СПб., 1913, 23 с.

198. Праздник Св. Троицы на Сионской горе и у дуба Мамврийского в Хевроне. СПб., 1913, 43 с.

199. Праздник святого великомученика и целителя Пантелеимона в русском монастыре его имени на св. Афонской горе. СПб., 1913, 14 с. (См. № 181.)

200. Праздник Преображения Господня на Фаворской горе. СПб., 1913, 32 с.

1914 год

201. Новгородские шапки — митры. *Труды XV Археологического съезда в Новгороде* 1911, том I, с. 215—223. Год издания «Трудов» — 1914, Москва.

202. Памяти Петра Ивановича Остроумова. Некролог (с портретом). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1914, том XXV, выпуск 1, с. 119—126.

203. Памяти С. И. Пономарева. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1914, том XXV, выпуск 2, с. 229—257; выпуск 3, с. 408—435. (См. № 210.)

204. В Бозе почивший митрополит Петербургский Антоний и его сношения по делам церковным с православным Востоком. *Православный собеседник,* 1914, апрель, с. 598—606; май, с. 920—931.

1915 год

205. Библиография И. А. Пападопуло-Керамевса. Иерософимитики Вивлиофики, том V, с. 5—14.

206. Памяти М. А. Петровой. Некролог. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1915, том XXVI, выпуск 1—2, с. 205—217. Отдельное издание: СПб., 1915, 12 с.

207. Его Императорское Высочество великий князь Константин Константинович — поклонник Святой Земли. Некролог (с портретом). *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1915, том XXVI, выпуск 3—4, с. 408—416.

208. Отчет императорского православного Палестинского общества. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1915, том XXVI, с. 124—146.

209. Речь на могиле Д. Л. Парфёнова. В брошюре «Памяти Дмитрия Лаврентьевича Парфёнова». СПб., 1915.

210. Памяти библиографа и вдохновенного певца Св. Земли С. И. Пономарева. (По переписке его с о. архимандритом Антонином и В. Н. Хитрово.) Петроград, 1915, 57 с. (См. № 203.)

211. Русская литература в арабских переводах. Особое мнение по вопросу о преподавании русского языка и русской словесности в учительских семинариях императорского православного Палестинского общества. Петроград, 1915, 20 с.

212. Святая Русь и Италия у мироточивой гробницы Святителя Николая Мирликийского в Бар-граде. *Церковные ведомости,* 1915, том II, с. 1089—1095, 2030—2037, 2051—2058.

1916 год

213. Русская Горненская женская община в «граде Иудове» близ Иерусалима. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1916, том XXVII, с. 156—168.

214. Общее годовое собрание императорского православного Палестинского общества 1 мая 1916 года. I. Доклад секретаря Общества А. А. Дмитриевского. II. Отчет императорского православного Палестинского общества с 1 января по 31 декабря 1914 года. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1916, том XXVII, с. 169—184.

215. Освящение Бар-градского Николо-Александровского храма в Петрограде. *Сообщения императорского православного Палестинского общества,* 1916, том XXVII, с. 184—203.

1917 год

216. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Том III (первая половина), часть 2, Τυπικά. Петроград, 1917, VIII+ +768+IV с.

217. Н. М. Аничков. (Некролог.) Петроград, 1917, 95 с.

1926 год

218. Ὁ ἅγιος φόβος. *Византийский временник,* XXIV, (1923—1926). Ленинград, 1926. Приложение, с. 139—140.

1928 год

219. Хождение патриарха Константинополя на жребяти в неделю Ваий в IX—X ст. «Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского, изданный ко дню 70-летия со дня его рождения». Ленинград, 1928, статья № 32, с. 69—76.

ОТЗЫВЫ ПРОФ. А. А. ДМИТРИЕВСКОГО О КАНДИДАТСКИХ СОЧИНЕНИЯХ, НАПЕЧАТАННЫЕ В ЖУРНАЛЕ «ТРУДЫ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ»

1886 год

1. Отзыв о сочинении студента Андрея Лелявского «Митрополит Фотий, его проповеди и послания». 1886, апрель, с. 89—91.

1887 год

2. Отзыв о сочинении студента Михаила Добронравова на тему: «Книга Стоглав

как литургический памятник и значение постановлений Стоглавого собора в истории богослужения в Русской Церкви». 1887, март, с. 212—214.

3. Отзыв о сочинении студента Михаила Орлова на тему: «Исторический обзор чинопоследования таинства Брака». 1887, март, с. 214—218.

4. Отзыв о сочинении студента Михаила Вишневецкого на тему: «Критико-библиографическое обозрение книги Гоара Εὐχολόγιον ». 1887, март, с. 218—221.

5. Отзыв о сочинении студента Александра Крикунова на тему: «Служебник и Требник Львовского епископа Гедеона Балабана». 1887, декабрь, с. 176—178.

1892 год

6. Отзыв о сочинении студента Феодора Шевелева на тему: «Чинопоследование освящения храмов (историко-археологическое исследование)». 1892, февраль, с. 290—291.

7. Отзыв о сочинении студента Николая Булгакова на тему: «Чинопоследование таинства Покаяния в Греческой Церкви (историко-археологический очерк)». 1892, сентябрь, с. 263—266.

8. Отзыв о сочинении студента Илария Калинского на тему: «Чины великого и малого водоосвящения (историко-археологический очерк)». 1892, октябрь, с. 297—299.

9. Отзыв об отчете о научных занятиях в 1890/91 учебном году профессорского стипендиата Афанасия Неселовского. 1892, декабрь, с. 369—371.

1895 год

10. Отзыв об отчете профессорского стипендиата Феодора Шевелева. 1895, январь, с. 330—331.

11. Отзыв о сочинении студента Самуила Данилевского на тему: «Службы Страстной седмицы (историко-археологическое исследование)». 1895, октябрь, с. 214—215.

12. Отзыв о сочинении студента Ивана Никольского на тему: «Чинопоследования погребений (историко-археологический очерк)». 1895, ноябрь, с. 257—259.

13. Отзыв о сочинении студента Сергея Новоселецкого на тему: «Богослужебные одежды (археологическое исследование)». 1895, ноябрь, с. 259—261.

1897 год

14. Отзыв о сочинении студента Иосифа Зыкова на тему: «Сословность русского духовенства в ее историческом развитии и значении». 1897, март, с. 237—238.

15. Отзыв о сочинении студента Владимира Ковальского на тему: «Канонические воззрения патриарха Фотия». 1897, апрель, с. 250—254.

16. Отзыв о сочинении студента Григория Чепура на тему: «Типикон Великой Константинопольской церкви (исторический очерк)». 1897, май, с. 294—296.

17. Отзыв о сочинении студента Василия Бощановского на тему: «Значение древнеславянской передовой письменности для истории русской литературы по XV век включительно». 1897, ноябрь, с. 168—172.

18. Отзыв о сочинении студента Михаила Лисицына на тему: «Церковный устав в Русской Церкви с принятия христианства по XIV век включительно (критико-библиографический очерк)». 1897, декабрь, с. 212—215.

19. Отзыв о сочинении студента Николая Пальмова на тему: «Чинопоследования пострижений в монашество (историко-археологическое исследование)». 1897, декабрь, с. 230—231.

1898 год

20. Отзыв о сочинении студента Василия Хомякова на тему: «Различие между епископством и пресвитерством с догматической и православно-канонической точки зрения» 1898, март, с. 274.

1899 год

21. Отзыв о сочинении студента священника Стефана Дмитриевича на тему: «Путешествие сербских иерархов и других духовных лиц в Россию в течение XV—XVIII веков и последствия этих путешествий». 1899, т. I, с. 288.

1902 год

22. Отзыв о сочинении студента Валериана Волкова на тему: «Пастырские наставления св. ап. Павла в первом послании к Тимофею». 1902, февраль, с. 302—304.

23. Отзыв о сочинении студента Александра Кошица на тему: «Монастырские обиходники XVI—XVII веков и их значение в истории церковного Устава (исторический очерк)». 1902, март, с. 339—346.

24. Отзыв о сочинении студента Николая Лысаковского на тему: «Чинопоследование утреннего богослужения (историко-археологическое исследование)». 1902, март, с. 361—363.

25. Отзыв о сочинении студента Николая Черноуцана на тему: ««Новая скрижаль» архиепископа Нижегородского Вениамина (критико-библиографический очерк)». 1902, апрель, с. 411—412.

26. Отзыв о сочинении студента Михаила Иваницкого на тему: «Типы Христа и Богоматери в древнехристианской и византийской живописи». 1902, сентябрь, с. 291—292.

27. Отзыв о сочинении студента Михаила Русанова на тему: «Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на литургию» И. И. Дмитревского (критико-библиографический очерк)». 1902, октябрь, с. 328—331.

28. Отзыв о сочинении студента Николая Скворцова на тему: «Пасхальная седмица (историко-археологическое исследование)». 1902, октябрь, с. 343—347.

1903 год

29. Отзыв о сочинении студента Леонида Бриллиантова на тему: «Чинопоследования обручения и венчания». 1903, август, с. 305—306.

30. Отзыв о сочинении студента священника Василия Ярмолюка на тему: «Молитвы в первый день по рождении дитяти и при наречении ему имени. Чин воцерковления дитяти. Оглашение (исторический очерк)». 1903, октябрь, с. 431—433.

1904 год

31. Отзыв о сочинении студента Корнилия Кекелидзе на тему: «Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение». 1904, октябрь, с. 309—317.

32. Отзыв о сочинении студента Митрофана Попова на тему: «Арсений Суханов и его Проскинитарий». 1904, ноябрь, с. 361—363.

33. Отзыв о сочинении студента Евгения Сташевского на тему: «Порфирий Успенский как путешественник на православный Восток». 1904, ноябрь, с. 385—387.

1905 год

34. Отзыв о сочинении студента Василия Демьянского на тему: «Выяснение вопроса о перстосложении для крестного знамения в сочинениях православных полемистов (исторический очерк)». 1905, август, с. 331.

35. Отзыв о сочинении студента Владимира Зерчанинова на тему: «Обозрение русской литературы по изучению Евангелий за последнее десятилетие». 1905, сентябрь, с. 343—349.

36. Отзыв о сочинении студента Ивана Левитского на тему: «Службы Рождества Христова и Богоявления (историко-археологический очерк)». 1905, сентябрь, с. 361—369.

37. Отзыв о сочинении студента Николая Поройкова на тему: «Октоих Иоанна Дамаскина как опыт православной церковной догматики». 1905, октябрь, с. 407—408.

1906 год

38. Отзыв о сочинении студента Сергея Алфавитова на тему: «Страдания и смерть Иисуса Христа по песнопениям Страстной седмицы». 1906, октябрь, с. 384—387.

39. Отзыв о сочинении студента Виктора Барановского на тему: «Христианский брак и его религиозно-нравственное значение». 1906, октябрь, с. 390—392.

40. Отзыв о сочинении студента Александра Баржицкого на тему: «Положение раскольников при Николае I». 1906, октябрь, с. 392—397.

41. Отзыв о сочинении студента Василия Новикова на тему: «Исторический процесс развития принципов противораскольнической полемики». 1906, ноябрь, с. 422—424.

1907 год

42. Отзыв о печатном сочинении смотрителя Каменецкого духовного училища кандидата богословия Афанасия Неселовского под заглавием «Чины хиротесий и хиротоний», представленном на соискание магистерской степени. 1907, февраль, с. 79—89.

43. Отзыв о сочинении действительного студента Академии Сергея Алфавитова на тему: «Страдания и смерть Иисуса Христа по песнопениям Страстной седмицы». 1907, март, с. 121—124.

44. Отзыв о сочинении студента Леона Кудрявцева на тему: «Архимандрит Антонин (Капустин) как деятель православия на Востоке и как византолог». 1907, август, с. 424—427.

Д. П. ОГИЦКИЙ,
доцент Московской духовной академии

ПРОБЛЕМА ЦЕРКОВНОГО КАЛЕНДАРЯ

Если мы оставим в стороне экуменический аспект этой темы (значение которого тоже нельзя недооценивать в наши дни) и будем исходить в своих рассуждениях только из потребностей, определяющихся сейчас внутренней жизнью самой Православной Церкви, — то и тогда нам должна быть очевидна особая важность и большая актуальность календарной проблемы.

В настоящее время памяти «непереходящие», месяцесловные, в одних Поместных Православных Церквах (Русской, Иерусалимской, Сербской, Грузинской, Болгарской) совершаются по старому, юлианскому, календарю, в других (Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Румынской, Кипрской, Элладской, Польской и Чехословацкой) — по новому, принятому Константинопольским Совещанием 1923 года и пока полностью совпадающему в датах с календарем григорианским. При этом в пределах некоторых Автокефальных Церквей, принявших новый календарь, частично сохраняется, по благословению церковных властей, применительно к местным условиям, старый стиль. И наоборот. Так, некоторые приходы русской церковной юрисдикции, даже в пределах СССР, не говоря уже о заграничных, по благословению Московской Патриархии, придерживаются нового календаря.

Несмотря на то, что Церковь всегда придавала значение одновременному празднованию Пасхи, даже в этом вопросе нет у нас сейчас полного единства, ибо в некоторых западных православных приходах и в автономной Финляндской Православной Церкви Пасха празднуется по григорианскому календарю.

Закреплять существующие расхождения навсегда было бы очень неполезно для Церкви.

Календарным вопросом занималось Московское Совещание представителей Поместных Церквей в 1948 году. Оно признало обязательным для православных клириков и мирян следование «стилю той Поместной Церкви, в пределах которой они проживают», и подтвердило необходимость празднования Пасхи всеми в одно время, согласно александрийской пасхалии (Деяния Совещания, М., 1949, т. II, стр. 432). Эта резолюция, согласная с каноническими требованиями, учитывающая реальное положение дела и отмеченная духом кафоличности, явилась лишь первым шагом к упорядочению календарного вопроса. Текст резолюции не оставляет никакого сомнения в том, что Совещание 1948 года видело в ней лишь временное решение календарного вопроса и предусматривало в будущем необходимость нового, более устойчивого решения на основе новой, наиболее целесообразной календарной системы, единой для всех Поместных Церквей (пункт 3 резолюции).

Разнообразие в богослужебной практике и церковных обычаях — явление естественное постольку, поскольку оно в многообразии внешних форм являет внутреннее органическое единство Соборной Церкви и служит его углублению. Расхождение в календаре — принципиально

ное явление, поскольку тут можно усмотреть известное ослабление уз этого единства. Церковь всегда стремилась преодолеть расхождение в определении времени Пасхи. Эту тенденцию естественно распространять и на другие великие праздники и на весь календарь.

Ненормальность нынешнего положения в этой области станет еще более очевидной, если взглянуть на него в перспективе астрономических процессов, имеющих прямое отношение к календарю, и в перспективе будущего нынешних календарных систем.

Среднегодичная разница между старым, юлианским, и новоправославным календарем (предложенным в 1923 году) выражается цифрой 0,0077... суток (среднегодичная разница между юлианским и григорианским календарями составляет 0,0075 суток). Это значит, что, при сохранении ныне существующего положения, через две тысячи лет разница между обоими, действующими в Православной Церкви, стилями составит почти месяц, а через двадцать тысяч лет — полгода. В 22000-м году 1-му января старого стиля соответствовало бы 18-е июня новоправославного календаря (и 12-е июня григорианского).

При таком положении дела с каждым столетием становилось бы все более и более ощутимым тропическое отставание юлианского календаря: через двадцать тысяч лет праздник Рождества Христова вместе с декабрем месяцем в этом календаре стал бы приходиться (в северном полушарии) на лето, а сроки православной Пасхи передвинулись бы к тому времени на осень. Разумеется, что при этом была бы утрачена всякая связь с никейским постановлением, проявляющим столь большую заботу о правильном вычислении сроков лунного нисана и ставящим датировку Пасхи в теснейшую и вполне определенную зависимость от момента весеннего равноденствия.

Связь между сроками Пасхи и моментом равноденствия, равно как связь между датой Пасхи и фазой полнолуния (14-е нисана), и сейчас уже ослаблена в результате нашего пассивного отношения к ставшим вполне ощутимыми неточностям «александрийской» пасхалии. В будущем, при сохранении существующего положения, эта связь совершенно исчезла бы, а мудрое и, надо думать, промыслительное никейское определение, которое, кстати сказать, должно быть и сейчас ключом к решению всей календарной проблемы, превратилось бы в пустой звук.

Но и это еще не всё. При сохранении ныне существующего положения на неопределенно долгое время весьма неблагоприятно отзывались бы на церковной жизни не только отмеченное выше постоянно увеличивающееся расхождение между двумя календарями, но и постепенно нарастающая коллизия между подвижным и неподвижным календарными кругами в Церквах, перешедших (переведших свой месяцеслов) на новый стиль. В самом деле, Церкви эти, ввиду отсутствия нового согласованного общецерковного решения о Пасхе, повинуясь требованиям церковной дисциплины, продолжают держаться прежних пасхалических таблиц, базирующихся всецело на юлианском календаре, и в результате находятся в явно невыгодном положении, сравнительно с Церквами старого стиля.

Поясним это примером. Праздник Рождества Христова в юлианском календаре, со скоростью 0,0078 суток за год, неуклонно приближается к весне. Но в тех же точно темпах и общие юлианские сроки Пасхи (22 марта — 25 апреля) приближаются к лету. В Церквах старого стиля, таким образом, нет никакой коллизии между пасхальным и месяцесловным кругами. Иное положение создалось в Церквах нового стиля. Там в результате односторонних календарных исправлений, коснувшихся пока лишь месяцеслова, остановлено общее тропическое смещение календаря, но продолжается в прежнем темпе смещение на тропической орбите сроков Пасхи, ведущее к неизбежным коллизиям.

Вследствие этого, уже в 2515 году первый день праздника Пятидесятницы (Троица) в Православных Церквах нового стиля придется на следующий день после праздника св. апп. Петра и Павла. В 6771 году в тех же Церквах, при сохранении до того времени ныне существующего положения, первый день праздника Пятидесятницы случился бы 2 августа новоправославного стиля, т. е. на второй день Успенского поста, а в 20071 году — 13 ноября, так что Понедельник Святаго Духа пришелся бы тогда в день заговенья на Рождественский пост.

Само собой понятно, что приведенные здесь огромные цифры лет далеко выходят за пределы «досягаемого». Но связанные с этими цифрами примеры говорят нам о многом. Во-первых, они служат наглядной иллюстрацией тех медленных, но неуклонных процессов, которым подчинены механизмы действующих у нас сейчас календарно-пасхалических систем, во-вторых, — являются убедительным аргументом против тех, кто склонен считать существующее положение освященным навеки и принципиально не подлежащим никакому пересмотру. При сохранении этого положения с каждым столетием расхождения становились бы все более и более заметными и вели бы, в конечном итоге, к полному хаосу в области календаря и пасхалии.

* * *

Какова каноническая сторона всего этого вопроса?

Канонических правил о календаре не существует. Церковь в прошлом следовала принятому в Римской империи юлианскому календарю.

Относительно пасхалии существуют церковные правила: 7-е апостольское и 1-е Антиохийского Собора; последнее правило содержит ссылку на определение о Пасхе Никейского, то есть Первого Вселенского, Собора, не дошедшее до нас. Единогласные свидетельства современников и участников Никейского Собора, подтверждаемые посленикейской практикой, равно как вышеупомянутые правила — апостольское и антиохийское — дают нам все основания утверждать, что нормы пасхалии, санкционированные Древней Церковью, сводятся к следующему.

Дата Пасхи (пасхального воскресенья) должна определяться

а) в зависимости от момента весеннего равноденствия (следовать за ним),

б) в зависимости от фаз луны (следовать за полнолунием),

в) независимо от еврейских вычислений и от даты еврейской пасхи.

Последнее положение как раз и было ответом на спорный актуальный вопрос того времени, давший повод никейским отцам внести в прежние общецерковные решения о Пасхе новый весьма существенный вклад. Современные Никейскому Собору христиане Сирии и Месопотамии (их не следует путать с «четыренадесятниками» II и III веков) считали для Церкви обязательным при установлении даты пасхального воскресенья ориентироваться на еврейский календарь, в котором 14-е нисана случалось в те времена до наступления весеннего равноденствия, т. е. до начала нового тропического года. Александрийские пасхалисты считали недопустимым такое празднование Пасхи «дважды» в одном году и наступление месяца нисана определяли самостоятельно с учетом момента весеннего равноденствия. Отсюда споры между ними и «сирианами», совершавшими Пасху «вместе с иудеями», т. е. всегда в то воскресенье, которое непосредственно следовало за иудейской пасхой. Никейский Собор утвердил единство пасхальной практики на александрийских основах. Впоследствии, когда главный предмет никейских споров о Пасхе был забыт, канонисты (Зонара, Вальсамон, Матфей Властарь) высказывали мысль, по сути дела, прямо противоположную, будто Никейский Собор в определении дня Пасхи предписал Церквам ориентироваться на еврейскую пасху с

тем, чтобы христианская Пасха непременно всегда была после еврейской. Никейские отцы как раз очень далеки были от мысли ставить христианскую пасхалию в какую бы то ни было зависимость от еврейских календарных расчетов и еврейской религиозной практики. (В послании имп. Константина о Пасхе, адресованном епископам, не присутствовавшим на Соборе, говорится: «Поистине странно самохвальство иудеев, будто, независимо от их постановления, мы не можем соблюдать этого».) Но принцип совершения Пасхи после весеннего равноденствия и после первого в новом тропическом году полнолуния de facto, действительно, вел к тому, что христианская Пасха почти всегда была *после* иудейской, иногда даже больше, чем на месяц.

Применительно к александрийским установкам создан был ныне действующий 532-летний пасхальный круг, «великий индиктион», состоящий из 28 девятнадцатилетних лунных циклов, в которых повторяется чередование дат 14-го нисана (в циклах великих индиктионов чередуются зависящие от этих ориентирующих дат точные даты пасхальных воскресений). «Великий индиктион» не может не вызывать восхищения своей стройностью, простотой и относительно большой средней точностью своих показателей. Но все же здесь нет (и, естественно, не может быть) точности абсолютной. В настоящее время дают знать о себе, во-первых, неточности индиктионных лунных показателей, все более и более отстающих от действительных фаз луны, во-вторых, тропическая неточность всей юлианской календарной системы и, в частности, прогрессирующее отставание сохраняющейся в индиктионе прежней даты весеннего равноденствия (21 марта ст. ст.) от действительного его момента.

«Великий индиктион» никогда не был предписан в неизменное руководство каноническими правилами, хотя долгое время оставался лучшим ответом на вопрос о наиболее удобном способе применения никейских постановлений на практике. Нельзя настаивать на непременном сохранении «великого индиктиона».

При обсуждении календарно-пасхалической проблемы необходимо еще учесть вопрос о возможности изменения самих канонических предписаний о Пасхе. На Западе выдвигаются сейчас предложения о закреплении праздника Пасхи за одной определенной семидневкой месяца апреля или даже за одним определенным числом этого месяца. И то и другое равнозначно было бы отказу от применения в пасхалии лунного календаря. А последний вариант, органически связанный с поступившим на рассмотрение ООН проектом нового календаря, в котором одним и тем же числам месяцев всегда будут соответствовать одни и те же дни недели, предполагает отказ от непрерывного правильного чередования этих дней. Разумеется, Церковь может изменять канонические порядки, но не всякие проекты таких изменений приемлемы для нее, ибо «не всё на пользу» (1 Кор. 6, 12). Нарушение правильного чередования дней недели не может быть допущено. Плохо сочетался бы с духом уважения к церковным традициям и отказ от утвержденной веками практики определения времени праздника Пасхи по лунному календарю, т. е. по лунной дате 14-го нисана. Вопрос этот, конечно, не относится к области догматической. Однако и тут важно считаться с тем фактом, что до сих пор лунный календарь признавался основой пасхалии semper, ubique et ab omnibus.

У нас нет оснований поднимать вопрос об изменении канонических правил о Пасхе.

* * *

Как же следует в настоящих условиях подходить к разрешению календарно-пасхалической проблемы?

Прежде всего, во избежание коллизии обоих циклов — месяцесловного и пасхального — необходимо в любой календарно-пасхалической системе, претендующей на постоянство, соблюдать зависимость между вторым и первым циклами, аналогичную той, которая по сие время наблюдается как в церковном календаре старого стиля, так и в григорианской пасхалии, т. е. календарные пределы Пасхи не должны быть подвижными относительно месяцесловного цикла.

Сочетая с этим положением церковное правило о зависимости времени праздника Пасхи от лунной даты 14-го нисана, равнозначной дате первого весеннего полнолуния, приходим к выводу о необходимости для нас календаря, максимально точного в тропическом отношении. Ибо тропическая неточность календаря влекла бы за собой постепенное удаление упомянутых календарных пределов Пасхи от того фактического астрономического рубежа, по которому дата Пасхи должна определяться согласно канонам.

Исходя из этого, мы должны отдать преимущество григорианскому календарю перед юлианским, а новоправославному календарю 1923 года — преимущество перед григорианским. Вот цифры, свидетельствующие об этом.

Тропический год (от одного весеннего равноденствия до другого) составляет сейчас 365,242199 суток.

Достоинство календарных стилей определяется отношением средней продолжительности календарного года к этой цифре.

Эта средняя продолжительность года равна:

В юлианском календаре	365,2500 суток
В григорианском	365,2425 »
В новоправославном (проект 1923 г.)	365,2422 »

Это значит, что

юлианский календарь отстает от тропического года на одни сутки за каждые 128,2 года,

григорианский календарь отстает от тропического года на 1 сутки за 3300 лет (округленно).

Новоправославный календарь отстанет от тропического года на 1 сутки только по истечении срока, равного почти сорока трем тысячам лет. Практически это равнозначно абсолютной тропической точности этого календаря.

Цифровая характеристика его: на 450 лет — 109 високосных и 341 простой. Такое соотношение достигается следующим путем: годы, оканчивающиеся на два нуля, считаются високосными только в том случае, если остаток от деления на 9 равен 2 или 6. До 6800 года расхождения этого календаря с григорианским в датировке (в числах месяца) будут колебаться от 0 до 1.

Выше было показано, что исправление календаря (переход на новый стиль) без исправления пасхалии (без перевода ее тоже на новый стиль) вело бы к нарушению координации между месяцесловным и пасхальным календарными кругами.

Аналогичные последствия имело бы исправление пасхалии (возвращение к действительному моменту весеннего равноденствия) без исправления календаря в целом, т. е. сохранение, при исправленной таким образом пасхалии, старого стиля для месяцесловных праздников. Всего через 5 тыс. лет после такого одностороннего исправления пасхалии праздник Рождества Христова стал бы приходиться на Великий пост.

Вывод из вышеизложенного напрашивается следующий: для решения календарной проблемы надо всем Поместным Православным Церквам перевести церковный месяцеслов на исправленный календарь и в датах этого календаря выразить постоянные пасхальные сроки (зависящие от момента весеннего равноденствия: 22 марта — 25 или 26 апре-

ля *), иначе говоря, требуется переход на исправленный календарь и в части месяцеслова и в части пасхалии.

* * *

Последний вопрос исправлений, касающийся исключительно пасхалии,— точность лунных показателей («возраст луны»). Для никейских отцов, естественно, 14-е нисана было синонимом полнолуния. Соответственно этому давали юлианскую датировку 14-му нисана и тогдашние пасхалисты, указывая в таблицах применительно к средним астрономическим данным своего времени исходные лунные показатели — «основания», т. е. возраст луны на 1-е марта. Мы продолжаем базироваться на этих показателях, хотя они уже разошлись с действительными фазами, а в будущем будут расходиться все больше и больше.

Эти показатели должны быть также исправлены применительно к астрономическим данным, и в зависимости от этих исправленных показателей должна быть исправлена и самая датировка праздника Пасхи.

Это не может вызывать особых сомнений. Но с этим связан довольно сложный практический вопрос.

Возрасты луны и, в частности, «основания», т. е. возрасты луны на 1-е марта, являются ключом к датировке праздника Пасхи. Точное определение этих оснований для каждого года — дело весьма сложное, ибо точные данные основаны на сложных математических расчетах. Конечно, данные эти на ближайший год можно найти в календаре, а на более отдаленные года установить на основании расчетных таблиц — «с и з и г и й» или получить в готовом виде из Института теоретической астрономии, сделав соответствующий заказ. Нельзя отрицать полезности этих данных. Но есть ли необходимость всегда следовать им с абсолютной точностью?

Церковь всегда стремилась в вопросах практического осуществления норм пасхалии сочетать, насколько это возможно, точность с простотой расчетов и не склонна была придавать вопросу абсолютной точности лунных показателей преувеличенного значения. Александрийские пасхалисты, отлично ориентировавшиеся в точных данных о фазах луны и исходившие в своей пасхалии именно из этих точных данных, не делали, однако, из принципа точности кумира и не приносили в жертву ему удобства. Поэтому пасхалисты всегда и всюду не просто брали точные данные для каждого года в отдельности, но стремились создать систему пасхалических расчетов, как можно более точную и вместе с тем как можно более простую. Все пасхалические споры посленикейского времени — это споры о системе. А каждая система неизбежно допускала известную схематичность, упрощение действительного положения вещей.

Общее признание в конце концов получила в Церкви александрийская пасхалическая система, основанная на 19-летнем цикле. В основе ее лежит факт повторения лунных фаз в юлианском календаре в одни и те же календарные числа через каждые 19 лет.

Как строятся пасхалические таблицы, оперирующие 19-летним лунным циклом?

Исходный факт, которым оперируют пасхалисты при составлении циклических таблиц, это 11-дневный прирост в возрасте луны через год на те же самые месячные даты.

Если считать нулевым или, что то же самое, 19-м годом лунного цикла год, когда 1-е марта приходится в новолуние, первым, естест-

* Датировка Пасхи 26-м апреля возможна при основании 24 (если держаться того порядка обозначения оснований, которому следуют сейчас наши церковно-славянские богослужебные книги). Такого основания нет в 19-летних циклах нашей пасхалии (так же, как нет оснований, выраженных цифрами 2, 5, 8, 10, 13, 16, 19, 21, 27 и 30), но принципиально оно возможно.

венно, придется считать следующий год; основание его, согласно сказанному выше, будет 11. Второй год будет иметь основание 22, третий - - 3 (вместо 33) и т. д. Абсолютной математической точности здесь не будет, во-первых, потому, что цифра 11 берется нами округленно (действительный прирост лунных фаз за средний юлианский год составляет 10,88 суток), во-вторых, потому, что эти расчеты исходят из средней продолжительности юлианского года и в выводах не делается различия между отдельными годами — високосными и простыми. Вследствие этого последнего обстоятельства в александрийской пасхалической системе уже в начальном периоде ее существования сознательно, ради целостности системы, была допущена возможность отставания «книжных», лунных показателей в некоторые послевисокосные годы от фактического возраста луны на одни сутки и в связи с этим празднования пасхи на неделю позже «точного» срока. Но для дела важно не это. Самое важное здесь, с какой точностью возобновляется по истечении 19-ти юлианских лет (опять-таки взятых в среднем) прежнее, существовавшее на начало данного 19-летнего цикла, соотношение лунных фаз к датам, в частности состояние лунных фаз на 1-е марта. Если на дороге километровые столбы расставлены с абсолютной математической точностью, а маленькие столбики между ними, обозначающие расстояния в полкилометра или в сотни метров, поставлены и не совсем точно, а лишь «на глаз»,— система такого километража в целом вполне оправдает себя и сохранит свою ценность даже при бесконечном увеличении длины дороги, поскольку ошибки не выходят здесь за пределы километровых вех, всюду обозначаемых точно и потому исключающих возможность нарастания неточностей. Нечто подобное мы имеем и в лунных циклах. Небольшие неточности внутри цикла нас не могут смущать, если абсолютная точность каждый раз восстанавливается в точках, обозначающих рубежи цикла, т. е. если через каждые 19 юлианских лет (взятых в среднем по 365,25 дней) лунные фазы точно возвращаются на позиции, существовавшие в начальный момент цикла. Как в действительности обстоит это дело? 19 средних юлианских лет (365,25×19) равняются 6939,75 суток. Одна луна (период от новолуния до новолуния) равняется 29,5306 суток. Чтобы выяснить соотношение этих отрезков времени, делим 6939,75 на 29,5306 — в частном получаем 235,002. Это значит: за 19 средних юлианских лет луна совершит 235 своих, выражающихся в смене фаз, оборотов плюс две тысячных нового оборота. Иначе говоря, через 19 средних юлианских лет лунные фазы будут отличаться от начальных лишь на две тысячных доли луны. Точность, как видим, чрезвычайно большая, хотя и не абсолютная. Составители пасхалических 19-летних таблиц игнорировали этот ничтожный лунный «излишек», равный 0,002 одной луны, и связанную с ним неточность.

19-летняя цикличность сроков Пасхи, построенная на 19-летнем чередовании оснований, представляется следующим образом (в датах юлианского календаря) [см. табл. на стр. 116].

Это девятнадцатилетнее чередование узких (7-дневных) сроков дня Пасхи бесперебойно продолжается в юлианской пасхалии по сей день.

Лунные показатели, лежащие в основе александрийской пасхалии, сейчас расходятся с фактическими лунными фазами на несколько дней; со временем они будут расходиться еще больше, если не будут приняты меры к их исправлению. Значит ли это, что александрийская пасхалическая система, лучшая из возможных, не оправдала себя? И значит ли это, что в будущем мы должны дать в пасхалии предпочтение точности, отбросив всякую цикличность?

Надо иметь в виду, что механизм александрийской пасхалии (вопреки тому, что иногда об этом говорят) у нас не исправлялся ни разу с того момента, когда он был приведен в действие.

Годы цикла	Пределы пасхальной даты	Соответствующие годы христианской эры			
1	3—9 апреля	326	345	1960	1979
2	23—29 марта	327	346	1961	1980
3	11—17 апреля	328	347	1962	1981
4	31 марта —6 апреля	329	348	1963	1982
5	19—25 апреля	330	349	1964	1983
6	8—14 апреля	331	350	1965	1984
7	28 марта —3 апреля	332	351	1966	1985
8	16—22 апреля	333	352	1967	1986
9	5—11 апреля	334	353	1968	1987
10	25—31 марта	335	354	1969	1988
11	13—19 апреля	336	355	1970	1989
12	2—8 апреля	337	356	1971	1990
13	22—28 марта	338	357	1972	1991
14	10—16 апреля	339	358	1973	1992
15	30 марта —5 апреля	340	359	1974	1993
16	18—24 апреля	341	360	1975	1994
17	6—12 апреля	342	361	1976	1995
18	26 марта —1 апреля	343	362	1977	1996
19	14—20 апреля	344	363	1978	1997

Прежде чем совершенно отказаться от важнейшей части александрийской пасхалии — 19-летнего цикла, специалистам необходимо изучить вопрос возможности применения этого цикла при переходе на исправленный календарь. Такая возможность, несомненно, имеется.

Надо заметить, что на 19-летнем цикле строится и григорианская пасхалия.

В еврейском календаре, где вопрос о датировке Пасхи сам по себе не представляет особой трудности (поскольку Пасха связана там с определенным числом нисана), но где зато решается чрезвычайно сложная проблема чередования лет различной продолжительности (по 12 и по 13 лунных месяцев), именно 19-летний цикл был положен в средние века в основу очень остроумного решения и составляет сейчас основу самого лунного календаря.

Таково общее положение дела, его фактическая, каноническая и принципиальная сторона. Что касается проведения в жизнь общецерковных решений по данному предмету (после того, как они будут приняты) — это особый вопрос, потребующий, во-первых, большой пастырской осмотрительности, во-вторых,— предварительной тщательной разработки деталей календарной реформы на базе общих решений.

Профессор С. В. ТРОИЦКИЙ

СВЯТОЙ МЕФОДИЙ ИЛИ БОЛГАРСКИЙ КНЯЗЬ БОРИС СОСТАВИЛ ЗАКОН СУДНЫЙ ЛЮДЕМ?

Наш взгляд на происхождение Закона судного людем (далее ЗС), защищаемый в «Ежегоднике Православной Церкви в Чехословакии» за 1963 год и в других наших статьях [1], встретил ряд возражений в статье болгарского автора Михаила Андреева «Был ли Закон судный людем составлен в Македонии и славянский первоучитель Мефодий был ли его автором?» Статья помещена в изданном Болгарской Академией наук «Сборнике в честь Кирилла и Мефодия» — «Тысяча и сто лет славянской письменности» [2]. Хотя статья эта и помещена в сборнике «в честь Кирилла и Мефодия», однако написана она в честь болгарского князя Бориса, а не словенского просветителя Мефодия, так как она, как и другие статьи Андреева, пытается доказать, что происхождение ЗС связано с Средневековой Болгарией и с крестителем Болгарским — князем Борисом, тогда как Мефодий не имел никакого отношения к происхождению этого памятника и таким образом честь составления этого первенца славянской литературы от св. Мефодия отнимается.

Постараемся возвратить славянскому просветителю эту честь.

Статья Андреева состоит из 9 отделов. В 1 и 2 отделах (стр. 321—323) дается перечень заглавий более важных трудов о ЗС и выражается сожаление, что автор статьи «Святой Мефодий как славянский законодатель», помещенной в «Журнале Московской Патриархии» [3], не дал научного аппарата относительно использованной литературы для более детального развития защиты или критики его тезы, и добавляется: «Сожаление по поводу этого упущения увеличивается ввиду того, что самый текст изложения указывает на эрудицию автора не только в области канонического права, но и в области филологии и истории права».

И нам приходится выразить сожаление, что критик считается только с краткой нашей статьей в этом церковном журнале, представляющей собою в сущности только резюме нашей обширной статьи во втором сборнике «Богословских трудов» [4], где к статье приложена и не изданная до сих пор фототипия взятого из древнейшей рукописи текста ЗС по Иасафовской Кормчей, игнорируемой Андреевым, и на девяти страницах петита дан обширный научный аппарат.

Перечисляя сторонников болгарской и моравской теорий происхождения ЗС, Андреев не упоминает о том, что некоторые сторонники болгарского и почти все сторонники моравского происхождения автором этого памятника считают не князя Бориса и никого другого, а Мефодия.

Критик не признаёт значения за моравской теорией, так как чисто филологическая интерпретация этого юридического памятника не может разрешить сложного вопроса его (ЗС) происхождения. «Действительно, доказательства филологического характера не могут выяснить всех деталей происхождения памятника, например, времени и места его

происхождения, но доказательства авторства Мефодия путем сравнения текста ЗС с текстом юридических, несомненно, принадлежащих ему памятников — канонической части Номоканона и анонимной гомилии Клозова сборника,— достаточно убедительны.

В третьем отделе статьи Андреев излагает содержание нашей краткой статьи. Нужно, однако, сказать, что, в общем верно излагая содержание нашей статьи, критик не упоминает некоторых подробностей, сообщающих большую убедительность защищаемым в статье положениям, например, упоминания о том, что каноны Трулльского Собора добавлены к Номоканону впоследствии, что дает право считать ЗС за вторую часть Номоканона, и др. Конечно, много больше подробностей, подтверждающих наши тезисы, дано в большой нашей работе, оставшейся неизвестной Андрееву.

Следующие пять отделов (4—8, стр. 326—334) Андреев посвящает критике нашей статьи, но его доводы неубедительны, а иногда противоречивы и побивают друг друга.

На стр. 22 авторство Мефодия оспаривается тем доводом, что ЗС могли составить и другие писатели и просветители и что, если бы ЗС был составлен лицом, хорошо знающим и церковное и гражданское право, это лицо составило бы не компиляцию из Эклоги, а новый закон применительно к экономическому и социально-политическому устройству и культурно-бытовым условиям славянской страны.

Но, во-первых, ни об одном из славянских писателей и просветителей этой эпохи неизвестно, что кто-нибудь из них был не только тонким юристом и прекрасным знатоком Священного Писания, но вместе с тем занимал ответственную и высокую должность славянского князя пограничной (византийской) области со славянским населением, а во-вторых, сам же критик на страницах 332—333 разбивает это свое возражение, доказывая, что даже как клисурарх [5] Мефодий будто бы не имел права издать новый закон, так как в Византии законодательство находилось в исключительной власти императора. Но если даже клисурарх, по мнению Андреева, не мог издать ЗС, то как же он утверждает, что всякий другой славянский писатель или просветитель мог это сделать?

С другой стороны, если на стр. 332—333 критик утверждает, что Мефодий, будучи клисурархом, не имел права издать ЗС для подчиненного ему войска, то как же на стр. 327 он утверждает, что составитель ЗС, как лицо с исключительными знаниями в области церковного и светского законодательства, должен бы издать новый закон, а не писать компиляцию Эклоги, созданной при других социальных, политических и культурно-бытовых условиях? На самом деле ЗС давал Мефодию именно то, что́ ему было нужно, как военачальнику, для осуществления возложенной на него главной задачи — защиты византийской границы от нападения болгар путем организации дисциплинированного и верного Византии войска, тогда как вмешательство в веками сложившиеся строй и быт славянской страны ему было не только не нужно, но даже и опасно, поскольку могло вызвать возмущение славянского населения Стримона против власти грека — Мефодия.

На стр. 327 критик утверждает, что упоминание в пятнадцатой главе Жития Мефодия о переводе им Номоканона нельзя относить к ЗС по двум причинам: 1) Житие говорит о переводе Номоканона, а ЗС есть не перевод, а компиляция и 2) ЗС добавлен не непосредственно к каноническому своду, а между ними находится несколько канонов Трулльского Собора и правила апостолов Петра и Павла. Но, во-первых, критик замалчивает наше указание, что слово Номоканон означает сборник не только канонов, а и законов, что подчеркивает и Житие словами: «Номоканон рекъше законоу правило» [6] и, значит, говорит о сборнике, в котором находятся не только каноны, но и законы. Между

тем, в переводе Схоластикова свода никаких законов нет и, следовательно, Житие разумеет перевод не только этого свода, но и ЗС. А во-вторых, ЗС есть компиляция главным образом из переведенных глав Эклоги, так же как и перевод канонического свода Схоластика, в котором есть и сокращения греческого оригинала, а в начале и конце есть добавления из других источников, подтверждающие утверждение филологов, что составление славянского канонического свода и ЗС сделано одним и тем же автором. В-третьих, действительно, между переводом канонического свода Схоластика и ЗС находится перевод одного апостольского и нескольких канонов Трулльского Собора [7] и правил не только апостолов Петра и Павла, а сначала только ап. Павла, но правила этих апостолов, взятые из Апостольских Постановлений [8], переведены и добавлены к переводу Схоластикова свода самим Мефодием, что доказывает язык их перевода, так что они составляют органическую часть Мефодиева номоканона, как необходимое дополнение к его канонической части, и потому ЗС является непосредственным продолжением канонической части Номоканона [9], тогда как текст и язык перевода Трулльских канонов доказывает, что эти каноны взяты из болгарского перевода Кормчей XIV титулов без толкований и включены в текст Мефодиева номоканона позднее кем-то другим уже в Болгарии.

На стр. 327 критик возражает против нашего утверждения, что слово «люди» в ЗС употребляется в узком смысле воинов, а в примечании 3 говорит, что, хотя нельзя озаглавить закон словами «Закон для людей», но будто бы можно озаглавить «Закон для суда над людьми» или «Закон о порабощении людей». Но вряд ли кто видел подобное заглавие законов. А если бы критик ознакомился с нашей большой статьей «Св. Мефодий как славянский законодатель», он бы из примечания 35 увидел, что употребление слова «люди» в смысле воинов в ту эпоху было обычным и на Руси. Участвовать в битве и в дележе военной добычи и получать жалованье воинов могли, конечно, только воины.

Неудачно оспаривает критик и наше утверждение, что ЗС везде, кроме гл. 7, где он, ссылаясь на «закон людьской», т. е. на Эклогу, воспроизводит ее текст, везде имел в виду только мужчин, но не женщин. Критик указывает на гл. 4 ЗС, которая будто бы налагает наказание на «рабыню безчиньницу». На самом деле слова «являющейся безчиньницы» не относятся к рабыне, а к прелюбодеянию мужа и словом «безчиньница» переведено греческое слово «прагма», имеющее нейтральный смысл всякого — как хорошего, так и худого — дела, а Мефодий, как и в последней главе («безчиньницѣ людскыя въ великый съоудь Божий...»), понимает под этим дело «без чина», нарушающее чин, нравственный порядок. И наказывается по этой главе вовсе не рабыня — обычно византийские уголовные законы наказания рабов не имеют в виду, предоставляя их наказывать их владельцам, да и ЗС нигде не говорит о наказании рабов. Не говорит он о наказании рабыни и в данном случае — продажа рабыни в далекую страну вовсе не есть наказание для нее, так как она и после продажи остается в том же рабском положении, в каком была до продажи, и ее положение даже может улучшиться, если она попадет к более доброму господину, а есть необходимая мера против возможности возобновления незаконной половой связи с ее женатым господином. Наказывается по четвертой главе только господин рабыни, так как он не только теряет рабыню, но и подвергается тяжелой семилетней епитимии, во время которой должен питаться только хлебом и водой.

«Глава 12,— пишет критик,— предвидит санкции за кровосмешение не только за мужа, но и за жену». На самом деле эта глава никаких санкций ни на мужа, ни на жену не налагает, а требует лишь: «да разлоучаться».

«Ст. 6 на ЗС,— пишет критик,— налага наказателны санкции на калугер», и на основании этого оспаривает наше утверждение, что ЗС имеет в виду только воинов. На самом деле эта глава говорит не о монахе, а о монахине как объекте преступления — блуда, но никакого наказания на нее не налагает. Критик, по-видимому, считается с Устюжской Кормчей, где средина главы стерта, а сохранились только начало и конец главы: «Блядоущюомоу черньцю.. по цркьномоу закону, постъ ēi лѣт прилагаіеться іемоу». И слово «черньцю» критик принимает за датив или аблятив от слова «черньц» — монах. Но если бы он посмотрел греческий оригинал статьи в Эклоге и древнейшей славянский текст в Иасафовской Кормчей, он бы увидел, что «черньцю» — аккузатив от слова «черньца» — монахиня, так как в Эклоге (XVII, 23) оригиналом слова «черньцу» является греческое слово μοναστρία — монахиня, а в Иасафовской Кормчей, фототипия которой приложена в нашей статье в «Богословских трудах», сб. 2, с. 125, эта глава гласит: «Блудящему в черноризицу по закону людскому нос ему урѣзают, а по церковному закону в пость ēi лѣт да прилагаются ему» (лист 39а).

Таким образом и эта глава подтверждает, а не опровергает наше утверждение, что ЗС имеет в виду только мужчин.

«Войска, която в мирно време би вършила по навик всички тези престъпления, за които се говори в ЗСЛ, би била банда от разбойници, а не народно опълчение»,— пишет критик.

Но ведь как ЗС, так и наша статья говорят не о массовых преступлениях войска, а лишь о преступлениях воинов, отдельных лиц.

«Мисля, че историческите сведения, които имаме за стримоците и за южните славяни въобще, не ни позволяват да им припишем такива пороци».

Но ЗС имеет в виду только одно славянское племя, только стримонцев, а не вообще южных славян, а по свидетельству византийских источников, стримонцы отличались особенною склонностью к пиратским нападениям с целью захвата добычи, особенно рабов [10].

Критик указывает, что главы ЗС о свидетелях и пользовании чужим конем не имеют отношения к войску. Да, но имеют отношение к суду над воинами, а конь по 24 главе ЗС имел более важное значение для воина, чем даже оружие.

Критик указывает, что ЗС наказывает только одно преступление военного характера — преступление во время войны. Но наша статья и не доказывает, что ЗС посвящен преступлениям военного характера, а говорит лишь, что ЗС посвящен борьбе с преступлениями воинов, хотя бы и в мирное время, а это не одно и то же. Критик указывает, что вероотступничество может быть и даже обычно бывает и не во время войны. Но ЗС говорит о вероотступничестве только пленника, а в плен попадают обычно воины во время войны. По мнению Андреева, законы о наказаниях иногда формулируются так, что в них говорится только о мужчинах, но отсюда не следует, что за те же преступления не наказываются и женщины. На самом деле законы обычно формулируются так, что о поле преступников не говорится, а если найдутся такие законы, в которых упоминаются только мужчины, а разумеются и женщины, то значит, что такие законы формулированы неудачно. А ЗС не упоминает о наказаниях женщин и тогда, когда его оригинал — Эклога упоминает. Например, 6 глава ЗС (по Устюжской Кормчей) есть перевод 23 главы XVII титула Эклоги, и Эклога наказывает за блуд с монахиней отрезанием носа как блудника, так и монахиню, тогда как ЗС так наказывает только блудника, но не монахиню. 27 глава Эклоги того же титула наказывает вступившего в половую связь с замужней женщиной и женщину, а 7 глава ЗС наказывает только мужчину, но не женщину. Эклога запрещает во второй главе второго титула брак кума с крестницей, но XVII глава Эклоги, гово-

рящая о наказаниях, забывает об этом и не упоминает о таком браке, а ЗС, как обычно, исправляет в 7-й (8-й) главе Эклогу, наказывает пятнадцатилетней епитимией только кума, но не крестницу.

Критик находит неправильным понимание третьей главы ЗС в том смысле, что по одной шестой части военной добычи получает как князь, так и жупаны вместе, и считает, что только $^1/_6$ часть добычи идет и на князя и на жупанов. Но по третьей главе ЗС $^1/_6$ часть идет исключительно в распоряжение князя, который из нее может давать награды отличившимся жупанам, кметам и простым воинам, так что, если никто из жупанов не отличается в битве, то они ничего не получают из этой $^1/_6$ части. Кроме того, если считать, что «часть княжа» идет не только на князя, но и на жупанов, то непонятно, как же эта часть делится между князем и жупанами, а в регламентации такого деликатного вопроса недопустима никакая неясность, а особенно принимая во внимание засвидетельствованную византийскими источниками [11] жадность жупанов и стремление византийцев сохранить их симпатии? Критик справедливо указывает, что если как князь, так и жупаны получают по шестой части, то для равномерного распределения добычи между всеми участниками битвы и оставшимися при обозе останется не $^5/_6$ а лишь $^4/_6$ добычи, что не согласно с началом 6-й главы. Но тут нужно видеть случайный недосмотр ЗС, добавившего в текст Эклоги упоминание о том, что и жупаны получают «часть княжу», предварительно не изменив перевода предшествующих строк своего греческого оригинала — XVIII титула Эклоги.

Защищаемый им способ дележа добычи критик объясняет тем, что старое славянское право не знает понятия «държавно съкровище», но ведь и сам критик соглашается с нашим утверждением, что ЗС составлен тонким юристом, и неужели такой составитель не знал такой азбуки византийского государственного права, что τὸ δημόσιον ταμεῖον означало фиск?

В седьмом отделе статьи критик доказывает, что Мефодий не имел права издать ЗС, так как в Византии право законодательства принадлежало только императору, но он упускает из виду, что ЗС Мефодий издал не от своего лица, а от лица Константина V, о котором упоминается в первой главе ЗС, от имени которого и его отца Льва III издана Эклога, и что в ЗС постоянно делаются ссылки то на «пьрвый законъ», то на «Божий законъ», то на «цркъвни закон», то на «людьски закон», а подобные краткие сборники как канонов, так и гражданских законов в Византии составлялись и частными лицами, а ЗС Мефодий издал для войска, над которым он имел неограниченную власть. Правда, Мефодий в своем сборнике несколько изменил содержание некоторых глав Эклоги, но в своем своде канонов он изменяет и текст некоторых канонов, например, 3-й апостольский канон, 9-й канон Халкидонского Собора, 11-й канон Сардикийского Собора, 85-й канон Василия Великого. Таким образом, нет ни малейшего основания оспаривать авторство Мефодия в отношении ЗС, указывая на то, что он будто бы не имел права издать такой сборник.

Странное возражение, и притом самым авторитетным тоном, делает критик против нашего утверждения, что протограф ЗС был написан греческими буквами. «Напротив,— пишет он,— это прямо невероятно как вследствие великой древности языка этого закона, который свидетельствует о его великой древности, так и вследствие правильной переписки всех встречающихся в тексте славянских слов».

Но как раз наоборот: именно великая древность языка ЗС и доказывает, что он мог бы написан только греческими буквами, так как в четвертом десятилетии IX века, когда Мефодий писал ЗС, ни

кириллица, ни глаголица еще не существовали и славяне, по свидетельству черноризца Храбра, писали греческими (на востоке) и латинскими (на западе) буквами. В том же сборнике Болгарской Академии Наук перед статьей Андреева помещена статья профессора Ивана Снегарова, где этот авторитетный болгарский ученый на стр. 316 высказывает предположение, что Храбр видел в Болгарии или Византии славянские книги, написанные греческими буквами, и сообщает, что такая же практика существовала и в Болгарии до Возрождения. По свидетельству 10-й главы Паннонского Жития св. Кирилла, Мефодий после хазарской миссии и, следовательно, задолго до миссии Моравской перевел на славянский язык беседы своего брата с хазарами, «раздѣль я на осмь слъвес» [12] и, конечно, он мог писать и этот перевод только греческими буквами.

Критик возражает, что если бы протограф ЗС был написан греческими буквами, то в славянской переписке должны бы сохраниться следы написанного греческими буквами оригинала. Но ведь со времени написания протографа ЗС в IX веке до написанной славянской древнейшей рукописи ЗС в 1280 году прошло более четырех веков, в течение которых ЗС переписывался много раз и потому следы греческого протографа могли и исчезнуть. Все же у нас указаны два следа греческого оригинала — две ошибки в цифрах, а именно, что в 10-й главе греческая цифра $\overline{\Gamma}$ была прочитана славянским переписчиком как К, а в 17-й главе греческая цифра К как $\overline{\text{IB}}$, в подтверждение чего в нашей большой статье сделана ссылка на фототипии древнегреческих рукописей в классическом труде о греческой палеографии Гартгайзена, а Андреев переставляет буквы ГІ и ВІ, вследствие чего отмеченного сходства у него не оказывается.

Андреев предполагает, что в данных случаях ошибки произошли просто вследствие невнимательности переписчиков. Но тогда эти ошибки встречались бы лишь в некоторых рукописях ЗС, а не во всех рукописях краткой редакции, откуда следует, что эти ошибки были сделаны еще при переписке написанного греческими буквами протографа ЗС.

В последнем, девятом отделе Андреев пытается доказать, что в Стримоне не существовало условий, требовавших составления ЗС, и, раскрывая давний мотив, побудивший его возражать против нашей новой теории происхождения ЗС, доказывает, что таковые условия для происхождения ЗС существовали только в Болгарии. В этом отношении статья Андреева довольно типична для некоторых болгарских авторов.

Во второй половине IX века и в X веке в Болгарии создалась богатая славянская литература, памятники которой, не попавшие на Русь, на Синай, в Палестину, почти все были уничтожены во время господства в Болгарии греков и турок. И вот нередко болгарские патриоты пытаются доказать болгарское происхождение и таких древних славянских памятников, которые в действительности составлены в других славянских землях. Ведь были попытки доказать болгарское происхождение даже Кормчей св. Саввы, так как эту Кормчую Русь получила через посредство Болгарии.

«Хорошо известно,— пишет Андреев,— где, в какой стране христианство было введено как официальная государственная религия путем прямой интервенции государственной власти при решительном сопротивлении язычества. Известно, что так было в средневековой Болгарии, но ни в какой другой славянской стране» (стр. 335).

Но вот что пишет сам Андреев в «Русском архиве» за 1953 г., стр. 10, прим. 3: «В Чехии в эпоху князя Вацлава (921—929) разразился конфликт между создавшейся тогда феодальной верхушкой и широкими народными массами. Конфликт превратился в могучее народ-

ное движение, которое проводилось под лозунгом язычества. Это движение было умело использовано братом чешского князя Болеслава, за которым стояла значительная часть старой поземельной аристократии». К этому нужно добавить, что Болеслав убил брата, но был в 950 году побежден королем, а потом императором Оттоном I (936—972) и по его приказу Болеслав своим законом сделал христианство латинского обряда государственной религией Чехии.

А вот что пишет о введении христианства на Руси корифей русской исторической науки академик Е. Е. Голубинский: «Современная покорность русских в деле перемены веры воле князя и так называемое мирное распространение христианства на Руси есть не что иное, как невозможная выдумка наших неумеренных патриотов. Нет сомнения, что введение новой веры сопровождалось немалыми волнениями в народе, что были и открытые сопротивления и бунты, хотя мы и не знаем о них никаких подробностей. О крещении новгородцев сохранилась пословица, что «Путята крестил их мечом, а Добрыня (дядя Владимира) огнем». Это, очевидно, значит, что в Новгороде новая вера была встречена открытым возмущением и что для подавления последнего потребовались и были употреблены самые энергичные меры. Очень возможно, что подобные возмущения были и не в одном Новгороде». А в примечании Голубинский сообщает, что в Новгороде «князья нашли нужным обнести дом епископов кремлем или крепостью для их безопасности от их паствы» [13].

Да и в Польше введение христианства государственной властью вызывало народное возмущение.

Таким образом, возмущение 52 бояр против новой веры в Болгарии вовсе не является единственным исключением.

Насильственный характер имело введение христианства и между славянским населением Стримона, о чем свидетельствует декрет покорителя Стримона — Константина V против язычества, содержание которого приведено в первой главе ЗС. Но этот декрет был издан в 758—759 гг. [14], тогда как ЗС был составлен во всяком случае после 830 года, когда Мефодий был назначен князем Стримона и, следовательно, спустя более 70 лет после декрета Константина, когда христианство уже укрепилось там, и потому содержание ЗС вовсе не производит впечатления острой борьбы в защиту христианства против язычества. Старания Андреева доказать противное неудачны. Особо убедительным доказательством он считает первые две главы ЗС. Действительно, первая глава говорит о строжайших мерах против язычества. Но, как было выяснено в нашей статье, эта глава изложена в нарративном, а не в императивном стиле, как остальные главы, и производит впечатление, что составитель ЗС, подражая Юстиниановым законодательным сборникам, начинающимся постановлениями о религии, счел нужным начать свой сборник фразой: «Преже всякоя правды достойно о Божии вѣре глаголати» [15] и напоминает стримонцам изданный специально для них декрет Константина V. Такие, имевшие только временное и местное значение, постановления в Византии не вносились в законодательные сборники и имели силу только при жизни издавших их императоров и упомянутый декрет потерял силу уже в 775 году, когда умер Константин V, а фактически даже и ранее, так как стримонцы уже в 768—769 гг. были свободны от византийской власти и, по свидетельству патриарха Никифора [16], сам Константин V был вынужден вести с ним переговоры о выкупе пленных, захваченных ими во время их разбойничества на островах Имбросе, Тенеге и Самофракии.

Непонятно, как можно видеть проявление острой борьбы с язычеством во второй главе ЗС, где проявляется лишь забота о справедливости на суде и приспособление к местному обычному праву. Ни-

чего специфического христианского здесь нет. Проводимый здесь принцип талиона существовал и у древних евреев и в римском праве, тогда как Христос и Его апостолы учили своих последователей, что нужно отказаться от этого принципа (Мф. 5, 38—48; Рим. 12, 19—21; 1 Пет. 2, 23; 3, 9 и др.). И ЗС ссылается в этой главе не на христианские источники, а на еврейское Моисеево законодательство (Исх. 21, 23—25; Лев. 24, 19; Втор. 19, 21).

Абсолютно нет никаких следов борьбы, да еще острой, в защиту христианства во всех остальных главах ЗС и не могло быть, так как все эти главы с небольшими изменениями взяты из Эклоги, изданной, как недавно установлено[17], 31 марта 726 г., когда никакой острой борьбы в защиту христианства не велось, и XVII титул Эклоги в самом конце упоминает о наказаниях только секты манихеев и монтанистов. А все изменения Эклоги в ЗС клонятся к смягчению установленных Эклогою наказаний. Единственным исключением является глава о праве убежища, но и здесь увеличение наказания нарушителям этого права делается с целью защиты незаконно преследуемых, а не для защиты христианства.

«Только обязательность христианства как официальной религии в обстановке острой классовой борьбы могла создать уголовные санкции за поджог (ст. 14—15), самоуправство (ст. 16—17), вероотступничество (ст. 2), квалифицированные кражи (ст. 23—30)», — пишет Андреев.

Но ведь все эти преступления карались и в языческом мире и обычно даже строже, чем их карает ЗС. Наказывались они и в христианских государствах и в те эпохи, когда в них уже никакой борьбы против язычества не было. Даже вероотступничество наказывалось в государствах, где существовала государственная религия. Как же можно видеть здесь доказательство того, что ЗС составлен для защиты христианства против язычества.

Андреев ищет спасение для болгарской теории происхождения ЗС в сходстве ЗС с ответами папы Николая I болгарам, но сам признаёт, что это сходство вопросов, рассматриваемых в ЗС, ограничивается сходством с вопросами, которых касаются папские ответы, но ответы на те же вопросы в ЗС даны совсем другие, чем в папских ответах, так что нельзя допустить, что автор ЗС руководился папскими ответами, и скорее можно предположить, что, составляя в 866 году список вопросов папе, Борис уже имел под руками составленный еще около 835 года в соседнем с Болгарией Стримоне ЗС и внес решенные здесь вопросы в этот список. Но и в таком правдоподобном предположении нет необходимости, так как сходство некоторых поднятых Борисом вопросов с вопросами, решенными в ЗС, легко объясняется некоторым сходством положения Бориса и Мефодия. Оба они были главами славянских государственных организаций, принявших христианство, и оба задавались задачей урегулировать их правовое устройство согласно христианским началам. Вообще, только стремление во что бы то ни стало присвоить Болгарии происхождение ЗС заставляет болгарских авторов ломиться в открытую дверь и в папских ответах на вопросы князя Бориса искать источник ЗС, тогда как на самом деле Эклога, Библия, правила Василия Великого, славянское обычное право, прекрасное знание Мефодием как Библии, так и византийского права и характер возложенной на него задачи в Стримоне исчерпывающим образом объясняют все содержание ЗС, так что для влияния на это содержание каких-либо других факторов в том числе и папских ответов, не остается места. Вместе с тем не только филологические данные[18], но и упоминание в ЗС величайшего врага болгар Константина V с эпитетом святого, жестокий характер и невысокая степень образованности Бориса и, наконец,

полное отсутствие в этом памятнике упоминания хотя бы об одной особенности болгарского быта и государственного устройства доказывают абсолютную невозможность усваивать этому памятнику болгарское происхождение.

Андреев так заканчивает свою статью: «В заключение нужно бы отметить, что новая теория профессора Троицкого о происхождении ЗС ни в каком случае не может считаться убедительной, но она интересна, как попытка дать новое освещение ряду важных вопросов, связанных с этим древнейшим юридическим памятником, и несомненно ценна благодаря новым толкованиям отдельных частей закона, и некоторые из этих толкований составляют вклад для их правильного понимания».

В свою очередь и мы должны признать за М. Андреевым ту заслугу, что своей статьей он дал повод нам подтвердить правильность новой македонской теории происхождения ЗС, которую Иван Жужек[19] считает «очень привлекательной» («very attractive»), и доказать ошибочность болгарской теории.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Закон судный людем, как памятник византийского права. Доклад на XII Международном конгрессе византологов в Охриде (Résumés des communications, Belgrad, 1961, p. 109—110 и Actes du XII Congrès International des Etudes Bysantines, t. II, Belgrad, 1961, p. 526—529). Святой Мефодий, как славянский законодатель («Журнал Московской Патриархии», М., 1961, № 12, с. 49—59). Святой Мефодий, как славянский законодатель («Богословские труды», сборник второй, М., 1961, с. 83—141).

Рецензия на издание Академии Наук СССР: Закон судный краткой редакции. Подготовили к печати М. Н. Тихомиров и Л. М. Милов. М., 1961 («Slovo», № 13, Zagreb, 1963, с. 203—212).

[2] Михаил Андреев. В Македония ли е бил създаден Закон соудный людьмъ и славянсият първоучител Методий ли е негов автор. (Издателство на Българската Академия на науките: Хиляда и сто години славянска писменост. Сборник в чест на Кирил и Методий. София, 1963, с. 321—337).

[3] 1961, № 12, с. 49—59.

[4] См. прим. 1.

[5] Нужно признать совершенно правильным утверждение Я. Ферлуги, что «степень концентрации власти в руках клисурарха достигла максимума» (Зборник радова Византолошког Института, книга 2, Београд, 1953, с. 77).

[6] Tadeusz Lehr-Splawinski, Zywoty Konstantina i Metodega. Poznan, 1959, с. 119. По авторитетному свидетельству В. Н. Бенешевича, название «номоканон» применялось к сборнику Схоластика лишь там, «где L титулов составляют только самостоятельную часть всего содержания» (Канонический сборник XIV титулов. СПб., 1905, с. 106, прим. 3).

[7] В первых четырех строках и первом примечании на стр. 328 статьи немало ошибок. «Номоканон даден на л. 12—42 Устюжската Крмчиjа». На самом деле этот Номоканон, или точнее его каноническая часть, занимает листы от 7 до 49. «Канони на VI Трулски събор» — 21—27, 31, 54, 69, 84, 89». К сожалению, Андреев сам не посмотрел Устюжскую Кормчую, а повторяет ошибки Срезневского. На самом деле здесь перед канонами Трулльского Собора приведено 17-е (в действительности 27-е) апостольское правило, 51 канон Трулльского Собора ошибочно помечен как 54, каноны 69, 84, 88, 89 на самом деле должны бы иметь цифры 70, 83, 87 и 88, так как взяты из болгарского перевода Кормчей XIV титулов, где канон 69 опущен, почему дальнейшие каноны имеют цифры меньше на единицу. Срезневский и, повторяя его, Андреев упоминают только о канонах апостолов Петра и Павла. На самом деле в Устюжской (лист 51б—53б) и в Иасафовской (лист 35б—37) Кормчих перед правилами апп. Петра и Павла приведены ошибочно приписанные этим апостолам 13 правил апостола Павла, причем язык перевода как правил апостола Павла, так и правил апостолов Петра и Павла тот же, что и канонического свода Схоластика и ЗС.

В примечании Андреев пишет, ссылаясь на Срезневского: «Подобное положение и Новгородската Крмчая». На самом деле, в Новгородской Кормчей в данном месте нет ни канонов Трулльского Собора, ни правил Апостолов, и ЗС в этой Кормчей помещен между «Избрания Богомь данного Израильтом» и статьей Козьмы Халкидонского. В подтверждение своего возражения Андреев ссылается на 8-ю страницу статьи Ващици о Collectio 87 capituloreun, но там утверждается то, что Андреев отрицает, а именно, что ЗС присоединен к каноническому своду Схоластика, как его гражданская часть.

[8] X. F. Funk. Didascalia et Constitutiones Apostolicae, Padebornae, 1905, II, 85—89; Const. Ap. Lib. VIII, cap. 32, 34, 33.

[9] Поэтому мнение Андреева, что Номоканон в Устюжской Кормчей заканчивается на л. 55, ошибочно. Он заканчивается там, где и ЗС — на л. 61б.

[10] См., напр., Miracula S. Dimitrii. II, 4, 75—77; A. Tougard, De histoire profane dans les Actes grecs des bollandistes, Paris, 1879, 156—158; Lombard A. Constantin V, Empereur des Romains, Paris, 1902, 97—98; F. Dvornik, La vie de S. Gregoire le Decapolite et les Slaves Macedoniens au IX siècle, Paris, 1926, 10, p. 54, 23—26; В. Н. Златарски. История на Българската държава през средните векове. София, 1915, I, 1, 224; М. Pajković. Област Стримон и тема Стримон, отисак из Зборника радова Византолошког Института, кн. 5. Београд, 1958, 1—2 и 5.

[11] Напр., солунский священник Иоанн Камениат в своем труде «О взятии Солуни сарацинами» в 904 году объясняет взятие Солуни жадностью жупанов, которые свое обогащение считали более важным, чем общую пользу... (Продолжатель Феофана, rec. J. Bekker. Bonnae, 1838, p. 513). О стремлении византийцев приобретать симпатии жупанов говорит, напр., Псевдомаврикий в своем Стратегиконе (Ariani tactica et Mauricii ars militaris, ed. J. Scheffer. Upsaliae, 1664, p. 281).

[12] Zyvoty... (см. прим. 6), стр. 53.

[13] История Русской Церкви. Том I, 1. Изд. 2. М., 1901, с. 175—176.

[14] Феофан, Хронография, rec. K. de Boor, I, Lipsiae, 1883, p. 430, 20—21.

[15] Так гласит текст Иасафовской Кормчей, переписанный с наиболее древнего оригинала («Богословские труды», II, стр. 125), а также текст всех рукописей ЗС пространной и сводной редакций, стр. 33, 93, 120, 139 и 243. Издание Академии Наук СССР, М., 1961.

[16] Краткая история, rec. de Boor, Lipsiae, 1880, p. 76, 22—30.

[17] V. Grumel. La date de l'Ecloge des Isavriens, Revue des Etudes byzantines, N 21 (1963), p. 272—274.

[18] Данными филологического характера ошибочность болгарской теории достаточно выяснена в статье чешского филолога Иосифа Вашици «K otazce puvodu Zakona sudnego loudem» в журнале Чехословацкой Академии Наук «Slavia» XXX, I (1961), стр. 1—19, но ее убедительности много мешает тенденция автора видеть в византийских памятниках западное влияние и там, где его на самом деле нет. Напр., порядок глав в ЗС он хочет объяснить влиянием памятника западного происхождения Lex Dei, seu Mosaicarum et Romanarum Legum collatio, чему он посвящает пять страниц (12—16), причем ему приходится прибегать к сложным натяжкам.

На самом деле не только содержание, но и порядок глав ЗС объясняется целью этого труда Мефодия укрепить верность Византии подчиненного ему славянского войска и поднять его моральный уровень, почему он после вводной главы процессуального содержания на первом месте помещает последний титул Эклоги, говорящей о щедром удовлетворении материальных нужд этого войска, а затем сначала говорит о нарушениях половой нравственности, как о более частых преступлениях, хотя Эклога говорит о них во второй половине XVII титула, а ЗС уже потом говорит об остальных преступлениях, о которых Эклога говорит в первой половине XVII титула, и только в самом конце ЗС говорит о браке и разводе.

На стр. 15 Вашица слишком узко толкует смысл термина «Закон Божий» как Моисеево законодательство. Между тем фразу 4 главы ЗС «блудящаго по божию закону достоить ѡтдалятися им божиѣм рабом» следует понимать как ссылку на заповедь апостола Павла «рабам Христовым» «не сообщаться с блудниками» (1 Кор. 5, 9; 7, 22). И в последней главе ЗС, где говорится, что следует «во вся дни Божий закон наставляти», под Божиим законом разумеется главным образом учение Нового Завета, а не только закон Моисеев. Вообще под законом Божиим в ЗС разумеется вся Библия, которую Мефодий не только хорошо знал, но и всю перевел на славянский язык.

Поэтому нельзя согласиться и с Павловым, который в своей книге «Первоначальный славяно-русский Номоканон» (стр. 96, прим. 2) пишет: «Хотя в Эклоге и есть статья, соответствующая 10 главе ЗС, но редакция этой главы указывает на другой источник, именно на «Избрание отъ закона Божия, данного Моисеем». См. Кормч., ч. II, л. 47 об.»...

На самом деле редакция этой главы доказывает, что Мефодий дополнил текст 30-й главы Эклоги словами «в поустѣ мѣстѣ» и «иде же немогый боудеть кто помогый», взятыми им непосредственно из Библии (Втор. 22, 27), тогда как текст «Избрания» говорит не о всякой девице, а только о девице «совѣщанной» и «обрученой».

[19] P. Ivan Žužek S. I. Kormcaja Kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law. Orientalia Christiana Analecta, 168. Roma, 1964, p. 20. При этом Жужек добавляет, что «многие частности этой теории пока не кажутся твердо установленными и нуждаются в дальнейшем исследовании».

Думаем, что эта наша статья идет навстречу пожеланию Жужека, поскольку она доказывает, что пока не будут открыты новые источники, наиболее вероятной следует считать не моравскую и тем более не болгарскую, а македонскую теорию.

Профессор И. В. ПОПОВ

СВ. ИЛАРИЙ, ЕПИСКОП ПИКТАВИЙСКИЙ*

ИСТОЧНИКИ БИОГРАФИИ ИЛАРИЯ

Сохранилось древнее Житие св. Илария — Vita S. Hilarii a Fortunato Scripta. Оно состоит из двух книг. В первой излагается биография святого, во второй повествуется о чудесах, которые совершались при его гробе в VI веке. Та и другая книги предваряются особыми предисловиями автора. Не подлежит сомнению, что автором второй книги был Веланций Фортунат, известный западный писатель и поэт VI в., проведший бо́льшую часть своей жизни в странствованиях и окончивший ее в сане епископа Пиктавийского. О составлении им книги, посвященной описанию чудес, совершавшихся у гробницы св. Илария, упоминает Григорий Турский [1], его современник. Этому свидетельству соответствует и содержание книги, так как в ней описываются события VI в., как, например, исцеление еп. Бордоского Прабиана, умершего в 568 г., и его ежегодное путешествие в Пуатье для молитвы у мощей исцелителя. Но и первая книга — собственно биография Илария — своими литературными особенностями указывает на того же автора. Кроме имени Фортуната в посвящении к ней, она не отличается от второй по своему языку, стилю, писательским приемам. Кроме того, из самого повествования о жизни Илария ясно, что автор книги жил значительно позднее описываемых событий, представлял их себе неясно и вплетал в рассказ много легендарного. Таким образом, Житие Илария относится к VI в. и, составленное двумя веками позднее событий, не может быть признано вполне подлинным источником для жизнеописания Пиктавийского епископа. Тем не менее нельзя относиться к этому источнику и с полным пренебрежением, так как в основе первой книги могла лежать более древняя — устная или записанная — церковная традиция, лишь литературно обработанная Веланцием Фортунатом сообразно вкусам своего времени.

Вторую группу источников биографии Илария составляют упоминания о нем, извлекаемые из сочинений блаж. Иеронима, блаж. Августина, Викентия Лиринского, Факунда Гермианского, Кассиодора и других более поздних латинских писателей, собранные в предисловии к изданию творений Илария в Патрологии Миня (Vol. IX, Ser. lat., col. 203—208).

Наконец, важнейшим источником служат сами сочинения Илария, в которых автобиографический элемент занимает не последнее место.

Биография Илария

По происхождению галл, Иларий родился в Аквитании, в городе Пиктавии, современном Пуатье (Hieronym. Praef. in lib. II Comment. ad

---

* Эта работа закончена автором в 1930 году, поэтому в ней не могли быть использованы труды последних лет.— *Ред.*

[1] Greg. Tur. Liber de gloria Confes. c. 2 Migne P. L. IX, col. 189.

Galatos), и принадлежал к одной из самых богатых и знатных галльских фамилий. Год его рождения неизвестен, но из его слов во 2-й книге к Констанцию, написанной в 359—360 гг., в которой он говорит, что предпочел бы состариться в звании мирянина, чем носить сан епископа, чувствуя за собой какую-нибудь вину, заключают, что в это время он не считал еще себя старым; время его рождения относят ко второму десятилетию IV века. Южные провинции Галлии, к которым относится Аквитания, в это время были уже совершенно романизированы, говорили на латинском языке, который Иларий называет «нашей латынью» (latinas nostra, eloquium nostrum. In PS. 65, 12. 3), и по своим школам и средствам образования ничем не отличались от итальянских провинций. При имеющихся в настоящее время данных трудно восстановить ход первоначального развития Илария, и прежде всего не ясна история его религиозного просвещения. В начале своего главного труда De Trinitate 1, 1—15, он описывает процесс религиозных исканий, завершившийся признанием истинности христианского понятия о Боге, как будто лично пережитый им. Из этих строк можно заключить, что он перешел к исповеданию христианской веры от язычества. Но есть основания признать в этом личном изложении просто литературный прием для более живого изображения пути, который, по мнению автора, наилучшим образом приводит мысль человеческую к признанию христианского учения. По крайней мере, в других его сочинениях нет ни малейшего намека на его первоначальные блуждания вне христианства. Не говорят о его первоначальном язычестве и современные ему писатели. Житие же Фортуната определенно утверждает, что Иларий родился в христианской семье и с самой колыбели был напоен мудростью Христа, так что уже в то время можно было предвидеть, что в его лице Бог заранее уготовляет защитника истины против заблуждений еретиков (Fortunat. Vita, I, 3).

Как сын богатых родителей, он должен был получить хорошее общее образование, и это подтверждается некоторыми данными. Блаж. Иероним причисляет его к образованнейшим церковным писателям своего времени (Praet. in lib. VIII, Comment. in Esaiam). Блаж. Августин, объясняя повествование книги Исход о присвоении евреями золотых и серебряных сосудов в смысле заимствования ими египетской мудрости, использованной потом для построения скинии Божией, сравнивает с ними Киприана, Лактанция, Викторина и Илария, которые, получив образование от язычников, принесли его на служение Богу (August. De doctr. christ. II, 40). Сочинения Илария подтверждают эти отзывы. Хотя на Западе в IV в. уже не было распространено знание греческого языка, однако Иларий обладал им в некоторой степени еще до своей ссылки на Восток. В этом убеждают его обращения к греческому тексту Св. Писания не только в позднейших экзегетических трудах, но и в комментариях на Евангелие Матфея, составленных ранее ссылки (In Matth. XVI, 4; XXVI, 5). Но еврейского языка он не знал, и все справки с еврейским текстом Писания, как сам он говорит, взяты им из вторых рук (In Psalm. CXLII, 1). Несомненно, он не чужд был знакомства с греческой философией, но знания эти не были глубоки и мало влияли на его воззрения. Его сочинения всецело проникнуты библейским духом и духом церковной традиции и не обнаруживают следов философского образования. За исключением нескольких положений, которые могли быть навеяны Цицероном (In Psalm. LXI, 2; LXII, 3, not. g. LXV, 10), в его сочинениях незаметно отражения древней философии. По-видимому, Иларий, подобно Иерониму, получил не столько философское, сколько литературное образование. Иероним превозносит его главным образом за его красноречие (Hieron. Epist. XVIII. Ad Paulinum; ep. CXLI ad Marcellam; praef. in lib. II, comment. ad Galatos) и утверждает, что в своем сочинении De Trinitate он подражал Квинтиллиану и стилем, и

количеством книг (Hieronym. Epist LXXXIII ad Magnum). На это же указывают и его стихотворные опыты — его гимны.

По обычаю того времени, Иларий крестился уже взрослым и, по-видимому, незадолго до своего избрания во епископа. Но будучи еще мирянином, он обращал на себя внимание строгостью христианской жизни.

Всецело подчинив себя церковной дисциплине, он предавался изучению Св. Писания и всеми силами старался распространять христианское просвещение в народе, одних посвящая в учение о Святой Троице, других возбуждая обетованием Царства Небесного. Проникнутый строго церковным настроением, он тщательно сторонился от всякого общения с иудеями и еретиками, так что не только избегал совместной трапезы с ними, но даже при случайной встрече не отвечал на их приветствия (Vita Hilarii, I, 3). Впоследствии эта молодая и горячая исключительность ослабела, быть может, под влиянием возраста или положения. По крайней мере в ссылке, как увидим ниже, Иларий не чуждался общества и бесед с представителями различных восточных партий, иногда очень далеких от Церкви, хотя и не имел с ними общения в таинствах (Liber contr. Const. 2). Иларий был женат и имел от этого брака дочь Абру. О его жене ничего неизвестно, но из того, что в письме к дочери из ссылки, советуя ей отказаться от брака ради духовного брака со Христом, он предлагает ей обратиться за разъяснением всего непонятного для нее в письме к матери, можно заключить о полном единомыслии супругов. Строго церковное настроение, чистота жизни и забота о религиозном просвещении других, естественно, побуждали церковную общину, к которой он принадлежал, видеть в нем будущего епископа. И, действительно, по смерти Пиктавийского епископа Максенция он был избран его преемником по единодушному желанию народа. Год его посвящения во епископа неизвестен, но из того влияния, которым он пользовался в 355 году, можно заключить, что он был к этому времени уже не один год епископом. Жена Илария в это время была еще жива. Хотя в IV веке нередки были случаи избрания на епископские кафедры женатых людей, но было уже правилом требовать от них воздержания от брачного общения с женой после посвящения. Блаж. Иероним утверждает, что при всем своем нерасположении к принципам воздержания Иовиниан не может отрицать, что не может быть епископом тот, кто, будучи епископом, рождает детей, и что уличенный в этом считается не мужем и осуждается как прелюбодей (Hieron. Contr. Iovinian, L. I). О том же свидетельствует Амвросий (De officiis, I, 50, 257. Epist. 63 ad Vercell. 62), папа Сириций (Epist. ad Himerium Tarraconens., 7), Иннокентий I (Epist. ad Vietricium, 10). Вероятно, и Иларий, при своем строгом отношении к церковной дисциплине, следовал этому правилу, тем более что он имел очень высокое понятие о достоинстве, обязанностях и служении епископа, которое побуждало его все время держаться на высоте занимаемого положения. Из слов ап. Павла (Тит. 1, 9) он выводит заключение, что епископ должен отличаться святостью жизни и ученостью. Он должен отличаться ученостью, потому что обязан учить паству, и чистотою жизни, чтобы иметь авторитет. Поэтому для хорошего и полезного священника недостаточно или только безукоризненно вести себя, или только со знанием проповедовать, так как и «безукоризненный себе только одному приносит пользу, если не обладает ученостью, и ученый не обладает авторитетом в наставлениях, если не безукоризнен». Апостол установил, чтобы «совершенный князь Церкви отличался совершенными благами высших добродетелей, чтобы и жизнь его украшалась ученостью и учение жизнью» (De Trinit. VIII, 1). Исходя из этого понятия о епископе, Иларий всегда считал своей главной обязанностью учить вере не только свою паству, но и всю Церковь (De Trinit. VI, 2).

Ссылка на Восток и знакомство с представителями различных догматических партий должны были оказать то или другое влияние на догматическое воззрение Илария. Поэтому важно теперь же привести его слова, в которых он характеризует свои взгляды до знакомства с Востоком. Оказывается, что 30 лет спустя после Никейского Собора ученый и выдающийся епископ Галлии ничего не слыхал ни об этом Соборе, ни о термине ὁμοούσιος, из-за которого велась такая ожесточенная церковная борьба в восточной половине империи. «Будучи давно возрожден и некоторое время состоя уже епископом, я,— пишет Иларий,— никогда до своей ссылки (numquam nisi exulutorus) не слыхал о никейской вере, но евангельские и апостольские Писания внушили мне разумение единосущия и подобосущия... Свидетель — Бог неба и земли, что я, хотя не слыхал ни о том, ни о другом, однако всегда разумел то и другое, именно, что подобосущный нужно понимать чрез единосущный» (Liber de Synodis 91). Из этих слов видно, что богословские воззрения Илария сложились, по его собственному сознанию, под влиянием Евангелия и Апостола. Но не меньшее впечатление произвел на него Апостольский символ и крещение в три Божественных Лица. Веру, полученную в крещении, он считает совершенно определенною и ощущает себя от начала верным ей и ею напоенным. В этой вере он возродился и ей остается преданным до конца. «Сие,— говорит он,— я так усвоил, так уверовал и так твердо содержу в своей вере, что и не могу и не хочу веровать иначе» (De Trinit. VII, 20. Ср. in Matth. Epist. 3—4. De Trinit. VI, 21). Поэтому веру, воспринятую в крещальном символе, он признает достаточной и совершенно совпадающей с Никейским символом. Если кто боится подписать Никейский символ,— говорит он,— «тот пусть сохранит первую и единственную евангельскую веру, исповеданную и понятую в крещении» (L. II, ad Const. 7). Достаточно исповедовать Отца и Сына и Святого Духа, понимая эти Имена в том смысле, в каком они были преподаны в крещении, не перетолковывая их и не беря их в метафорическом смысле (ibid. 4). Веры, воспринятой в крещении, было бы вполне достаточно, и не нужно было бы составлять и подписывать новых исповеданий, если бы ей не угрожала опасность перетолкования (Lib. de Synod. 63). Но сообщение Символа сопровождалось катехизацией, истолкованием его. Недаром Иларий говорит об «исповеданной и понятой вере» крещения. И в этой катехизации сказывалась более всего местная церковная традиция и общий дух вероучения данной Церкви. Кроме этих влияний, Иларий, без сомнения, подчинялся воздействию со стороны западной церковной литературы. Таким образом, мы приходим к тому убеждению, что догматические воззрения Илария до его знакомства с Востоком носили на себе следы исключительно западных влияний и были проникнуты духом западного вероучения.

Проникнутый сознанием своего долга учить паству, Иларий по возведении на епископский престол обратился к ней с беседами, посвященными истолкованию Евангелия Матфея, которые потом были собраны им и изданы в виде связного комментария на первое Евангелие.

Но его мирная деятельность в пределах своего диоцеза была скоро прервана арианскими волнениями, перекинувшимися с Востока и положившими конец мирной церковной жизни на Западе. После победы над Магненцием и его смерти имп. Констанций соединил под своей властью Восток и Запад. Вместе с этим и на Запад распространилась его тираническая и вероломная политика, покровительствующая арианству. Едва Магненций сошел со сцены (10 или 11 августа 353 г.), как уже через месяц, находясь в Амлоте, Констанций созвал собор в этом городе и принудил епископов осудить Афанасия. Павлин, еп. Трирский, отказавшийся присоединиться к этому решению, был низложен и по царскому повелению сослан во Фригию.

Два года спустя с тою же целью был созван Собор Медиоланский (355 г.). Главными исполнителями воли императора были епископы Сатурнин Арелатский, Урзакий и Валент. Папские легаты отказались принять участие в осуждении отсутствующего Афанасия и были сосланы. Их участь разделили видные представители западного епископата: Дионисий Миланский, Евсевий Верчелльский и Люцифер Калабрийский, сосланные на Восток. Иларий не принимал участия в этих соборах. Иначе при непреклонности своих убеждений и при своем темпераменте он не мог бы воздержаться от протеста и тогда же подвергся бы карам. Но он не остался безучастным зрителем происходящего. Сильнейшим побуждением для этого была измена Православию со стороны главы Галльской Церкви — митрополита Сатурнина, ставшего орудием придворной арианской партии в распространении арианства на Западе. Как подчиненный митрополиту епископ, Иларий должен был выяснить свое отношение к нему и к арианству, проводником которого тот сделался. Ввиду этого в конце лета или начале осени 355 г. Иларий издал, вероятно, в форме письма к галльским епископам акт, который сам он называет декретом и в котором он заявил, что прерывает общение с главными виновниками распространения арианства — Сатурнином, Урзакием и Валентом, и призывал других епископов последовать его примеру. Этот акт был послан им и исповедникам, сосланным на Восток,— Дионисию, Евсевию и Люциферу, от которых он и получил одобрение. Все галльские епископы присоединились к нему. Это показывает, каким большим личным влиянием обладал он уже в это время в Галлии, занимая ничем не выдающуюся кафедру среди своих собратий. С этого момента он становится главою антиарианской оппозиции на Западе и остается им до конца своей жизни.

В 355 г. варвары вторглись в Галлию и подвергли ее опустошению. Император, зная возбудимость галлов, опасался за внутреннее спокойствие этой провинции и за верность ее империи. Иларий воспользовался этим обстоятельством, как поводом для личного обращения к Констанцию. Это обращение под заглавием «Liber ad Constantium Augustum. Lib. I» сохранилось, хотя в испорченном виде, до нашего времени. Из него видно, что Иларий ставил для себя целью открыть глаза императора на религиозные насилия, чинимые над православными, и побудить его к уважению церковной свободы. Он уверял императора, что его опасения, вызванные нашептыванием дурных и неблагонамеренных людей, не имеют под собою никакой почвы, потому что в провинции не только нет никакого заговора, но даже и значительного ропота, все спокойно и тихо (Ad Const. Lib. I, 3). Но положение Церкви весьма тяжело вследствие вмешательства гражданской власти в дело религии и гонений, которым подвергаются православные, не желающие принять богохульства ариан и подчиняться поставленным ими епископам. Ввиду этого он просит императора: 1) сделать распоряжение, чтобы местные гражданские власти не вмешивались в дела клириков; 2) дозволить народу следовать за теми епископами, которых сам он признает православными; 3) возвратить из ссылки епископов, несправедливо сосланных за отказ подписать осуждение Афанасия (с. 2—5).

Авторитет, которым пользовался Иларий среди галльского епископата, и его обращение к императору, от которого можно было ожидать положительных результатов, гибельных для арианской партии, державшейся на Западе исключительно благодаря поддержке гражданской власти, побудили ее вожаков приступить к решительным действиям против Илария, как инициатора и вдохновителя антиарианского движения. Весною 356 г. Сатурнин Арелатский при участии неизменных Урзакия и Валента (их троих Иларий всегда называет виновниками своего изгнания — Contr. Const. 2; Lib. de Synod. 2; Contr. Aux. cret., 7; все трое поименно отлучены Иларием) созвал небольшой собор в Би-

терре (современный Битьер). В нем принимали участие и некоторые из галльских епископов, единомысленных с Иларием (Lib. de Synod. 2). Председателем был, по всей вероятности, Сатурнин, как митрополит Галлии, от лица которого собор и мог быть созванным. На собор был вызван Иларий, и от него потребовали осуждения Афанасия. Но он внес предложение обсудить сначала, насколько правильно учение ариан, обещая показать, что оно противно Евангелию и содержит в себе хулу на Христа. Но главари собора, боясь общественного мнения, тем решительнее отказывали ему в этом, чем настойчивее он от них этого требовал. Среди этих споров он все же успел высказаться, хотя спешно, беспорядочно и спутанно (Op. Hist., Fr. I, 5). От осуждения же Афанасия он решительно отказался, ссылаясь на постановление Сардикийского Собора. Ничего не достигнув посредством собора, его инициаторы, по обыкновению, обратились к поддержке гражданской власти. После каких-то выступлений пред Юлианом, недавно объявленным цезарем, оскорбительных для его личности, они отправили послов с ложным доносом на Илария к Констанцию. В чем его обвинили, определенно неизвестно, но, во всяком случае, в таком преступлении, которое «недостойно не только святости епископа, но и верности мирянина» (Ad Const, lib. II, 3). Можно догадываться, что, пользуясь тяжелым положением Галлии и подозрительностью императора, они внушили ему мысль, что Иларий пользуется своим авторитетом в Галлии для возбуждения восстания. Клевета имела успех, и Иларий был сослан на Восток. Местом его ссылки была Фригия, как об этом согласно свидетельствуют Иероним, Сульпиций Север и Фортунат, но изгнанник не был стеснен в передвижении. За время своей ссылки он побывал во многих городах римских провинций и мог сообщить галльским епископам, что сам наблюдал в десяти азийских провинциях. А галльские епископы оправдывали свое молчание отдаленностью его ссылки и неизвестностью его местопребывания (Lib. de Synod. 1, 2). Епископат Галлии, так решительно присоединившийся к выступлению Илария против Сатурнина, Урзакия и Валента, остался верен ему и после его удаления на Восток. Кафедра Илария оставалась незамещенной все время его изгнания, и он сносился с паствой чрез своих пресвитеров. Наоборот, с Сатурнином галльский епископат не вступил в общение до его окончательного осуждения после Ариминского Собора в том же Битерре за ересь и другие позорные преступления.

Ссылка не поколебала ни убеждений, ни решительности Илария. Он и в ссылке решил не отступать от исповедания истинного учения о Христе, не считался с обидами и притеснениями, которые должна была повлечь за собою его твердость (Contr. Const. 2; De Trinit. X, 4). Этот же дух мужества и сопротивления он поддерживал и в своих товарищах по изгнанию. Так, по свидетельству Сульпиция Севера, Тулузский епископ Радиан, сосланный вместе с ним во Фригию, не отличавшийся твердостью характера, только благодаря поддержке Илария сохранил себя незапятнанным никакими соглашениями с арианами и, таким образом, разделил с ним славу исповедничества. Но Иларий не только остался верен своему исповеданию, но поставил своею целью использовать свою ссылку для укрепления Кафолической Церкви и борьбы с арианством.

Прежде всего, он отдался изучению восточного христианства в его литературе и церковной жизни.

Самой крупной богословской величиной на Востоке был в то время Ориген, неисчерпаемый источник христианской учености и вдохновения. И Иларий живо интересовался его произведениями и изучал их. Об этом свидетельствует блаж. Иероним. Но Иларий не вполне владел греческим языком и встречал нередко затруднения при чтении Оригена. В этих случаях он обращался к помощи пресвитера Илиодора, с кото-

рым находился в близких дружественных отношениях (Hieronym. Ep. 34 ad Marcell.). Чтением Оригена были навеяны составленные Иларием в это время комментарии на книгу Иова, которые, по свидетельству Иеронима, и были в сущности переводом комментариев Оригена на эту книгу (Hieronym. De viris ill., 100). Выбор этой книги для перевода понятен: Иларий надеялся найти в ней подкрепление для своих нравственных сил среди неудобств и лишений ссылки.

Не менее внимания уделял Иларий изучению церковной жизни на Востоке, ознакомлению с учением и богословскими мнениями различных партий и их взаимоотношением. Вероятно, для того, чтобы открыть себе более свободный доступ ко всем им, он избегал всяких вызывающих выступлений против них. О себе он говорил, что во время ссылки не позволял себе ни порицания властей, ни писаний и разговоров, достойных нечестия тех, которые тогда носили личину Церкви, а потом оказались синагогой антихриста [1]. В отношении Илария к еретикам мы не видим теперь той нетерпимости и исключительности, с которой он относился к ним, когда был моложе и выделялся как ревностный мирянин. Он не только уже обменивается с ними добрыми пожеланиями при взаимных приветствиях, не только не избегает бесед с ними, но он не осуждает и тех, кто принимает участие в молитве с ними, лишь бы при этом не допускалось общение в таинствах. Таким отношением, несогласным с канонами Соборов: Лаодик. 3, Анкир. 2 и 10, Антиох. 1, IV Карф. 70, 72, 73, запрещающими совместную молитву с еретиками и схизматиками, он надеялся подготовить им возвращение ко Христу от антихриста чрез покаяние [2].

Впечатления Илария, вынесенные им от наблюдения за церковной жизнью Востока, были самые тяжелые. Арианская ересь разлилась по Церквам почти всех провинций Римской империи. Вид благочестия, который она на себя принимает, давность, с которой она обладает умами, сила общественного мнения, стоящая на ее стороне, многочисленность ее сторонников, выдаваемая за признак истины,— все это составляет ее силу и делает борьбу с нею очень трудной (Fr. VI, 1). Тем более, что ариане проявляют гораздо больше энергии в распространении своего заблуждения, чем православные в защите истины (ib., VIII, 3). Ему казалось, что, за исключением Елевсия Кизического и немногих его единомышленников, большая часть десяти азийских провинций, в пределах которых он находился, поистине не знает Бога (De Synodis 63). Однако среди этого, как казалось, всеобщего отступления Востока от евангельской истины Иларий рассмотрел течение, в котором нашел по существу православный образ мыслей и которое подало ему надежду на возможность соединения Востока и Запада для победы и торжества никейской веры над арианством.

Будучи в ссылке, Иларий не ограничился изучением Востока, его богословской литературы и церковной жизни. Напротив, это изучение имело свою практическую цель — служение истине православного учения о Сыне Божием, которое стало целью его жизни.

Прежде всего, он решил разрушить план тех, которые изгоняют пастырей, проповедующих истинное учение, надеясь вместе с ними изгнать и истину, удалить проповеди ее от слуха народа. «Но,— говорит он,— напрасно они на это надеются: слово Божие, изгоняемое с такими целями, не может быть связано и удержано» (De Synod. 8). С этой целью

[1] Exinde nihil in tempora maledictum, nihil in eam, quae tum se Christi ecclesiam metiebantur nunc autem antichristi est synagoga fama sum aut dignum ipsorum impietate scripsi aut locutus sum. Contr. Const. 2.

[2] Neque interim criminis loco duxi quemquam aut cum his colloqui aut suspenda licet communionis societate orationis dominum adire aut paci optanda sperare; dum erroris indulgentiam ab antichristo ad Christum recursum per poenitentiam praepararemus. Ibid.

он отдал досуги ссылки составлению большого сочинения о Троице, которое должно было заменить его личную проповедь никейской веры тем, от кого его удалили (De Trinit. X, 4). С этой же целью он писал многочисленные письма на Запад к галльским епископам. Но к своему огорчению он долго не получал от них ответа. Такое молчание своих единомышленников внушило ему тревожные чувства и опасения за целость веры на родине. Он полагал, что совесть совсем не позволяет отвечать на его письма тем, кто сначала шел вместе с ним, а потом изменил истине. Под влиянием этой догадки, после многократных письменных обращений к галльским епископам, он прекратил свои попытки войти с ними в переписку и вменил умы их в «язычников и мытарей» (De Synod.).

Между тем, произошло событие, послужившее началом нового периода в истории антиникейской реакции на Востоке и повлекшее распадение ее на разнородные элементы, из которых они слагались. Это было издание так называемой второй Сирмийской формулы в 357 г., подписанной Осией Кордубским и Потамием. Формула эта отворяла широкую дверь для арианства. Во главу угла она ставила идею единства Бога, чтобы можно было отрицать Божество Сына, запрещала употребление терминов ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος, чтобы можно было говорить о создании Сына из ничего и утверждать, что Отец честью, достоинством, величием больше Сына. На консервативные круги Востока, далекие от арианства и не принимавшие никейской веры только из-за ὁμοούσιος'а и подозрения ее в савеллианстве, открытое выступление ариан на Сирмийском Соборе произвело возбуждающее действие и вызвало в них желание отгородиться от ариан, с которыми вместе они до этого времени шли в своей оппозиции Никейскому Собору. В это время, в 358 г., он (Иларий) был утешен получением давно ожидаемых писем от епископов Галлии и Британии. Из этих писем, к своей великой радости, он узнал, что его подозрения и опасения насчет «чистоты совести» его галльских единомышленников не имели оснований. Епископы писали ему, что они до сих пор не вступили в общение с своим митрополитом Сатурнином Арелатским и что они отвергли Сирмийскую формулу в особом акте, ими подписанном (De Synod. 2). Вместе с этим они сообщали об угрозах Сатурнина, о насилии властей и всякого рода притеснениях, которым подвергаются защитники никейской веры (ibid. 3). При помощи этих насилий власти старались вынудить у них восстановление общения с Сатурнином и принятие Сирмийской формулы. В особенности пострадала Тулузская Церковь (Contr. Const. 11). Догадываются, что этими насилиями старались подавить противодействие клира при попытке провести арианина на Тулузскую кафедру, освободившуюся вследствие смерти во Фригии ее епископа Радиана, разделявшего ссылку Илария. Наконец, в своем письме галльские епископы просили Илария осведомить их о том, что происходит в церковных делах на Востоке и каково его собственное мнение о происходящем. Получив эти письма, Иларий постарался подвергнуть их самой широкой огласке.

Узнали ли восточные об осуждении Сирмийской формулы на Западе по слухам или же из сообщений Илария, но только это выступление очень ободрило их и побудило с своей стороны решительно высказаться против Сирмийской формулы. Незадолго до Пасхи 358 г. в Анкире собрались епископы для освящения церкви. Они привлекли к этому и других и составили Собор, на котором впервые оформилась омиусианская партия во главе с Василием Анкирским, Елевсием Кизическим, Георгием Лаодикийским и получило ясное выражение учение этой партии, направленное против аномеев и омиев. По существу вполне православное, оно, однако, отвергало термин ὁμοούσιος как осужденный на Соборе против Павла Самосатского и содержащий в себе опасность савеллианства. Вместо этого оно вводило термин ὁμοιούσιος. Выступление омиу-

сианской группы внушало Иларию надежду, во-первых, на то, что вокруг нее объединятся все здравые элементы Востока, а во-вторых, на то, что при известной уступчивости с той и другой стороны возможно восстановление единения между нею и западными никейцами. В целях примирения и единения Востока и Запада императором проектировался двойной собор: в Анкире для восточных епископов и в Аримине для западных, на который были приглашены и епископы Галлии. Но в то время, как император старался достигнуть этого единения путем общих формул, которые всякий мог толковать и понимать согласно собственным убеждениям и взглядам, Иларий надеялся, пользуясь предстоящими Соборами, достигнуть прочной унии между омиусианами Востока и никейцами Запада, рассчитывая на то, что в этом направлении будут действовать омиусиане на восточном Соборе и западные в Аримине. С этою целью он поспешил исполнить просьбу галльских епископов о сообщении им сведений, касающихся положения дел на Востоке, и ответил на их письмо обширным посланием, которое известно под заглавием «Liber de Synodis seu de fide Orientalium» (конец 358 или начало 359 г.). Задача послания состояла в том, чтобы рассеять взаимные подозрения восточных и западных и проложить путь к восстановлению общения между ними. Поэтому сочинение было предназначено для чтения как восточных, так и западных. О восточных он говорит в тоне уважения, называя их sanctissimi viri, сообщает западным об их выступлении против второй Сирмийской формулы и приводит определение Анкирского Собора с подробным собственным комментарием к нему, в котором доказывает полное согласие этого вероопределения с православным учением о Сыне Божием. Затем переходит к истории омиусиан, показывая, что и в прошлом они держались православного учения, но обстоятельствами времени и места были вынуждены несколько раз составлять вероопределения, чтобы противодействовать возникающим на Востоке ересям. Он приводит и самые эти вероопределения (Антиохийское 341 г., Филиппопольское 347 г., 1-е Сирмийское против Фотина 351 г.) с благожелательным комментарием к ним. В заключение он призывает западных оставить свою подозрительность, не придавать исключительного значения слову ὁμοούσιος и оценивать вероопределения восточных по существу, так как слово ὁμοούσιος допускает и неправильное понимание. С другой стороны, он приглашает восточных не чуждаться термина ὁμοούσιος, который в его правильном понимании не только не исключает их термина ὁμοιούσιος, но служит его естественным предположением и пояснением. Если же в этом термине есть нечто неясное, то ему можно дать по совместному обсуждению и согласию правильное истолкование (§ 90).

Но роль посредника — неблагодарная, и Иларий, зная предубеждение западных против восточных, выступил в ней не с легким сердцем. Излагая веру восточных, он просит читателей не обвинять его, если в приводимых вероопределениях они усмотрят что-нибудь неправильное, так как он не автор их, а только докладчик, беспристрастно передающий их содержание. Он боится, что его послания не дочитают до конца, и в двух местах просит читателей не составлять себе окончательного мнения по обсуждаемому вопросу о соединении Востока и Запада, не дочитав книги до конца (с. 7, 32). Опасения Илария оправдались: его примирительное обращение к галльским епископам подверглось резким нападкам со стороны известного фанатика Люцифера Калабрийского, против которых Иларий написал краткие объяснения.

Сносясь таким образом с галльскими епископами по церковным делам, Иларий вел переписку и со своей семьей — женою и дочерью. Из этой переписки до нас дошло только одно письмо к дочери Абре, очень характерное для его религиозного настроения. Оно было вызвано сообщением с родины, может быть, от жены, о богатом и прекрасном юноше

из знатной фамилии, искавшем руки Абры, о сватовстве которого упоминает Фортунат (Vita I, 6). Но Иларий желал для своей дочери другого Жениха, дающего Своей возлюбленной нетленную вечность. Чтобы побудить ее отказаться от сделанного предложения и предпочесть плотскому браку этот духовный брак, он пишет ей аллегорическое изображение плодов девства. Во время своих странствований в чужом краю он услышал о прекрасном юноше, обладавшем прекрасной одеждой и драгоценной жемчужиной. Желая получить эту одежду и жемчужину для своей любимой дочери, он отправляется его разыскивать и после многих трудов и лишений находит его и излагает ему свою просьбу. Юноша принимает эту просьбу благосклонно и приказывает показать ему одежду и жемчужину. По своей тонкости, белизне и блеску одежда эта не сравнима ни с чем земным. Одежда эта не изъедается молью, не изнашивается, не разрывается. А ослепительный блеск жемчужины превосходит своей красотой небо, свет, море, всю землю. Сила же этой жемчужины такова, что кто ее носит, тот не болеет, не стареет и не умирает. Увидя это, любящий отец еще усерднее просит этой одежды и жемчужины для дочери. Его слезы трогают юношу, и тот обещает исполнить его желание, но говорит, что дочь его должна заслужить этот дар и стать его достойной. Одежду эту не может получить та, которая одевается в цветные шелковые и вышитые золотом одежды. А свойства жемчужины таковы, что никто не может обладать ею, если не откажется от украшений другими драгоценностями. Описав все это, Иларий просит дочь ради этой одежды и жемчужины отказаться от пышных шелковых и златотканых одежд и довольствоваться простою шерстяною одеждой естественных цветов и безыскусственными тканями, а также отказаться от драгоценных украшений, которые носят на шее и пальцах. Так как такая простота одежды требовалась от девственниц, посвятивших себя Богу, то совет отказаться от пышных одежд и украшений был равносилен приглашению отказаться от брака и посвятить себя девству.

Вместе с этим письмом Иларий послал дочери составленные им утренний и вечерний гимны. Так как дочь была еще очень молода, то он советует ей обратиться к матери, если в письме и гимнах для нее будет что-нибудь непонятно. Но он хорошо понимал, что девство есть дело свободного решения, что его можно рекомендовать, но нельзя навязывать, а потому просит дочь, «ни с кем не советуясь», написать ему, как сама она сумеет, согласна ли она принять поставленные условия, чтобы приобрести небесное одеяние и жемчужину нетления (с. 7).

Едва западные успели получить послание Илария «De Synodis», как предлагавшийся двойной Собор был действительно созван с тем только различием, что вместо Анкиры местом для восточного Собора была назначена Селевкия (359 г.). Иларий был вызван на этот Собор, как догадываются, по настоянию Василия Анкирского, который в то время пользовался большим влиянием на дела и на Соборе надеялся найти в лице Илария сильную поддержку для своей партии (Vita Hilarii ex ipsius scriptis, 56. Mign. P. L. IX, col. 151—152).

По свидетельству Сульпиция Севера, Иларий был принят в число членов Собора после того, как он изложил никейскую веру с пояснениями, исключающими подозрения восточных в савеллианском смысле учения об единосущии. На Соборе Иларий вел себя очень сдержанно и, по-видимому, не обнаруживал слишком резко, какой из борющихся партий Собора принадлежат все его симпатии. Из дальнейшего будет видно, что представители абсолютного меньшинства — аномеи, учение которых Иларий называет «невыразимым богохульством», вели с ним интимные разговоры и посвящали его в затаенный смысл некоторых выражений их формулы, а значит, не считали его слишком отрицательно настроенным по отношению к ним. Такая сдержанность и замкну-

тость объясняется желанием Илария, оставаясь в «тени», лучше ознакомиться с учением и образом действий различных партий.

На первом же заседании Собора 27 сентября 359 г. определилось соотношение трех партий, из которых состоял Собор. Самую многочисленную составляли омиусиане, насчитывавшие в своей среде 105 человек. Иларий нашел, что из них некоторые на словах обнаруживали по известным пунктам благочестивое мнение, исповедуя, что Сын из Бога, т. е. из субстанции Бога, и что Он всегда существовал [1]. В этом замечании Илария слышится его некоторое недоверие и к однородности партии, поскольку благочестивое мнение приписывается только некоторым, и к искренности тех ее членов, которые более всего приближались к никейской вере, поскольку говорится об их благочестивых словах. Незначительную численно группу составляли египетские епископы, твердо державшиеся никейской веры и ὁμοούσιος'α, исключением был только Георгий Александрийский, солидарный с группой аномеев. Группа последних состояла из 19 человек. Они не стеснялись высказывать самые крайние мнения: отрицали возможность рождения Сына от Бога и признавали Его сотворенным из ничего, а потому отвергали не только единосущие, но и подобие по существу. На Соборе публично были прочтены выдержки из проповеди Евдоксия Антиохийского, в которых выяснялось, что Отец не всегда был Отцом, потому что не было Сына, что если Он — Отец, то нужно допустить у Него существование жены и все подробности семейственного рождения, что между Отцом и Сыном связь по имени, а не по природе, что чем больше Сын стремится познать Отца, тем недоступнее становится для Него Отец. Эти слова возбудили всеобщее негодование и привели в уныние Илария (Contr. Const. 13).

После первого заседания Собор распался на партии, не желавшие соединиться вместе. Три дня спустя омиусианские епископы собрались одной своей группой в церкви и при закрытых дверях прочли антиохийскую формулу 341 г., одобрили ее и утвердили своими подписями. На этом частном собрании Иларий, вероятно, не присутствовал. Быть может, он не присутствовал и на общем собрании, которое состоялось в этот же день под давлением комита Леоны. К этому дню аномейская группа, считаясь с тем негодованием, которое было вызвано на первом заседании чтением выдержек из проповеди Евдоксия, изготовила новое вероизложение, в котором отвергала и ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος и ἀνόμοιος, и представила эту формулу Собору через комита Леону. Тем, кто с нею ознакомился, формула показалась не согласной с учением аномеев. К этому дню относится интересный разговор Илария с одним из представителей этой группы, имени которого он не называет. «Я,— рассказывает Иларий,— как будто совершенно неосведомленный в происшедшем, спросил одного из представителей аномейской группы, который вступил со мною в беседу, быть может, в свою очередь, выведывая мои убеждения: что собственно эта группа хочет выразить, когда, отрицая единосущие и подобосущие, осуждает и неподобие. Тогда он мне ответил: «Христос не подобен Богу, но подобен Отцу». Это объяснение показалось мне еще темнее. Когда я снова спросил своего собеседника о его смысле, он мне ответил так: «Я утверждаю, что Христа можно мыслить неподобным Богу и подобным Отцу, поскольку Отец восхотел создать такую тварь, которая была бы подобна Ему по направлению воли. Христос подобен Отцу в том смысле, что Он есть Сын более воли, нежели Божества, и не подобен Он Богу в том смысле, что Он не Бог и рожден не от Бога, т. е. не из субстанции Бога». «Слыша эти слова,— прибавляет Иларий,— я оцепенел и не поверил» (Contr. Const. 14). Но на следующем заседании Собора, когда Акакий прочел вероопределение ано-

[1] Ex his, qui homoousion preadicabant aliqui nonnulla pie verbis praeferebant: quod ex Deo esset, id est de substantia Dei Filius, et semper fuisset. Contr. Const. 12.

меев и при одобрении всей группы разъяснил смысл осуждения неподобия, он убедился, что его собеседник развивал перед ним не свои личные взгляды, а мнение всей партии. На следующий день омиусиане осудили аномеев, в их числе Георгия Александрийского, Акакия, Евдоксия, Урания и др. Осужденные отправились к императору и, принятые им с честью, различными приписками укрепили свое положение. Со своей стороны торжествующая партия избрала десять делегатов для личного доклада императору о сделанных на Соборе постановлениях. Среди этих делегатов выдающееся положение занимали Василий Анкирский, Евстафий Севастийский, Сильван Тирский и Елевсий Кизический. Вместе с ними отправился в Константинополь и Иларий.

Доклад омиусианских епископов о «богохульстве» аномеев возмутил императора, и это очень их ободрило, как предвестие полного торжества. Но это впечатление было ошибочно, потому что у Констанция был свой план объединения всех партий при помощи такой общей формулы, которая, будучи совершенно бесцветной, каждой партией могла быть понимаема по-своему. Поэтому ему были несимпатичны все крайности, всякая настойчивая определенность, и он с равным негодованием относился как к никейцам, так и к аномеям. Он создал придворную партию омиев и всеми средствами государственного воздействия давал ей перевес. И после Селевкийского Собора, осудив аномеев, он не отступил от своего плана. Представители всех партий, разошедшихся на Селевкийском Соборе, были вызваны в Константинополь для состязания в присутствии императора, и руководящая роль на этом состязании оказалась в руках омиев во главе с Акакием. Под давлением императора аномеи вынуждены были сделать важные уступки, чтобы примкнуть к омиям. Чтобы свести принципиальность своей доктрины к личности, они осудили ее родоначальника и автора Аэция и этим создали видимость отречения и от самой доктрины. Кроме того, Евдоксий Антиохийский по настоянию омиусиан отрекся от лица своей партии от ее главного лозунга — «неподобный», как не содержащегося в Св. Писании. Но, добившись этого, омиусиане поставили себя в очень неловкое положение, так как логическая последовательность вынуждала и их по тем же основаниям отказаться от своего лозунга — ὁμοιούσιος, чего от них и потребовали. Но они отказались пойти на эту уступку, равносильную отречению от всей доктрины, и этим навлекли на себя гнев Констанция, как главные виновники церковного мира. Это, однако, не смутило вождей омиусианской партии. Если Селевкийский Собор завершился в Константинополе торжеством омийской партии, которой, таким образом, подчинялся весь Восток, то было еще неизвестно, что скажет по этому вопросу доселе непреклонный в исповедании никейской веры Запад. В Аримине заседал Собор, на котором должна была высказаться западная половина империи. И вопрос об унии партий не мог быть решен окончательно в Константинополе, пока оставались неизвестными определения Ариминского Собора. Всегдашняя верность Запада никейской вере, осуждение второй Сирмийской формулы западными епископами, надежды, возлагаемые на Запад Иларием, которыми, без сомнения, он делился с представителями партии большинства на Селевкийском Соборе,—все это ободряло омиусиан, возбуждало в них надежду на поддержку западных уполномоченных Ариминского Собора и заставляло с нетерпением ожидать их прибытия в Константинополь. Между тем, в Аримине произошло нечто неожиданное как для омиусиан, так и для самого Илария. Вследствие правительственного давления, обманов и вероломства главарей правительственной партии Урзакия и Валента, весь Запад во главе с известным борцом против арианства Осией Кордубским на Ариминском Соборе капитулировал перед арианством, подписав омийскую формулу, выработанную в Нике Фракийской. Для представления результатов Собора императору в Константинополь

прибыла делегация его, в составе которой находились Урзакий, Валент, Магдоний, Мегазий, Гаий, Иустин, Октат, Марциал, Сатурнин Арелатский и др. Можно себе представить разочарование и возмущение Илария и омиусиан, когда они узнали о принятии омийской формулы Западом и когда увидели, что легаты западного Собора находятся в общении с арианами и не вступают в общение с ними. Такой оборот дела представлялся им настолько невероятным, что они сначала объяснили его себе недоразумением и неосведомленностью западных и решили открыть им глаза на действительное соотношение сил на Востоке. Вожди омиусианской партии во главе с Сильваном Тирским обратились к делегатам Ариминского Собора с посланием, в котором сообщали им, что ариане, с которыми они вступили в общение, осуждены на Селевкийском Соборе более, чем ста епископами, что и в Константинополе они отреклись только от Аэция, но не от своей богохульной доктрины, и просили их не дать торжества ереси в пределах Церкви своим общением с нечестивыми. Прилагая при этом документы, изобличающие сущность учения аномеев, авторы послания просили ариминских делегатов как можно скорее сообщить обо всем происходящем на Запад. Но это обращение осталось безрезультатным: западные епископы не пошли по тому пути, который был им указан, а продолжали поддерживать общение с арианами (Op. Hist., Fr. X, 1). Без сомнения, и Иларий с своей стороны употребил все средства, чтобы побудить западных епископов, покинув ариан, войти в общение с омиусианами, столь твердо отстаивающими православное учение, и тем поддержать их в происходящей борьбе. Но и его настояния не имели успеха. Убедившись из поведения ариминских делегатов, что от них нельзя ожидать сообщений на Запад о происходящем в истинном освещении, омиусиане прибегли к посредничеству Илария. Они обратились к Иларию с просьбой переслать на Запад копию своего послания к ариминским легатам с приложением документов, которыми имелось в виду отклонить их от общения с аномеями, и послание к галльским епископам, в котором просили их порвать общение с ариминскими легатами, изменившими православию и вступившими в союз с арианами. Иларий не только исполнил эту просьбу и направил все эти документы на Запад, но и от себя присоединил воззвание к галльским епископам, в котором всецело поддерживал омиусиан. Он рекомендовал их как стойких защитников употребления в вероопределении термина οὐσία и сообщал, что некоторые из них пострадали за это и были отправлены в ссылку. С своей стороны он заявлял, что порвал общение с западными делегатами — Авксентием, Урзакием, Валентом, Гаием, Мегазием и Иустином и что никогда не будет иметь общения с теми, кто разделяет их заблуждения. Содержание послания Илария на Запад выясняется из определения Парижского Собора, состоявшегося по поводу этого послания (Op. Hist., Fr. XI, 1).

Когда происходили эти события, Иларий не понимал еще двоедушия и вероломства церковной политики Констанция, который, не выступая лично, предпочитал действовать чрез епископов, которых ему удавалось сделать своим орудием путем угроз или ласки. Ему казалось, что император, плохо разбирающийся в богословских вопросах, обманут придворными епископами-арианами, которые так часто прибегали ко лжи и обманам, и что, раскрыв ему глаза на происходящее и выяснив пред ним истинное учение о Сыне Божием, можно приобрести в его лице защитника никейской веры. Сделать попытку в этом направлении он взял на себя. Для её выполнения ему необходима была личная аудиенция у императора, и он обратился к нему с просьбою о ней. Текст этого обращения сохранился под именем Второй книги к Констанцию. Оно написано в почтительном тоне с соблюдением принятых форм придворного этикета (piissime imperator (Ad Const. L. II. 1), optime et piissime imperator (ibid. 4), piissime imperator... cum sis bonus

et religiosus (ibid. 1). Просьба об аудиенции мотивируется личным делом. Проситель — епископ, находящийся в ссылке, но состоящий в общении со всеми Церквами и епископами Галлии и чрез пресвитеров с своей собственной паствой. Он сослан не за какую-либо вину, а по происках партии, приславшей чрез ложных уполномоченных Собора ложный донос на него императору. У него имеются неопровержимые доказательства своей невиновности: свидетельство цезаря Юлиана и письма самого императора, из которых ясна ложность сделанного доноса. В настоящее время в столице находится сам исполнитель или виновник всего этого — Сатурнин. В присутствии последнего он готов доказать, что император им обманут, а цезарь Юлиан оскорблен. Если же на этой очной ставке обнаружится в деятельности просителя что-нибудь недостойное не только святости епископа, но и верности мирянина, то он не только не будет просить о том, чтобы по снисхождению было оставлено священство, но остаток дней до старости проведет на положении кающегося мирянина. При этом он всецело отдается на усмотрение императора, обещая говорить столько и таким образом, сколько и каким образом ему будет разрешено (Ad. Const., L. II, с. 1—2).

Но тотчас же он открывает и главную цель просимой аудиенции. Его тревожит опасность, в которой находится мир, и сознание ответственности за молчание, забота о надежде, жизни, бессмертии не столько его собственных, сколько императора и всех людей. Поэтому Иларий просит императора, который желал слышать от епископов изложение веры, но не слыхал его, услышать изъяснение веры от него (ib., с. 3—4). Епископы пишут бесчисленные вероопределения, потому что не хотят следовать той вере, которую приняли в крещении, которую клялись хранить (ib., с. 4—7). «Удивляясь блаженной и благочестивой воле императора», не желающей знать никакой другой веры, кроме содержащейся в Писании, он просит Констанция выслушать в присутствии Собора, препирающегося о вере, то немногое из евангельских писаний, что он, изгнанник и священник Иисуса Христа, имеет сказать словами Господа... Если император желает найти веру, то пусть выслушает ее не из новых бумажонок (chartulas), а из Божественных книг (ib., с. 8). Конечно, нет ни одного еретика, который не притворялся бы, что произносит богохульные речи по Писаниям, но все они приводят Писания без смысла Писания, ибо Писания состоят не в чтении, а в понимании. «Выслушай, прошу,— так заканчивает Иларий свою просьбу об аудиенции,— что написано о Христе, чтобы этим не проповедовалось то, что не написано. Приклони ухо твое к тому, что я намерен сказать от книг Св. Писания, воздвигни к Богу веру твою. Выслушай, что споспешествует вере, единству, вечности. Я буду говорить с уважением к твоему царству и вере только то, что полезно для примирения Востока и Запада, пред общественным сознанием, пред несогласным Собором, пред знаменитым спором» (ib., с. 10). К этому он прилагает и конспект того, что намерен подробно развить в своей речи. «Не что-либо соблазнительное или не содержащееся в Евангелии буду защищать, но Единого Истинного Бога и «Его же послал Иисуса Христа» (Ин. 17, 3), проповедовать Единого Бога Отца, из Которого все, и Единого Господа Иисуса Христа, чрез Которого все (1 Кор. 8, 6), рожденного из Бога, прежде времен вечных (2 Тим. 1, 9), Бога Слова, Который в начале был у Бога (Ин. 1, 1), Который есть образ Бога невидимого (Кол. 1, 15), в Котором обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2, 9), Который, будучи во образе Божием, уничижил Себя ради нашего спасения, принял образ раба по зачатии от Духа Святого от Девы Марии, послушлив был даже до смерти, смерти же крестной (Флп. 2, 6—8), и после Воскресения, седя на небесах (Еф. 1, 20), придет Судией живых и мертвых (Деян. 10, 42) и царем веков вечных. Ибо Он есть Единородный Бог (Ин. 1, 18) и Бог

истинный и Бог великий и выше всего Бог (Рим. 9, 5), и всяк язык исповесть, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Флп. 2, 11)» (ib., с. 11). Во всех омийских формулах, проводимых под давлением императора, отвергались термины οὐσία, ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος, как не библейские, и в самом вероизложении подчеркивалось, что они должны быть понимаемы по Писаниям. Иларию казалось, что император введен в заблуждение этими словами, под которыми скрывалось совсем не библейское учение, он верил в искренность желания императора выяснить для себя учение Писания и надеялся раскрыть пред ним обман, выяснив действительный смысл изречений Христа о Себе и апостолов о Нем.

Пока Иларий ожидал ответа на свою просьбу об аудиенции, в Константинополе путем угроз, обещаний, ласкательства, обманов и двоедушия подготовлялась уния Востока и Запада на основе ариминско-никской формулы. Пред Иларием все более прояснялась хитрая политика ариан, готовая завершиться их полным торжеством в Константинополе. Зная, что многие из западных были введены в заблуждение в Аримине ложным сообщением, что объединение с Востоком невозможно без устранения небиблейских терминов ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος, и не прозревали темного смысла согласительной формулы, Иларий берется за перо, чтобы разоблачить всё, имевшее место на соборах Селевкийском и Ариминском, и интриги заправил всего дела — Урзакия и Валента. Предназначая этот труд для западных читателей с целью побудить их отказаться от принятого в Аримине постановления, он пишет документальную историю арианства на Западе, начиная с Арелатского Собора. В предисловии к этому труду он говорит о его задаче следующими словами: «Представить на суд общественной совести тяжелое и сложное деяние, исполненное дьявольского коварства, ловко обделанное еретиками, принятое лживым и боязливым большинством, развивавшееся не в этих чужих местах, в которых оно теперь завершилось и в которых действуем мы,— деяние, давнее по времени, но представляющееся новым вследствие прикровенности, до сих пор не обращавшее на себя внимания, благодаря притворному замирению в делах, но в последнее время всплывшее наружу вследствие бессовестного лукавства в конец изолгавшихся людей» (Op. Hist., Fr. I, 4). Из введения видно, что Иларию известно участие в этом деле императора, но он не видит еще в нем главного виновника происшедшего, не прозревает еще во всей тонкости его хитрой политики, а потому намеренно не хочет касаться этого вопроса в своем сочинении (Praeter motto autem licet potissima regi sit referenda reverentia (omne enim a Deo regnum est) non tamen aequanimiter judicium ejus episcopalibus arbitriis admitti: quia caesaris caiisari, Deo autem reddenda quae Deo sunt. Taceo imperatoris sublata causae cognitione judicium. Non queror extorqueri de absente sententiam) и упоминает в приведенных словах только о вмешательстве Констанция в дело Афанасия (ib., Fr. I, 5).

Пока Иларий работал над своим сочинением против Урзакия и Валента, в Константинополе произошли решительные события, и дело, так хорошо рассчитанное и планомерно подготовлявшееся, было доведено до конца. Под давлением императора в ночь под 1 января 360 г. в Константинополе была принята ариминско-никская омийская формула и подписана делегатами Селевкийского и Ариминского соборов. Омиусианские депутаты, на которых Иларий возлагал столько надежд, малодушно отказались от своего лозунга «подобный по существу» и приняли омийскую формулу. Тем не менее их вожди были отправлены в ссылку, а на их кафедры назначены арианские епископы. По свидетельству Филосторгия, удаляясь в ссылку, они взяли, однако, назад свои подписи и снова смогли проповедовать подобосущие (Philost. H. S. L. V, с. 1). Таким немногочисленным партиям как Селевкийского, так и Аримин-

ского Соборов было дано торжество над огромным большинством того и другого Собора (Pauci plurium dominati sunt. Contr. Const. 15).

Одновременно с этим Иларий получил ответ и на свое ходатайство об аудиенции. Хотя в Константинополе он и не мог выступать официально, однако его частная деятельность, его влияние на омиусиан, усиливающее их противодействие, его сношения с западными, направленные к разрушению планов арианского правительства, не остались незамеченными для заправил всего дела. Вероятно, по их настояниям ему не только было отказано в аудиенции и публичном выяснении того, как следует мыслить о Сыне Божием по Писаниям, но было приказано выехать обратно в Галлию, как «сеятелю раздора и возмутителю Востока» (Sulp. Sev. II, 45. M., XX, col. 155). Таким образом, ему дано было личное удовлетворение, но в том, что составляло главную цель ходатайства об аудиенции, отказано.

Из происшедшего Иларий убедился, что главным виновником торжества арианства, которое само по себе было бессильно по своей относительной малочисленности и противоречию с церковной традицией и Писанием, является император. Охваченный благородным негодованием, он решился разоблачить хитрую и лживую политику Констанция в резком памфлете, направленном против него, сказать в нем всё, от чего до сих пор он воздерживался. Под впечатлением происшедшего он составил сочинение «Contra Constantiam imperatorem». Оно обращено не к Констанцию, а к «братьям», т. е. галльским епископам, и касается только насилий Констанция в церковных делах (Contr. Const. 11). Но по резкости выражений оно легко могло послужить основанием для привлечения автора к судебной ответственности по обвинению в оскорблении Величества со всеми вытекающими из него последствиями. Вероятно, потому в перечне сочинений Илария Иероним и прибавляет, что «Contr. Const.» было издано по смерти императора, но это не согласуется с датою сочинения, находящейся в нем самом. Иларий говорит, что пишет его на пятом году после изгнания Евсевия, Люцифера, Дионисия, последовавшего после Медиоланского Собора в 355 г., значит — в 360 г., за год до смерти Констанция. Быть может, оно было написано уже на пути в Галлию и издано на родине. «Время говорить,— так начинает Иларий свою книгу против Констанция,— потому что прошло время молчать. Да ожидается Христос, потому что обладает антихрист. Да вопиют пастыри, потому что бегут наемники. Положим души за овец, потому что вошли воры и свирепый лев ходит вокруг». «Станем пред судьями и властями за имя Христа, ибо блажен претерпевый до конца. Не убоимся того, кто может убить тело, а душу не может, а убоимся того, кто может и тело и душу погубить в геенне (Мф. 10, 28). Не будем заботиться о себе, ибо и волосы головы нашей сочтены» (ib., с. 30). «Умрем со Христом, чтобы со Христом царствовать» (Contr. Const. 1). Сказав далее о том, что в ссылке он, хотя и решился не отступать от истинного учения, однако пренебрегал случаями, которые позволяли надеяться на достойное примирение, не злословил властей и не писал против ариан так, как они того заслуживают, Иларий выражает уверенность, что и настоящее его выступление не будет объяснено чувством его личной обиды. Для того, чтобы теперь говорить, у него нет другой причины, кроме Христа, ради Которого до сих пор он считал себя обязанным молчать, а теперь считает себя обязанным не молчать (ib., с. 2—3). Как бы желал он свидетельствовать о Боге и Единородном Сыне Его во времена Нерона или Декия! «Ибо против совершенных врагов Твоих для меня была бы блаженной борьба, ибо не оставалось бы сомнения в том, что они — гонители, принуждающие к отречению пытками, железом и огнем, и за свидетельство о Тебе нам не угрожало бы ничего кроме смерти. Но теперь мы боремся с гонителем ленивым против врага ласкающего, против Констанция антихриста,

который не сечет спины, а поглаживает чрево, не лишает жизни, но одаряет к смерти, не бросает в тюрьмы для свободы, но воздает почести во дворце для порабощения, не подвергает истязаниям боли, но зажимает сердце, не отсекает мечом голову, но душу убивает золотом, не угрожает открыто огнем, но тайно возжигает геенну, не требует, чтобы избежать поражения, но льстит, чтобы обладать. Исповедует Христа, чтобы отрицать; заботится о единении, чтобы не было мира, подавляет ереси, чтобы не было христиан; почитает священников, чтобы не было епископов; строит кровли церквей, чтобы расстроить веру. Тебя, Боже, обожает на словах и в устах и употребляет все средства, чтобы не веровали в Тебя, как Отца» (ib., с. 5). Гонение Констанция хуже преследований Нерона и Декия. «Провозглашу тебе, Констанций, что́ я сказал бы Нерону, что́ от меня услышали бы Декий и Максимилиан: ты борешься против Бога, свирепствуешь против Церкви, преследуешь святых, ненавидишь проповедников Христа, уничтожаешь благочестие, ты тиран не в человеческих делах, а в Божественных. Вот тебе от меня то, в чем у тебя общее с ними, а теперь выслушай, что́ свойственно тебе. Представляешься христианином, а ты новый враг Христа; ты предшественник антихриста и исполнитель его тайных замыслов. Ты пишешь символы, а живешь против символа... Ты заключаешь священников в тюрьмы, выдвигаешь свои войска для устрашения Церкви. Ты стесняешь соборы, ты склоняешь к нечестию веру западных. Заперев их в одном городе (Аримине), ты устрашаешь их угрозами, ослабляешь голодом, удручаешь холодом, развращаешь лестью. Ты искусно поддерживаешь раздоры среди восточных, склоняешь лаской, подкупаешь благодеяниями...» (ib., с. 7). Открытое гонение последних дало Церкви мучеников, мощи которых исцеляют болезни, устрашают демонов. Падшие во время гонения могут иметь оправдание для себя в слабости, которая не могла противостоять мукам. «Ты же,— обращается Иларий к Констанцию,— преступнейший из смертных, все зло гонения соразмеряешь так, чтобы и во грехе лишить извинения и в исповедании мученичества. Отец твой, этот изобретатель человеческих смертей, научил тебя настаивать на своем без видимого упорства, поражать без меча, преследовать без огласки, убивать, не навлекая на себя подозрения, лгать, скрывая ложь, исповедовать веру без убеждения, ласкать без искренней расположенности, добиваться своего, не обнаруживая своих желаний» (ib., с. 8). Это — волк в овечьей шкуре. «Ты встречаешь священников иноземцев, которыми Христос был предан, преклоняешь голову для благословения, чтобы попирать веру; удостаиваешь трапезы, от которой Иуда вышел для предательства; отменяешь поголовную подать, которую уплатил Христос, чтобы не было соблазна; освобождаешь, цезарь, от оброка, чтобы побудить христиан к отступничеству; облегчаешь свое, чтобы было потеряно Божие. Таковы-то твои деяния, лживая овца!» (ib., с. 10). Затем Иларий переходит к перечислению деяний этого хищного волка, рассказывая о насилиях, чинимых его чиновниками в Александрии, Трире, Милане, Риме, Тулузе (ib., с. 11), и излагает историю Селевкийского Собора, завершившегося благодаря императору торжеством меньшинства над большинством, и выясняет роль Констанция в этом деле (ib., с. 12—15). «Констанций под угрозою ссылки вынудил у епископов подписи под своим богохульным определением. Он хвалится своею победой над восточными, потому что подчинил своей воле десять легатов и устрашал народ чрез префектов, а епископов чрез дворцовых чиновников, по всем провинциям Востока утверждает епископов-еретиков, зарекомендовавших себя общением с еретиками. Употребляет все усилия, чтобы всю вселенную, за которую пострадал Христос, подарить диаволу» (ib., с. 15).

Сочинение это, начатое в Константинополе, было закончено, может быть, уже на пути в Галлию и там издано.

Возвращение Илария в Галлию относится на конец 360 г. или начало 361 г., потому что Иероним в своей «Хронике», Сульпиций Север и Фортунат согласно свидетельствуют, что Иларий был возвращен в Галлию еще при жизни Констанция, умершего в 361 году (Sulp. Sev. II, 45, Fortunat. L. I, 8).

В то время, когда в Константинополе развертывались эти заключительные события Селевкийско-ариминской истории, галльский епископат оказал полную поддержку омиусианам. Как только были получены в Галлии письма омиусианских делегатов Селевкийского Собора, которые они просили Илария переслать западным епископам, и его собственное послание, епископы этой страны собрались на Собор в Париже (360 г.) и вынесли те самые постановления, о которых просили омиусиане, и уже оповестили их посланием, которое сохранилось в числе документов, вошедших в состав сочинений Илария против Урзакия и Валента (Op. Hist., Fr. XI).

Из послания этого, адресованного «возлюбленнейшим и блаженнейшим сосвященникам, всем восточным епископам, по всем провинциям пребывающим во Христе», видно, что постановления Собора состоялись на основании: 1) писем омиусиан, направленных в Галлию чрез Илария (Fr. XI, 1), и 2) послания самого Илария (Fr. XI, 4). Узнав из писем восточных о том, как весь христианский мир, разделенный на два собора, был обманут в той и другой части, отцы Парижского Собора заявляют, что на Аримино-Никском Соборе они отказались от употребления термина οὐσία только потому, что их уверили, будто бы восточные ставят это необходимым условием единения с Западом. Но теперь, осведомленные об этом обмане, они отказываются от Ариминского постановления и твердо хранят ὁμοούσιος, введенный восточными против «ариминитов» (Fr. I, 1). Далее, в полном соответствии с советами Илария, изложенными в «Liber de Synodis» и, может быть, повторенными им в его сопроводительном послании, они точнее определяют смысл, в каком употребляют это выражение. «Речение ὁμοούσιος мы приняли для обозначения истинного и подлинного рождения Единородного Бога из Бога Отца, отвергая отождествление (unionem) по богохульному учению Савеллия и не признавая Сына некоторой частью Отца». Они исповедуют Сына как Единого по существу, или субстанции, с Богом, чтобы Он не признавался тварью, или усыновленным, или Сыном только по имени. Признавая же Сына Богом от Бога, Силою от Силы, Светом от Света, они охотно признают и Его подобие Отцу, но такое, какое достойно Отца, подобие истинного Бога истинному Богу (Fr. XI, 2). Далее отцы Парижского Собора сообщают восточным, что они присоединяются к ним и Иларию и признают Авксентия, Урзакия, Валента, Гаия, Мегазия и Иустина отлученными, отказываются от общения с теми епископами, которые заняли кафедры изгнанных после Константинопольского Собора, и отлучают тех из галльских епископов, которые откажутся принять изложенные постановления Собора (Fr. XI, 4).

Из приведенного документа ясно, каким влиянием пользовался Иларий на Западе и как близок был к осуществлению его план восстановления общения Запада с омиусианами Востока. На Парижском Соборе галльские епископы с своей стороны сделали всё для восстановления общения с православными Востока, что́ советовал им Иларий.

Еще будучи в Галлии, Иларий предвидел надвигающуюся угрозу арианства (Contr. Const. 2). При первых попытках Констанция водворить его на Западе чрез посредство Соборов Арелатского и Медиоланского Иларий выступил с актом отлучения против епископов, позволивших сделать из себя орудие гражданской власти. Сосланный за это на Восток, он не переставал служить делу своей жизни и в изгнании. Его характер, преданность идее, его деятельность на чужбине уже сами по себе внушают предположение, что, возвратившись на родину,

он не остался равнодушным зрителем борьбы за утверждение никейской веры против попыток распространения арианства. Его авторитет инициатора этой борьбы, литературные силы, отданные на служение церковной истине, знание Востока, личные связи с восточными епископами, труды по воссоединению Востока и Запада, благородство характера и безупречность жизни, ореол исповедника — все это создавало для него могучее влияние на западный епископат. И он действительно использовал свой авторитет и влияние на многочисленных Соборах, созывавшихся после его возвращения в Галлию, для того, чтобы залечить раны Церкви, нанесенные ей Ариминским Собором. О его влиянии на этих Соборах свидетельствуют Иероним и Сульпиций Север. В своей «Хронике» под 360 г. Иероним говорит, что «Галлия благодаря Иларию осуждает обманы ариминского вероломства». О том же говорит и Сульпиций Север, прибавляя к этому ту подробность, что на многочисленных Соборах в Галлии Иларий провел постановление, по которому епископы, принявшие ариминскую формулу, отлучались, но принимались в общение, если отрекались от нее и возвращались к исповеданию никейской веры, без всяких дисциплинарных взысканий. В этом проявился обычный такт Илария и снисходительность к падшим по недоразумению и слабости, если они подавали надежду на обращение к истинной вере, так сильно отличавшие его от фанатической нетерпимости Люцифера Калабрийского (Sulp. Sev. II, 45). Из Соборов, на которых так много действовал Иларий в интересах восстановления Православия в Галлии, Сульпиций Север сообщает некоторые подробности о Соборе Битеррийском, который происходил, вероятно, в 361 г., уже после смерти Констанция, и нанес решительный удар арианству в Галлии. На этом Соборе был осужден и низложен один из главных вождей ариан — митрополит Галлии, Арелатский епископ Сатурнин, по происках которого Иларий был сослан во Фригию. Эта кара постигла его не только за ересь, но и за другие ужасные преступления, в которых он был уличен и в числе которых, вероятно, значился и ложный донос на Илария. Вместе с ним был низложен Потерий Петрокордский (a Petrocordiis). Столь же преступный и упорный, как Сатурнин, он не пожелал отречься от ариминской формулы. Прочие, отказавшиеся от нее, были приняты в общение. Собор нужно относить датою ко времени вступления на престол Юлиана, потому что при жизни Констанция Собор не мог бы удалить с кафедры Сатурнина, пользовавшегося могучей поддержкой императора (Sulp. Sev., ib.).

Борьбу с арианством Иларий вел и за пределами Галлии. Миланскую кафедру занимал арианин Авксентий, уже отлученный в Галлии на Парижском Соборе. Но, избегая слишком определенных выступлений, он пользовался расположением и поддержкой императора Валентиниана. Иларий решился разоблачить Авксентия в глазах императора и разъяснить ему, что Миланский епископ иначе верует, чем царь. Подвигнутый этим Валентиниан назначил публичное состязание между Иларием и Авксентием при участии двух императорских чиновников и 10 епископов, в числе которых находился и Евсевий Верчелльский. На диспуте Авксентий вынужден был исповедовать Христа истинным Богом, Единым по Божеству и субстанции с Богом Отцом. Не удовлетворясь этим, Иларий потребовал от него письменного изложения веры. По обычаю ариан, Авксентий попытался отделаться двусмысленной формулой: «Christum notum ex Patre Deum Verum Filium ex vero Deo Patre» (Contr. Auxen., f. 14), в которой Verum можно относить и к Deum и к Filium. Иларий выяснил двусмысленность и вероломство этой формулы, но император признал ее достаточной и приказал Илария удалиться из Милана. Тогда Иларий решился обратиться к епископам в особом сочинении «Contra arianos vel Auxentium Mediolanensem», в котором выясняет скрытый смысл вероизложения Авксентия и

призывает православных епископов не поддаваться влиянию императорского двора, поддерживающего еретика. Но старания Илария освободить епископскую кафедру императорской резиденции от арианина, чтобы заместить ее сторонником никейской веры, не увенчались успехом. Авксентий оставался на своей кафедре до смерти (в 374 г.).

О деятельности Илария по возвращении его из Милана к пастве не сохранилось никаких известий. Но из его сочинения «Tractatus super Psalmos», составленного по возвращении из изгнания, можно заключить, что последние годы его пастырского служения были посвящены заботам о просвещении паствы, так как это сочинение представляет собой ряд бесед на псалмы с преобладающим нравственно-назидательным содержанием.

Свои досуги Иларий посвящал переписыванию документов, относящихся к истории арианства на Западе, с целью составить на основании их связную историю вторжения арианства на Запад и борьбы с ним. Кроме того, он занимался переписыванием Священного Писания, вероятно, для личного употребления. Так, Перпетуй, еп. Турский, по завещанию от 474 г. оставил Евфронию, еп. Августодунскому, Евангелие, «переписанное Иларием, некогда Пиктавийским священником» (Spicil., t. V, p. 106).

По сообщению Иеронима, Иларий скончался в Пиктавии в царствование Валентиниана и Валента (De viris illustribus, c. 190), т. е. не позднее сентября 367 г.— времени воцарения Грациана. Сульпиций Север относит кончину Илария к шестому году по его возвращении в отечество (Sulp. Sev. Hist. II, 45), т. е. к 366 г.

СОЧИНЕНИЯ ИЛАРИЯ

В связи с биографией Илария были упомянуты почти все сочинения Илария, и содержание некоторых, в особенности характеризующих личность Илария, было изложено. В видах удобства обозрения их, сделаем, однако, их перечень, разделив его на группы по содержанию и дополнив сведения о них данными библиографического характера, не нашедшими себе места в биографии. Все сочинения Илария распадаются на пять групп: догматические, историко-полемические, экзегетические, письма и гимны.

1. Догматические сочинения

Первая группа представлена одним сочинением, но самым важным для выяснения воззрений автора. В настоящее время это сочинение известно под заглавием «De Trinitate libri duodecim» (Mign. Ser. lat., t. X, 25—472). Заглавие это не происходит от автора. Ему не соответствует и содержание труда, в котором, хотя и содержится тончное исповедание, но о Духе Святом говорится очень мало. И древние свидетельства об этом сочинении не называют его под этим заглавием. Иероним говорит, что Иларием составлено 12 книг против ариан (De vir. illustr., 100). Это вполне соответствует содержанию «De Trinitate», но не могло быть заглавием, данным ему самим автором, потому что Иларий избегает в нем называть еретиков, против которых пишет, по имени. Во всем обширном труде только дважды упоминается Арий и однажды ариминиты. Поэтому невероятно, чтобы он в заглавии поместил это название. Другие древние источники упоминают об этом сочинении под заглавием «De Fide» (Rufini Histor. I, 31, Cassion. De incarn. 2. VII, c. 24 и др.). Это заглавие и происходит от автора. Под верой, раскрытию и защите которой посвящен весь труд, разумеется вера в Божество Иисуса Христа, вера по преимуществу, основной догмат христианства. Обширный труд Илария направлен главным образом против ариан, но часто противопоставляется и савеллианству, как

заблуждению, противоположному арианству, и касается иногда и других ересей (Маркелла, Фотина и др.). Арианство опровергается в его древней, так сказать, классической форме. Учение аномеев, которые в годы ссылки Илария на Восток только выступали на арену борьбы, было еще вне кругозора автора. С ним он познакомился в самых общих чертах только на Селевкийском Соборе в 359 г. (Contr. Const., с. 13—14), когда «De Trinitate» было уже закончено. Свою полемику он связывает с арианским вероизложением, содержащимся в письме Ария из Никомидии к Александру Александрийскому, которое дважды приводит in extenso (De Trinitate. L. IV, 12—13 и L. VI, 5—6). Но хотя в своем труде автор задается целью дать всестороннее опровержение «новой ереси», как он называет арианство (De Trin. VII, 3. 6, XII, 17), однако он только в последних книгах содержит прямую полемику против арианских тезисов, а в общем является положительным раскрытием кафолического учения о Божестве Христа. Сочинение написано в изгнании, как об этом свидетельствует и сам Иларий (De Trin. IX, 4), следовательно, в 356—359 гг. Такое обширное сочинение не могло быть окончено быстро и, вероятно, растянулось на все время пребывания автора на Востоке. Сам он указывает, что между изданием первых трех книг и четвертой был известный перерыв (De Trin. IV, 1).

Общее содержание и план сочинения таковы. В первой книге, служащей введением ко всему труду, выясняются высота христианского учения о Триедином Боге, соответствие этого учения глубоким запросам человеческого духа, ограниченность человеческого познания и излагается план всего исследования. Вторая книга, исходя из крещальной формулы, раскрывает таинство Божественного рождения. Третья, исходя из слов «Аз во Отце и Отец во Мне» (Ин. 10, 38), доказывает единство Сына и Отца по существу. В четвертой из целого ряда ветхозаветных и немногих новозаветных текстов доказывается бытие Второй Ипостаси, а в пятой — Божество этой последней. В шестой доказывается истинное Божество Сына Божия из свидетельства о Нем Отца, из Его свидетельства о Самом Себе, из свидетельства апостолов, Марфы, слепорожденного, демонов, иудеев и, наконец, язычников, а в седьмой — равенство Сына с Отцом в имени, природе, власти, славе. Восьмая посвящена доказательству единства Бога при различии Лиц. В следующих трех книгах содержится православное истолкование тех текстов, которыми пользовались ариане для доказательства низшей природы Сына: в девятой — «Никтоже благ, токмо един Бог» (Лк. 18, 19), «Се есть живот вечный...» (Ин. 17, 3), «Не может Сын о Себе творити ничесоже» (Ин. 5, 19), «Отец болий Мене есть» (Ин. 14, 28) и «О дне же том и о часе...» (Мф. 24, 36); в десятой — гефсиманское борение и крестные страдания; в одиннадцатой — «Восхожу ко Отцу Моему...» (Ин. 20, 17), «И Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая» (1 Кор. 15, 28); двенадцатая выясняет идею вечного рождения, насколько она доступна пониманию человека.

2. Историко-полемические сочинения

Посвятив всю жизнь свою борьбе с арианством, Иларий часто пользовался историческими событиями своего времени, чтобы в связи с ними выступать на защиту церковной веры, а также историей как Православия, так и арианства для той же цели. Таким образом, подобно Афанасию Великому, им составлен целый ряд сочинений историко-полемического содержания. Сюда относятся:

а) Ad Constantium Augustum liber prima (Migne, S. L., X, 557—564). Это обращение к императору Констанцию написано по поводу вторжения варваров в Галлию в 355 г., для борьбы с которыми в конце этого года был провозглашен цезарем Юлиан и послан в Галлию. Тяжелое положение страны возбуждало в императоре опасение за целость

провинции и верность галлов империи. Подозрительность императора раздражалась тайными внушениями людей, способных пользоваться такими обстоятельствами, чтобы сводить счеты со своими врагами (с. 2). Иларий по этому поводу обратился к императору с посланием, в котором уверял его в спокойствии и верности провинции и указывал ему на вторжение арианства и поддержку его местными гражданскими властями, как более опасную угрозу благам вечным. Полнее содержание книги уже приведено в биографии. Сочинение написано после Арелатского и Миланского соборов, потому что упоминает об изгнаниях православных епископов (353 и 355 гг.), но ранее ссылки Илария, так как оно послано из Галлии и не упоминает об изгнании самого Илария. Таким образом, оно относится к концу 355 или началу 356 года. Текст послания дошел до нас в испорченном виде: в нем есть или пробелы (например, в § 8 автор, коснувшись никейской веры, говорит, что упоминал о ней выше, а этого упоминания в предшествующих параграфах сохранившегося текста нет) или добавления (начиная с пятого параграфа, прекращается личное обращение к императору, и изложение принимает безличный характер).

b) Liber de Synodis seu de Fide orientalium (Migne S. L., X, 479—546). О поводе к составлению этого сочинения, о его содержании и задачах было сказано в биографии. Сочинение это, вероятно, не получило определенного заглавия от автора, а было подписано просто как epistola. Под этим названием оно цитируется Факундом Гермианским (Lib. X, c. 6), но Иероним, перечисляя сочинения Илария, называет его «De Synodis». Может быть, это заглавие им и дано этому сочинению, экземпляр которого он собственноручно переписал для себя в Трире (Hieronym. Epist. VI ad Florentiam. De viris illustr.). Это заглавие принято давать этому сочинению и в настоящее время. При этом к нему для более точного обозначения содержания прибавляется Sen de Fide Orientalium. Время его составления определяется следующими данными: 1) сам Иларий говорит в нем, что он уже полных три года пробыл в ссылке (De Synod. 2); 2) он упоминает о предполагаемых соборах в Анкире и в Аримине. Известно, что первоначально предполагался только один Собор в Никомидии. Но это намерение было оставлено императором после разрушения Никомидии 24 августа 358 г., и у него возник план созыва двух параллельных Соборов для Востока и для Запада, причем сначала местом восточного Собора предполагалась Анкира и только уже позднее остановились на Соборе в Селевкии. Значит, «De Synodis» было написано после разрушения Никомидии (24 августа 358 г.) и ранее назначения местом Собора Селевкии, т. е. в конце 358 или в начале 359 г.

Послание Илария к галльским епископам «De Synodis», написанное в мягком и примирительном тоне, было принято отрицательно известным западным фанатиком Люцифером Калабрийским. Не известно, в какой форме вылилось его негодование: в форме ли словесного порицания, которое было доведено до сведения Илария, в форме ли письма к нему или в виде особого сочинения. Но сохранились краткие замечания, которыми Иларий ответил на этот протест своего собрата по служению и изгнанию, к которому он относился с искренним уважением. Это — «Apologetica ad reprehensores libri de Synodis responsa». В одних рукописях «De Synodis» они находятся в самом тексте в виде вставок, в других — на полях против соответствующих мест, в третьих — отчасти в тексте, отчасти на полях, в четвертых совсем отсутствуют. О литературном характере этих ответов существует двоякое мнение. Одни полагают, что Иларий написал отдельное сочинение в оправдание и защиту своего «De Synodis», утраченное в настоящее время, из которого еще в древности были сделаны краткие извлечения и вставлены в те места «De Synodis», к которым они относятся. Но это

мнение опровергается тем, что никто из древних писателей не упоминает о таком апологетическом труде Илария и не приводит из него выдержек. По другому мнению, которое представляется более вероятным, сам Иларий ответил на обвинения Люцифера лишь этими краткими примечаниями к тексту «De Synodis» и, может быть, только в одном экземпляре, предназначенном для самого Люцифера. Эти примечания собраны и напечатаны отдельно у Миня (S. L., X, col. 545—548).

c) Liber adversus Valentem et Ursaciem, historiam Ariminensis et Seleuciensis Synodi continens, в настоящее время цитируемая под заглавием «Opus historicum». Под приведенным первым заглавием это сочинение Илария помещает в списке его произведений Иероним (De vir. illustrib., 100). Об этом сочинении упоминает и Руфин, не приводя его заглавия, но характеризуя его содержание и цель. Он говорит, что эту «книжку» Иларий написал для вразумления западных епископов, подписавших вероломную формулу Ариминского Собора (De Adulter. libr. Orig.). Таким образом этот труд Илария представляет собою связное сочинение (liber, по Иерониму), небольшое по размерам (libellus, по Руфину), содержащее в себе историю Селевкийского и Ариминского соборов и призыв к отречению от принятой в Аримине формулы. К сожалению, это важное в церковно-историческом отношении сочинение сохранилось в нескольких рукописях в виде фрагментов, из которых один носит на себе заглавие: «Incipit liber S. Hilarii Pictaviensis provincii Aquitaniae, in quo sunt omnia, quae ostendunt vel quomodo, quibus nam causis, quibus insantibus sub imperatore Constantio factum est Ariminense consilium contra... nicaeni tractatus» (Fr. I по новому счету), другой заканчивается припиской «explicit S. Hilarii liber ex opere historico» (Fr. X по новому счету). Первый фрагмент содержит общее введение Илария ко всему сочинению с указанием обстоятельств его составления и задач. Все прочие фрагменты содержат различные документы, относящиеся к истории арианства на Западе: одни — с более или менее краткими комментариями составителя, другие — без всяких комментариев. Фрагменты эти в рукописях располагаются без видимого порядка. Но в них различают две группы: первое место занимают фрагменты, не носящие на себе никаких обозначений, указывающих на автора и сочинения, откуда они извлечены; второе место занимают фрагменты, из которых первый носит на себе приведенное выше заглавие «incipit», а последний — заключение «explicit». В печатных изданиях все эти фрагменты подобраны в хронологическом порядке, не соответствующем их порядку в манускриптах. Но в научной литературе отдельно рассматриваются фрагменты первой и второй групп рукописного порядка. Большинство ученых признают принадлежность Илария второй группы. Это фрагменты: I, II, IV, XII, XIV, XV, VI и X — по порядку печатных изданий. Что же касается первой группы фрагментов манускриптов, или фрагментов XI, XIII, III, VIII, IX, V и VII, то они без критики тоже приписываются труду Илария.

Останавливаясь на второй группе фрагментов, нельзя признать их принадлежность труду Илария на том только основании, что первый носит на себе надписание этого труда, а последний заканчивается заключительной формулой «explicit». Этого основания было бы достаточно, если бы можно было быть уверенным в том, что переписчик древнейшей рукописи, с которой списывались позднейшие, имел пред собою сочинение Илария в полном и неповрежденном виде и самостоятельно делал из него выборки. Но возможно, что он имел пред собою просто какой-нибудь сборник отрывков, относящихся к истории арианства на Западе, которые были извлечены не только из «Исторического труда» Илария, но и из других каких-нибудь источников. Тогда несомненно принадлежащими этому труду нужно признать только два фрагмента:

I, начинающийся «incipit», и X, заканчивающийся «explicit». О принадлежности же остальных можно судить только уже на основании внутренних признаков.

Принадлежность I фрагмента «Историческому труду» Илария несомненна. Он представляет собою введение ко всему сочинению. В нем обозначены его предмет и задача, состоящая в том, чтобы разоблачить «тяжелое и сложное деяние» еретиков, развившееся не в тех местах, где пишет автор, но там закончившееся, и чтобы по поводу изложенного обратиться к читателям с полезным увещанием. «Сложное деяние», о котором намерен говорить автор, есть издавна подготовлявшаяся и заканчивающаяся теперь аримннская уния. Это вполне соответствует показанию Руфина о содержании «книжки» Илария. Из этого введения устанавливается и дата сочинения. Автор говорит в нем о себе как об изганнике, находящемся вдали от тех мест, где дело это подготовлялось, и там, где оно завершилось, в чем с полным основанием видят указание на пребывание Илария в Константинополе в 359 г. Обращает на себя внимание и почтительный тон, в котором он упоминает о Констанции. Хотя видно, что ему известно вмешательство императора в дело о церковной унии, но он намеренно не касается этого вопроса (п. 5). Очевидно, это введение написано до того решительного момента, который переполнил чашу терпения и сдержанности и побудил Илария выступить с памфлетом против Констанция, т. е. ранее 1 января 360 г., когда было окончательно сломлено противодействие омиусиан, подписавших аримино-никскую формулу соглашения.

X фрагмент, заканчивающийся формулой «explicit», представлял собою заключение всего сочинения. Он содержит в себе письмо омиусианских депутатов в Константинополе, посланное ими легатам Аримннского Собора, после того, как выяснилось, что они находятся в общении с арианами и избегают общения с представителями омиусианской группы Селевкийского Собора, и комментарий к нему Илария. В этом комментарии, разъяснив предательскую двусмысленность Никской формулы (п. 3), Иларий обращается к западным епископам с пламенным призывом отказаться от этой формулы (п. 2, 4). Это воззвание можно признать естественным заключением сочинения, которое, по свидетельству Руфина, было написано для вразумления западного епископата, принявшего аримнискую формулу. Если же фрагмент X является заключением всего сочинения, то это служит новым основанием отнести его ко времени, предшествующему 1 января 360 г., т. е. к концу 359 г.

Этот вывод о времени составления «Исторического труда» Илария служит точкой отправления для выяснения принадлежности к этому труду прочих фрагментов, так как им исключаются все фрагменты, содержащие в себе документы, которые относятся к событиям, происшедшим после 359 г.

Другим основанием служит анализ замечаний автора к документам, предшествующим 360 году. К труду Илария можно относить только те фрагменты, в которых комментарии автора соответствуют времени и воззрениям Илария.

Исходя из этих двух принципов, можно признать принадлежащим к «Историческому труду» Илария II фрагмент, содержащий в себе документы, относящиеся к Сардикийскому Собору 343 г., оправдавшему Афанасия, и комментарии к ним. Хотя во введении к своему труду Иларий обещает начать его повествованием об Арелатском Соборе (Fr. I, 6), однако, заговорив об этом Соборе, на котором вопрос шел о пересмотре решений Сардикийского Собора, Иларию было естественно обратиться к исходной точке дела об Афанасии и Собору Сардикийскому, чтобы показать, насколько были неосновательны на нем обвинения, выставленные против Афанасия, и насколько неосновательны

были позднейшие домогательства ариан, стремившихся добиться осуждения Афанасия с целью косвенно посредством этого набросить тень на никейскую веру и вывести из строя главного борца за Никейский Символ. Все это и составляет содержание II фрагмента.

Этим исключаются фрагменты XII, XIV, XV. Остающиеся фрагменты — II, IV и VI — не выходят за пределы даты «Исторического труда», поэтому могли входить в его состав. Но вопрос о том, действительно ли это было так, может быть решен только на основании внутреннего их анализа. В этих фрагментах, кроме документов, содержатся и комментарии автора того труда, из которого они извлечены. На основании анализа этих комментариев выясняется их соответствие времени и воззрениям Илария, а также целям и задачам его «Исторического труда». Таким путем приходят к признанию их принадлежности Иларию, хотя нельзя сказать, чтобы против этого признания не раздавались с разных сторон скептические голоса.

Что касается первой группы фрагментов (XI, XIII, III, VIII, IX, V, VII), то хронологически исключается фрагмент XIII, (письмо папы Либерия к императору Констанцию от 363 г.), а также фрагмент XI (определения Парижского Собора 360 г.). Остальные не выходят из хронологических рамок сочинения Илария, поэтому могли входить в его состав, в особенности это надо сказать о фрагментах VII, VIII, IX, относящихся к истории Ариминского Собора, составлявшей основную часть содержания «Исторического труда» (см. подробный трактат об «Историческом труде» Илария и о принадлежности ему сохранившихся фрагментов — Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1918. Приложение II, 7—78).

d) Liber contra Constantiam imperatorem (M., X, 577—606) представляет собою резкий обличительный памфлет против Констанция, написанный Иларием в 360 г., после того, как вполне обнаружилась хитрая и коварная политика императора, завершившаяся принятием на Константинопольском Соборе 360 г. омийской формулы Ариминского Собора. Обстоятельства, при которых написано это сочинение, и его содержание изложены в биографии Илария.

e) Contra Arianos ad Auxentium Mediolanensem (M., X, 609—618). Повод к составлению этого сочинения и его содержание изложены в биографии. Принадлежность этого сочинения Иларию не подлежит сомнению, так как оно упоминается Иеронимом в списке произведений Илария (De vir. illustr., 100). Время составления определяется вероизложением Авксентия, полностью приведенным в книге Илария (13—15), в котором Авксентий говорит о личной жизни Илария и Евсевия десять лет тому назад. Так как осуждение Илария и Евсевия падает на 355 г., то диспут Илария с Авксентием нужно отнести к 365 г., а составление книги против Авксентия — к концу этого года или к началу 366 г.

3. Экзегетические сочинения Илария

Иларий был одним из первых латинских писателей, отдавших свои силы составлению комментариев на Св. Писание. Ранее Илария экзегетические опыты на латинском языке принадлежат только трем авторам: Викторину, еп. Петавианскому, Ретицию, еп. Августодунскому, и Фортунациану Аквилейскому.

a) In evangelium Matthaei commentarius (Mign. P. L. IX. 917—1078). Об этом сочинении свидетельствует Иероним (De vir. illustr. 100. Comm. in Matth. pract.). Хотя сочинение не содержит в себе определенной даты, но из его общего содержания ясно, что оно должно быть отнесено к самым ранним его произведениям. Со времени изгнания в 356 г. весь литературный интерес Илария сосредоточился на борьбе с арианством. Этот интерес просвечивает даже в сочинениях, не ставящих для

себя специальной задачи опровержения арианства, каковы его комментарии на Псалмы. Напротив, комментарии на Евангелие Матфея не только чужды этого полемического элемента, но не носят в себе даже следов знакомства Илария с арианством. На основании этого признают, что комментарии на Евангелие Матфея написаны им ранее 356 г. Самые комментарии исходят из той мысли, что все Св. Писание имеет наряду с историческим пророческое или прообразовательное значение (XII, 12; XVIII, 8; XIX, 1; XX, 2). Так как Евангелие по своему историческому смыслу доступно всякому, то Иларий останавливается главным образом на выяснении смысла аллегорического (XII, 9). Применение аллегорического метода к истолкованию Нового Завета невольно возбуждает вопрос о зависимости комментариев Илария на Евангелие Матфея от Оригена. Об этой зависимости, по-видимому, свидетельствует и Иероним в словах: «Commentarii in Matthaeum et tractatus in Job, quos de graeco Origenis ad sensum transtextit» (De vir. illustr. 100). Но в этих словах не ясно, к чему относится определительное предложение: к комментариям на Матфея и трактатам на Иова или только к трактатам на Иова. Естественнее предположить, что он говорит здесь только о переводе из Оригена лишь трактатов на Иова, потому что в других местах своих сочинений, говоря о зависимости Илария от Оригена, Иероним не упоминает о его комментариях на Матфея, а называет только его истолкования Псалмов и Беседы на Иова (Epistola LXXV adv. Vigilantium).

b) Tractatus super Psalmos (M., IX, 231—908). Вероятно, комментарий простирался сначала на всю книгу Псалмов, но Иероним имел в своих руках неполный экземпляр с толкованием на Псалмы 1, 2, 51—62, 118—150. В современных же изданиях помещаются комментарии на псалмы 1, 2, 9, 13, 14, 51—69, 91, 117—150 и фрагменты толкований на некоторые другие Псалмы. Комментарии на Псалмы стоят в несомненной зависимости от Оригена, хотя отличаются и значительной самостоятельностью в выборе материала и самостоятельными мыслями. Комментарии на Псалмы отмечают большой прогресс в экзегетике автора. Предпочитая в них выяснение пророческого и духовного смысла Псалмов, автор пользуется более совершенными методами истолкования текста: он часто обращается к греческому тексту, чтобы отметить несовершенство латинского перевода, приводит по местам различные версии его, ссылается на комментарии своих предшественников и т. д.

c) Ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorus (Hieron. De vir. illustr., 100). Это была небольшая книга (brevis libellus, Ep. 70, 5), адресованная префекту Галлии Саллюстию, возведенному в это достоинство Юлианом в 361 г. Два года спустя, в 363 г., он получил достоинство консула. Этим определяется время составления книги не ранее 361 г. и не позднее 363 г. Саллюстий был известен как противник насильственных мер против христиан. Диоскор же был враг и, вероятно, пользуясь враждебностью Юлиана к христианству, позволял себе нападки на них. Поэтому можно предположить, что Иларий просил в этой книге у Саллюстия защиты против нападок Диоскора. Сочинение до нас не дошло.

d) Tractatus in Job, по свидетельству Иеронима (De vir. illustr., 100), представлял собою простой перевод соответствующего сочинения Оригена. От него сохранилось лишь два небольших фрагмента (M., X, 723—724). Чтению и изъяснению книги Иова Иларий посвящал свои досуги в изгнании, быть может, ища в страданиях ветхозаветного праведника утешения для себя в лишениях и неудобствах ссылки.

e) Liber mysteriorum. О составлении этого сочинения Иларием упоминает блаж. Иероним в своем каталоге (De vir. illustr., 100). Затем предание об этом сочинении утрачивается, и оно считалось утраченным до конца XIX столетия. Судя по заглавию, предполагали, что оно было

литургического характера и содержало в себе истолкование обрядов литургии. Было известно, что рукопись этого сочинения Илария входила в состав библиотеки монастыря Монте-Кассино в XI, XIV и XVI вв. С этими данными были предприняты специальные разыскания этой рукописи, не увенчавшиеся успехом. Позднее, однако, эта рукопись была найдена в библиотеке Аретинского монастыря, находившегося в зависимости от монастыря Монте-Кассино. Рукопись эта была открыта и издана в 1887 г. Гаммурини (S. *Hilarii tractatus de mysteriis et hymni* et S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta. Quae inedita ex codice arretino deprompsit Joh. Franciscus Gammurini. Romae, 1887). Оказалось, что под мистериями Иларий разумел не таинства Церкви, а типы или пророческие прообразы Ветхого Завета, которые он перечисляет как пособие для понимания Св. Писания. Манускрипт сохранился не в полном виде: ему недостает начального листа и нескольких листов в середине. Подлинность этого сочинения доказана неопровержимо Линдеманом (L i n d e m a n n. Des heil. Hilarius von Paitiers «Liber mysteriorum». Eine patristisch-kritische Studie. Münster, 1905, с. 34—90). По характеру догматических воззрений, отразившихся в этом сочинении, именно по отсутствию в нем следов знакомства автора с арианством и полемики против него, оно очень напоминает собою комментарии на Евангелие Матфея, а потому и относится к началу литературной деятельности Илария, ко времени, предшествующему его изгнанию (О р л о в. Цит. соч., с. XXIX—XXXII).

Иероним говорит, что он слышал от других о комментариях Илария на Песнь Песней, но не видел этого сочинения. Оно остается неизвестным и до настоящего времени.

f) На основании некоторых свидетельств приписывают Иларию комментарии на Послания ап. Павла, не дошедшие до нас.

4. Письма Илария

Блаж. Иероним упоминает в числе сочинений Илария несколько писем к различным лицам. О своих письмах упоминает и сам Иларий. В начале книги о Соборах он говорит о многочисленных письмах, которые он посылал из ссылки епископам Галлии и на которые долгое время не получал ответов (De Synodis, 1). Им было послано также письмо к галльским епископам, которым он сопровождал письма восточных омусиан из Константинополя к западным епископам и в котором изложил свое заключение по этому делу. Об этом письме упоминают постановления Парижского Собора 360 г. (Op. Hist. Fr. XI, 4). Все перечисленные письма не сохранились, а до нас дошло только письмо Илария из ссылки к дочери Абре (Migne, X, 549—552), содержание которого изложено нами в биографии Илария.

5. Гимны

Наряду с «Liber mysteriorum» Иероним упоминает и «Liber hymnorum» в числе произведений Илария (De vir. illustr., 100). Что Иларию действительно принадлежали первые опыты составления молитвенных гимнов на Западе, в этом не может быть никакого сомнения, так как сам Иларий в письме к дочери упоминает о двух гимнах — утреннем и вечернем, посланных ей из Малой Азии (п. 7). Издавна с именем Илария действительно были известны два гимна: утренний, начинающийся словами «Lucis largitor Splendide» и вечерний «Ad coeli clara non sum dignus sidera» (M., X, 551, 554). Но те ли это гимны, о которых упоминает Иларий в письме к дочери, и принадлежат ли они ему, об этом нет установившегося мнения в научной литературе. Вопрос о гимнах Илария вступил в новый фазис после издания Гаммурини рукописи Арретинского монастыря, потому что этот манускрипт вместе с фрагментами «Liber mysteriorum» содержит и остатки «Liber hymnorum».

От этой последней сохранились только три гимна, и то в отрывочном и неполном виде. Все три воспевают дело спасения Богочеловека. Каждый написан особым метром с часто встречающимися ошибками против стихосложения. В двух первых гимнах каждая строфа начинается особой буквой в порядке алфавита. Поэтому оба эти гимна относятся к литературному виду абецедариев. Книга гимнов, несомненно, обязана своим происхождением тому впечатлению, которое в Малой Азии произвели на Илария гимны греческого богослужения. По примеру Восточной Церкви, и Иларий предназначил свои гимны для пения в церкви. Но, по-видимому, это нововведение Иларию не удалось осуществить в Западной Церкви, а потому память об этих гимнах и о самой попытке введения их в богослужебное употребление скоро изгладилась настолько, что церковная древность отцом западной гимнодии считает не Илария, а Амвросия.

УЧЕНИЕ ИЛАРИЯ

Родившись и выросши в одной из отдаленных провинций Запада, Иларий получил свое религиозное воспитание под влиянием местной традиции без всякого воздействия христианского Востока. Свою юность он провел в полном неведении того, какие религиозные споры волновали в это время Восточную Церковь. Почти до самого своего изгнания, по своему собственному признанию, Иларий ничего не знал ни о Никейской вере, ни о главном предмете прекеканий — термине ὁμοούσιος. Очевидно, все это стало ему известным только после вторжения арианства в Западную Церковь, последовавшего за смертью Константа, на Соборе Арелатском (353 г.) и Медиоланском (355 г.), против постановлений которого он выступил с протестом. Труднее установить, когда он познакомился с учением ариан. В своих комментариях на Евангелие Матфея он обнаруживает свое знакомство с арианской доктриной. Не называя еретиков по имени, он говорит об их половинчатом учении. Зная о чудесах Иисуса Христа, они не осмеливаются отнять у Него наименование Бога, но по нечестию ума и чувства, отрицая в Нем общение Отчей сущности, отнимают Его благородство, которое вынуждены были признать в Имени (In Matth. XII, 18). В этих словах он, несомненно, разумеет ариан, потому что в позднейших своих сочинениях он постоянно отмечает, что ариане, называя Христа Богом и Сыном, употребляют эти наименования не в их собственном природном значении, а в переносном и несобственном смысле. Далее он подробно говорит о том, что ариане приписывают выражения человеческой слабости и боязни, ввиду приближающихся страданий (Мф. 26, 37—39 и 41—42). Самому Сыну Божию, чтобы, исходя из этих состояний, чуждых вечной и неизменяемой природе Божества, отрицать происхождение Сына Божия от вечной и бесконечной сущности Отца и утверждать Его сотворение из ничего и во времени (In Matth. XXI, 2—3). Комментарии на Евангелие Матфея были составлены Иларием до его ссылки на Восток, но ничто не мешает признать, что последние части этого сочинения были написаны в течение тех трех лет, которые протекли между Арелатским Собором и Биттеррийским. Тогда и знакомство с арианством нужно отнести к тому же времени, к которому он относит и свое знакомство с Никейским Символом. Если для Илария оставались неизвестными такие крупные факты церковной жизни на Востоке, как арианство и Никейский Символ, то ясно, что его богословские воззрения того времени оставались совершенно незатронутыми со стороны восточных влияний и носили чисто западный характер. Чтобы яснее видеть, какие изменения внесло в доктрину Илария его личное знакомство с различными течениями восточной религиозной мысли во время его ссылки, следует отдельно изложить догматическое содержание его ком-

ментариев на Евангелие Матфея и потом сравнить его с догматическим учением его сочинений, составленных в ссылке и по возвращении из нее на родину.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КОММЕНТАРИЕВ ИЛАРИЯ НА ЕВАНГЕЛИЕ МАТФЕЯ

Характерною чертою догматических воззрений, получивших свое выражение в комментариях Илария на Евангелие Матфея, свойственной только западному богословию, является общий метафизический принцип телесности всего существующего. Введенный в богословскую мысль Запада Тертуллианом, он оказался очень живучим. Для Тертуллиана телесность есть непременное условие бытия. Поэтому бестелесное есть отсутствие бытия, пустота, ничтожество: «Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est in corporale, nisi quod non est» (De carne Christi, 12). Отсюда он признает телесность Бога, Слова Божия, Духа, души человеческой. Принцип телесности всего с такою же ясностью выражен и современником Илария Фебадием: «Corpus enim Spiritus, sed corpus sui generis. Nam et invisibilis et incomprehensibilis Spiritus: numquid tamen et inane et vacuae res Deus». Так как бестелесность есть синоним пустоты и отсутствия бытия, то Фебадий приписывает телесность и Сыну Божию (цитата не приведена. Беру из примеч. «е» к Comm. in Matth. V, 8). Тот же принцип высказывает и Иларий: «Нет ничего, что, существуя в своей субстанции и творении, не было бы телесным: и первоначальные основания всего, существующего на небе и на земле, видимого и невидимого имеют форму... потому что все сотворенное необходимо существует в чем-нибудь». Правда, Иларий говорит в приведенных словах о телесности лишь всего сотворенного и применяет принцип только в вопросе о природе души, которую признает телесной. Но в этом же сочинении его мы находим намек, хотя довольно слабый, и на телесность Логоса. Говоря о том, что во Христе необходимо исповедовать и Божество и Человечество и что одинаково опасно отрицать в Нем «и тело без Бога, и Бога без тела», он прибавляет: «Но в вечности Духа у Бога нет никакого тела этой плоти, но ради спасения человека Христос в теле, которое воспринял от человека». Обращает на себя внимание то, что Иларий не сказал просто: «corpus Deo nullum est», но прибавил: «corpus carnis hujus», как бы желая показать, что Он обладал все же телом sui generis. Если же такова его мысль, то необходимо признать, что он распространял принцип телесности и на Отца, так как,— что видно будет из дальнейшего,— он приписывает Сыну ту же Божественную природу, что и Отцу.

Учение о Боге Отце

Когда Иларий говорит просто о Боге, то подобно всем писателям, относящимся к эпохе, предшествующей возникновению богословия каппадокийцев, разумеет под этим словом Бога Отца. Например: «сколько хулы обнаруживается в отношении ко Христу, столько обнаруживается и к Богу, потому что и во Христе Бог, и Христос в Боге» [1]. Отсюда учение о Боге Отце есть учение о свойствах Божественной субстанции и учение об общих свойствах Божественной природы есть учение о Боге Отце. В комментариях на Евангелие Матфея для выяснения этого пункта мы находим вообще мало материала, но то, что в нем находится, не выходит за пределы тертуллиановского понятия о Боге.

В учении Тертуллиана о Боге выдаются две черты, как отличительные свойства Божественной природы: вечность и связанные с ней неизменяемость и величие в смысле неограниченной мощи и власти. Суб-

[1] Quidquid contumeliae extiterit in Christo id omne extabit in Deo: quia et in Cristo Deus et Christus in Deo sit (In Matth. XII, 17).

станция Божества есть вечность, которая представляется без начала и конца (Ad. Nat. II, 3). Свойством Бога служит вечность, а сущность вечности состоит ни в чем другом, как в том, что она всегда была и всегда будет (Adv. Herm. 4). Вечное же не подлежит изменению (ibid., 12). «Необходимо, чтобы Тот, Кто бесконечен, был и неизменяем, ибо измениться во что-либо другое значит прекратить свое прежнее состояние. Итак, кому не принадлежит конец, тому не принадлежит и изменение» (De carne Christi, 3). Вторым основным свойством Божества служит высочайшее величие. По общему мнению, Бог есть Существо высочайшее и могущественнейшее, Глава мира, имеющий совершенное величие, ибо, по общему представлению о Божестве, власть высочайшего господства находится в руках одного Существа (Apol., 24). И свойство величия вытекает из свойства вечности. «Бог есть наивысшее величие, основанное на вечности; Он не рожден, не сотворен, без начала и конца. Такие свойства должно приписать вечности, которая делает Бога наивысшим величием, так как она находится в Боге для того, чтобы Бог был наивысшим величием и по форме, и по сущности, и по силе, и по власти» (Adv. Marc. I, 8).

Эти же две черты выделяются и в понятии Илария о Боге. Первая — это вечность, логически связанная с неизменяемостью. «Бог всегда есть без измерения времен, и каков Он есть, такой вечно. Вечность же, пребывая в бесконечности, простирается как на то, что было, так и на то, что последует: всегда целая, нетленная, совершенная» (In Matth. XXXI, 2). С другой стороны, вечное существо Бога характеризуется свойствами силы и власти — substantia aeternae virtutis et potestatis (ib., XXIII, 8).

Учение о Сыне Божием

Тертуллиан различал два момента в существовании Сына Божия: вечное Его пребывание в Отце и рождение Его от Отца во времени пред самым созданием мира по воле Отца. В вопросе о рождении Сына Божия Иларий верен этой тертуллиановской традиции. «Истинная и нерушимая вера состоит в том, что Бог Слово произошел из Бога вечности (Которому от того, что всегда был Сын, всегда принадлежит право Отца и имя, так как если не вечно существует Сын, то не вечно существует и Отец), и Ему принадлежит вечность из Отчей вечности. А чтобы Он родился, на то была воля Того, в силе и власти Которого было, чтобы Он родился. Итак, Сын Божий есть из Бога Бог, один в Том и Другом, ибо Он воспринял Божество вечного Родителя, которое латиняне называют deitas, из Того, из Которого исшел, рождаясь. Воспринял же то, что было, и рождено было Слово, Которое всегда было в Отце. Таким образом, Сын и вечен и рожден, потому что не иное родилось в Нем, как то, что вечно» (In Matth. XVI, 4). В этих словах ясно различаются и противопоставляются два момента в бытии Сына: вечное пребывание в Отце и рождение. Далее акт рождения рассматривается как передача Родителем Рожденному того, что в Нем содержалось вечно. Таким образом, рождая Сына, Отец передал Ему и Свою вечность, потому что в Нем родилось именно то, что вечно находилось в Отце. В этом смысле Сын вечен, и Отец вечно был Отцом и вечно обладал именем Отца. Различие между учением Тертуллиана и Илария только в том, что первый, останавливая свое внимание на втором моменте в бытии Сына, на Его рождении пред созданием мира, утверждает, что было время, когда Сына не было, и что Отец не был и не назывался Отцом до рождения Сына, а второй, быть может, в противовес арианам, выдвигает момент вечного пребывания Сына в Отце и, исходя отсюда, настаивает на Его вечности и на вечно принадлежащем Богу свойстве быть и именоваться Отцом. Что это не случайная обмолвка Илария, а его настоящее понятие о сущности акта рождения

Сына, в этом убеждает другое место в комментариях на Евангелие Матфея, подобного же содержания, хотя и не настолько ясное. «Те, которые вследствие веры и безукоризненности жизни способны вместить Евангелие, знают, что Слово есть Бог в начале и что Оно в начале у Бога и рождено из Того, Кто был, и что в Рожденном содержится то, что есть Тот Самый, у Которого Оно было, прежде чем родилось, т. е. существует одна и та же вечность Родителя и Рожденного» (ib., XXI, 3). Здесь тоже различается вечное бытие Сына в Отце прежде Его рождения и самое рождение, которое состоит в передаче Рожденному всего того, что вечно находилось в Родителе, а следовательно, и вечности. Хотя Иларию было известно учение ариан о происхождении Сына Божия во времени, однако он со спокойным сердцем мог остаться при тертуллиановском понятии о рождении Сына, потому что оно существенным образом отличалось от арианского. В арианской доктрине о создании Логоса во времени из ничего не могло быть места ни для идеи вечности Сына, ни для Его Божества. В тертуллиановском учении признается вечное бытие Логоса в Отце, происхождение Его из того, что́ заключалось в Отце, и отсюда Божественность Его природы.

Так как рождение состоит в передаче природы Родителя Рожденному, то отсюда вытекает учение о единстве Существа в Отце и Сыне. И в этом пункте Иларий остается верен Тертуллиану с его термином unius substantiae. О единстве сущности Иларий говорит часто и вполне определенно. «В этом откровении Христос учит, что одна и та же во взаимном познании субстанция у Обоих» (In Matth. XI, 12). «Что столь непростительно как отрицать, что во Христе Бог, и отнимать от Него находящуюся в Нем субстанцию Отчего Духа?» (XII, 17) [1]. Следует отметить, что в комментариях на Евангелие Матфея Иларий пользуется исключительно термином substantia и потому не говорит об единстве в Отце и Сыне природы, каковое выражение, напротив, является преобладающим в его позднейших сочинениях. Но в дальнейшем учении о единстве субстанции в Отце и Сыне Иларий сильно отклоняется от Тертуллиана. Последний, исходя из идеи рождения Сына из сущности Отца, признавал качественное равенство Отца и Сына, но, видя, с другой стороны, в Сыне derivatio et portio Patris, он признавал их количественное различие: Божество Отца содержится в Сыне в меньшей и смягченной степени, вследствие чего Он мог являться в ограниченных пространствах этого мира и быть органом Откровения и субъектом Богоявления. В комментариях Илария на Евангелие Матфея этот субордин-

[1] Qua revelatione eamdem utriusque in metua cognitione esse substantiam docet (XI, 12). Quid tam extra veniam est, quam in Christo negare quod Deus sit et consistentem in eo paterni Spiritus substantiam adimere (XII, 17). Ultra humani sermonis eloquium est Deum ex Deo, Filium ex Patris substantia atque intra Patris substantiam consistentem... retulisse (IV, 14). *Еретики* divinitatem et communionem Paternae substantiae Domino detragentes (XII, 18) generositatem ejus, abnegata Paternae substantiae communione decerpas (XII, 18) similitudo nominis, qua Dominus Domino dicebat... Significabat et de consortione nominis substantiae unitatem... ut memenissent in eo, qui ex David oriebatur, aeternae virtutis et potestatis et originis substantiam contineri... (XXIII, 8) soli Christo de communione Paternae substantiae haec agere erat familiare (VIII, 8). Est autem haec vera et inviolabilis fides ex Deo aeternitatis (cui ob id, quod semper Filius fierit semper et jus Patris et nomen sit; nisi non semper Filius, non semper et Pater sit). Deum Filium profectum fuisse, cui sit ex aeternitatae parentis aeternitas. Nasci autem eum voluntas ejus fuit, cujus in virtute et potestate inerat ut nasceretur. Est ergo Filius Dei ex Deo Deus, unus in utroque: theotetam enim, quam deitatem latini nuncupant, aeterni ejus parentis ex quo nascendo est profectus accepit. Accepit autem hoc, quod erat: et natum est Verbum, quod fuit semper in Patre. Atque ita Filius et aeternus et natus est: quia non aliud in eo natum est, quam quod aeternum est (ib., XVI, 4).

Qui si per fidem vitae que probitatem capaces evangeliorum esse potuissent, scireat Verbum in principio Deum, et hoc a prinicipio apud Deum, et natum esse ex eo, qui erat et hoc in eo esse, qui natus est, quod is ipse est penes quem erat ante quam nasceritur: eamdem scilicet aeternitatem esse et gignentis et geniti (ib., XXXI, 3).

национизм устранен совершенно, и Сын Божий является равным Отцу не только в качественном, но и в количественном отношении. Он — Бог в той же степени, как и Отец. В связи с евангельским текстом Иларий пользуется всеми основаниями для доказательства истинного и полного Божества Иисуса Христа. Христос простил грехи расслабленному (Мф. 9, 2). Это возбуждает ропот книжников, которые, видя во Христе простого человека, считают это присвоением Божественной власти с Его стороны. Прозревая их мысли, Господь говорит, что Ему легко отпускать грехи (ст. 4—5), и в этом дает свидетельство о Своем Божестве, потому что поистине никто не может отпускать грехи, кроме Бога; следовательно, кто отпускает, тот Бог. Так как никто не отпускает грехов, кроме Бога, Бог, пребывающий в человеке, даровал исцеление человеку, и не было никакой трудности в деле и слове у Того, для Которого возможно все, что Он говорит (VIII, 6). Но отпускать грехи был свойственно только Христу, вследствие общения Его в Отчей сущности (VIII, 8). Христос Самого Себя называет Премудростью. «И оправдана Премудрость сынами своими», — говорит Он (Мф. 11, 19). Это значит, что Он есть не произведение Премудрости Божией, как утверждает Павел Самосатский, но Сама Премудрость по природе, потому что Он имеет власть над всем (XI, 9). «Чтобы кто-нибудь не подумал, что в Нем чего-нибудь меньше, чем в Отце, Он учит, что все предано Ему Отцом и что Он знаем только Одному Отцу и что Отец знаем только Ему и кому Он восхощет открыть». «Этим откровением Он показывает, что во взаимном познании обнаруживается одна и та же субстанция в Обоих, так как, кто познает Сына, тот познает токмо Отца в Сыне, либо всё предано Ему Отцом. Предано же не другое что-либо, как то, что в Сыне ведомо только Отцу. Сыну же только известно то, что принадлежит Отцу. И, таким образом, в этой тайне взаимного познания разумеется, что в Сыне содержится не иное что-либо, как то, что непостижимо в Отце» (XI, 12). В силу акта рождения Сын получил от Отца и Его свойство вечности и неизменяемости (см. две ранее приведенные выдержки о рождении Сына — In Matth. XVI, 4 и XXXI, 3). Наконец, идея одинаковости природы в Отце и Сыне выражается в наименовании Сына Духом. Следуя в этом западной традиции [1], Иларий называет Божественную природу Христа Духом. Например, ариане, желая доказать тварную природу Сына, приписывают Логосу страх смерти. Отсюда, продолжает Иларий, in eo doloris anxietas ideo Spiritus passio cum corporis passione (XXXI, 3). Erat in Christo homo totus; atque ideo in famulatum Spiritus corpus assumptum, omne in se sacramentum nostrae salutis explevit (In Matth. II, 5). По Воскресении Христа тело Его принято в общение Его Духа (consociatam Spiritus et substantiae suae aeternitati) (ib., IV, 14). Христос запретил говорить апостолам, что Он — Христос, потому что были другие свидетели Его Духа, т. е. Божества (Alias enim Spiritus sui esse testes oportebat legem videlicet et prophetas, ib., XVI, 8). Вследствие полного равенства Отца и Сына всякая хула на Сына восходит к Отцу и оскорбляет Его (ib. XII, 17). Поэтому же как любовь к Богу без Христа, так и любовь ко Христу без Бога не приносит никакой пользы (Neque enim Dei sine Christo, aut Christi sine Deo potest utilis esse dilectio) (ib., XXIII, 7).

Понятием о полном равенстве Отца и Сына по Их Божественным свойствам определяется у Илария толкование евангельских текстов, в которых можно усматривать субординационный смысл и которыми поль-

[1] Clemens. Rom. Ep. II, c. 9. Hermus. Past. Simil. 5. Iren. Lib. V, 1. Tertul. Contr. Prax. 27. Но это же наименование прилагается к Слову Божию и некоторыми восточными писателями, но далеко не так последовательно и систематически, как на Западе. См. Theophil. Ant.; Athanasius, Ep. ad Serap. De incarn.

зовались ариане для подтверждения своего учения о низшей природе Сына. Из этих текстов ариане ссылались, прежде всего, на слова Христа «Никто не благ, как только Бог» (Мф. 19, 17). Иларий объясняет это место таким образом: «Тот, Кому необходимо наказывать нечестие и беззаконие, отклоняет от Себя наименование благости, сохраняя это имя только для Бога Отца, Который, поставив Судию, сложил с Себя дело строгости, не потому, чтобы Сам Он не был благ, но потому, что как Судия имел пользоваться приличной для судии строгостью» (In Matth. XIX, 4). (По-видимому, это толкование заимствовано у Оригена.)

Христос говорит, что о дне второго Его пришествия никто не знает, кроме Отца: ни ангелы, ни Сын. Но Он сказал это не потому, чтобы действительно не знал этого. Не может быть, чтобы Отец сокрыл этот день от Сына, Который говорит о Себе: «Вся Мне предана суть Отцем Моим» (Мф. 11, 27), так как не все было бы Ему предано, если бы в знании чего-либо Ему было отказано. Но по Своему милосердию Он не сказал апостолам о дне Своего пришествия, чтобы, щедро отмерив человеку время для покаяния, возбудить в нем заботу о покаянии боязнию неизвестности срока его окончания (ib., XXVI, 4).

Выражения человеческой слабости и боязни, ввиду приближающихся страданий, ариане приписывают Самому Слову Божию (Мф. 26, 38—39, 41—42). Иларий отрицает такое толкование на том основании, что оно противоречит неизменяемости Сына Божия, потому что, если слабость плоти переходит на неистленную и вечную субстанцию Духа, «если она печалится до боязни, если ослабевает до скорби, если трепещет до смерти, то будет подчинена и тлению и подпадет страстям всей слабости. Значит, будет чем не была: и печальна от страданий, и взволнована страхом, и устрашена скорбию, и таким образом если вечность, изменившаяся в боязнь, может быть чем не была, то отсюда то, что в ней, могло некогда не быть. А Бог всегда есть без измерения времен и каков есть, таков вечно пребывает» (ib., XXXI, 2—3).

Остается выяснить учение Илария о единстве Отца и Сына. По учению Тертуллиана, субстанция Отца неделима. Сын есть часть и ответвление этой сущности, не отделяющееся от нее и вследствие рождения. Таким образом, в Отце и Сыне субстанция нумерически едина. Как видно из предшествующего изложения, у Илария отвергнута тертуллиановская идея частичности Логоса и Его количественного неравенства Отцу. Посмотрим, удержана ли им идея нумерического единства Божественной сущности в Отце и Сыне. Материала для выяснения этого важного вопроса в комментариях на Евангелие Матфея, к сожалению, немного. Но то, что можно извлечь из них по этому вопросу, скорее имеет смысл нумерического, чем родового единства. Так, он говорит о Сыне, как существующем из субстанции Отца и в субстанции Отца (Filium ex Patris substantia atque inter Patris substantiam consistentem) (ib., IV, 14). Бог один в Отце и Сыне: «Est Filius ex Deo unus in utroque: theotetam enim, quam deitatem latini nuncupant, aeterni ejus parentis ex quo nascendo est profectus accepit» (ib., XVI, 4). Характерно, что в этих словах об общем Божестве Отца и Сына Иларий говорит unus in utroque. В трактате о Троице он никогда не допускает такого выражения, но всегда говорит unum, а unus относит только к каждой Ипостаси в отдельности. В другом месте Иларий говорит об одном и том же Божестве, общем Отцу и Сыну: «Unitatem Patris et Filii et communem eorum theotetam, quam deitatem nuncupamus catholicorum veritas praedicabit» (ib., XXVI, 5). Приведенные выражения, особенно последнее, довольно ясно указывают на нумерическое единство субстанции в Отце и Сыне. С другой стороны, в комментарии на Евангелие Матфея мы не встретили ни одного выражения, которое можно было бы истолковать в смысле единства родового. Таким образом и в этом

вопросе мысль Илария не выходит из границ тертуллиановской концепции.

Иларий говорит о себе: « ὁμοιούσιος не признаю и не понимаю, если оно не вытекает из исповедания подобия по существу. Свидетельствуюсь Богом неба и земли, что я, ничего не слыша о том и другом термине, всегда, однако, мыслил о том и другом, именно, что ὁμοιούσιος нужно понимать, исходя из ὁμοούσιος, т. е. что ничто не может быть подобным по природе, кроме того, что́ из той же природы. Возрожденный давно и некоторое время быв епископом, я никогда не слышал о Никейской вере до своего изгнания, но понимание единосущия и подобосущия мне внушили Евангелие и апостолы» (De Synod. 91). Теперь мы можем сказать, что эти слова вполне подтверждаются анализом учения Илария о Сыне Божием, изложенного в самом раннем его произведении. Действительно, не упоминая об ὁμοούσιος или ὁμοιούσιος, он говорит о рождении Сына из существа Отца и отсюда выводит Их полное равенство по природе, т. е. подобосущие понимает из единосущия. К его словам можно сделать только одну поправку: это учение было внушено ему не только Евангелием и апостолами, но и западной традицией, главным образом сочинениями Тертуллиана, под руководством которого он истолковывал себе Новый Завет.

Учение о Духе Святом

Бытие Духа Святого как отдельной Божественной Личности, без сомнения, Иларием признавалось, как показывает его троичное исповедание. Отец, Сын и Дух Святой соединены единством Божества, и имя Троицы есть Единый Бог. Но невозможно было бы и ожидать иного от православного писателя Западной Церкви после того, как о Духе Святом, как отдельной Личности, говорили и Ириней, и Тертуллиан и другие его предшественники. Но вместе с этим очень яркое выражение в комментариях на Евангелие Матфея получила та особенность догматического учения ранних западных писателей, которая получила название бинитаризма. Как и Тертуллиан, Иларий не допускает деятельности Духа Святого в мире до момента Его ниспослания на апостолов в день Пятидесятницы. Во всех случаях, где Св. Писание упоминает о проявлениях Духа Святого в Ветхом Завете и во время евангельской проповеди, Иларий разумеет не третье Лицо Святой Троицы, а Слово Божие, Сына Божия, Божественную природу Христа. Возможность такого толкования для него, как и для других его предшественников, дана в наименовании Слова Божия Духом. Если Слово Божие, Сын Божий, Дух Святой суть Имена одной и той же Божественной Личности, то было вполне естественно и возможно приписывать деятельность Духа Святого Сыну Божию.

Священное Писание очень часто говорит о Духе Святом, как принципе Откровения, вдохновлявшем ветхозаветных пророков. Иларий разумеет под этим Духом Святым Слово Божие. Это видно, во-первых, из его толкования евангельского повествования об изгнании торгующих из храма. Христос вошел в храм и опрокинул седалища продавцов голубей. Повествование это имеет духовный смысл и является осуждением недостатков, имеющих появиться в христианской Церкви. Седалища обозначают служение священников, голубь — Духа Святого. Ниспровержение седалищ торговцев голубей означает осуждение тех христианских священников, которые продают дары Духа Святого за деньги. Но это повествование не могло относиться к синагоге, потому что в ней не было Духа Святого, а следовательно, нечего было ни продавать, ни покупать (ib., XXXI, 4). Таким образом, в Ветхом Завете третье Лицо Святой Троицы не действовало. Если так, то и дарование закона и пророчества в Ветхом Завете исходит не от Духа Святого, а от Сына. Об этом Иларий определенно и говорит. Христос уподобил Царство Не-

бесное закваске, которую женщина скрыла в трех мерах муки, пока вскисло всё (Мф. 13, 33). По этому поводу Иларий говорит: «Господь уподобил Себя той закваске, которую взяв, женщина, т. е. синагога, скрыла осуждением на смерть по обвинению в том, что Евангелиями разрушаются закон и пророки. Но эта закваска, скрытая в трех мерах муки, т. е. равенством закона, пророков и Евангелий, все делает единым: что установил закон, что возвещали пророки, то самое исполняется в событиях евангельских. И чрез Духа Божия всё становится одним по силе и смыслу и в трех мерах ничего заквашенного не остается отличающимся одно от другого» (ib., XIII, 5). Таким образом, Дух Божий, действием Которого закон, пророки и Евангелия представляют собою одно и то же по смыслу, есть Господь, сравнивший Себя с закваской.

Но в особенности ясно отсутствие проявлений третьего Лица Святой Троицы во время земной жизни Спасителя. Здесь уже все упоминания о Духе Святом понимаются в смысле указания на Божественную природу Христа. Евангелие говорит об участии Духа Святого в рождении Христа по человечеству: «Дух Святый найдет на Тя...».

В позднейших сочинениях Иларий совершенно ясно разумеет под Духом Святым, о Котором говорит Евангелие, Божественную природу Христа, Сына Божия, создающего для Себя тело в утробе Девы (например, De Trinitate II, 24, 27) [1]. В комментариях на Евангелие Матфея подробного развития этой мысли нет, потому что при отсутствии в этом Евангелии повествования о Благовещении текст не давал повода к развитию этой мысли. Но она была не чужда Иларию и в это время, потому что он кратко упоминает о плоти, созданной Словом. «Приходит к Иоанну Рожденный от Девы, поставленный под законом и чрез Слово ставший плотью» (ib., II, 2). После крещения Иисус был отведен Духом в пустыню для искушения от диавола (Мф. 4, 1). «Это обозначает,— пишет Иларий по поводу приведенных слов Евангелия,— свободу Духа Святого, предоставляющего человека Своего диаволу» для искушения, к которому диавол не мог бы приступить, если бы ему это не было дано (ib., III, 1). Кровоточивая женщина, прикоснувшись к краю риз Спасителя, получила исцеление. Иларий называет это исцеление даром Духа Святого, исходящим из тела Христа и простирающимся до края риз Его, потому что Божественная природа Его не была ограничена телом и заключена в Нем [2]. В другой раз и по другому поводу Иларий говорит: «Как из всей одежды края, так из Господа нашего Иисуса Христа исходила сила Святого Духа, которая, будучи дана апостолам исходящей так же как бы из того же тела, вспомоществует спасению тех, которые желают коснуться» [3]. Дары Духа Святого, которые перечисляет ап. Павел (Гал. 5, 22—23), Иларий относит к Божественной природе Христа. Христос назвал Себя Премудростью, показывая тем, что Он есть не произведение Божественной Премудрости, а Сама эта Премудрость. «Ибо,— продолжает Иларий,— дело Премудрости — вера, надежда, благость, стыдливость, пост, воздержание, смирение, человеколюбие, но все это — дело природы, а не

---

[1] В этом случае Иларий точно следует западной традиции. Herm. Sim. V; Justin. Apol. 2; Irinaeus. Adv. haer. VI; Tertullianus, Contr. Prax. 26; De carne Christi, 18; Lactantius. Inst. IV, 12.

[2] Sordibus polluta corporis et interioris vitii immundiciis dissoluta fimbriam vestis per iidem festinat attingere donum videlicet Spiritus Sancti de Christi corpore modi fimbriae exeuntis cum apostolis conversata contingere (ib., IX, 6). Cum potestas intra corpus manens rebus exducis efficientiam auderet sanitatis, et usque in vestium fimbrias operatio divina procederet. Non enim divisibilis et comprehensibilis erat Deus, ut corpore clauderetur. Ipse enim dona in Spiritu dividit; coeterum non dividitur in donis (ib., IX, 7).

[3] Ibid., XIV, 19.

сама природа» (ib., XI, 9). Великий грех простится, но хула на Духа Святого не подлежит прощению (Мф. 12, 31). Под грехом хулы на Духа Святого Иларий разумеет отрицание Божественной природы во Христе, которую называет Духом Святым. «Что столь непростительно,— восклицает Иларий,— как отрицание того, что во Христе Бог, и отвержение находящейся в Нем субстанции Отчего Духа, если в Духе Божием совершается всякое дело?» (ib., XII, 17).

Из сопоставления всех этих фактов получается такое впечатление, как будто в системе догматических воззрений Илария нет места для Третьей Ипостаси Святой Троицы, так как бытие Духа Святого, по его мысли, не проявляется ни в какой деятельности, а всё то, что Писание относит к действию Духа, Иларий связывает с Божественной природой Христа, называемой Духом. Но такой вывод был бы неправилен, ввиду троичного исповедания Илария. Поэтому его мысль можно истолковать только по аналогии с учением Тертуллиана. Последний, как и в бытии Сына Божия, различает в бытии Духа Святого два момента: вечное пребывание в Боге и исхождение из Него для деятельности в мире. Как Логос, вечно пребывавший в лоне Отца, рождается для творения мира в момент Божественного изречения «Да будет свет», так Дух Святой, вечно пребывавший сначала в Отце, потом в рожденном Сыне, исходит из Него для освящения искупленных в день Пятидесятницы. Иларий тоже мыслит дары Святого Духа присущими Духу-Сыну, но, можно догадываться, только во время его пребывания на земле [1]. О деятельности Духа Святого не упоминается в комментариях на Евангелие Матфея.

Он содержит толкование именно Евангелия, повествующего о земной жизни Христа. И, вероятно, в толкованиях на книгу Деяний и Апостольские послания Иларий говорил бы о деятельности Третьего Лица в Церкви. Недаром, разделяя обычно Писание на четыре части: Закон, пророки, Евангелие и Апостол, Иларий истолковывает закваску, положенную в три меры муки, в смысле Духа-Сына, говорящего чрез Закон, пророков и Евангелия, но исключает Апостол. Он говорит также о грехе христианских священников, продающих дар Святого Духа за деньги, ясно разумея Третье Лицо Святой Троицы, но это относится уже ко временам после Пятидесятницы (ib., XXI, 4). Таким образом, можно догадываться, что, как в учении о рождении Сына, так и в понятии об исхождении Духа Иларий держится в комментариях на Евангелие

[1] В комментариях на Евангелие от Матфея есть один только факт, который противоречит, по-видимому, только что сделанному обобщению. Это — толкование Илария на евангельское повествование о крещении Господа в Иордане. Это повествование представляло большие трудности для объяснения его, исходя из отождествления Духа и Сына. На Христа по выходе Его из воды сошел Дух Святой в виде голубя. Невозможно видеть в Нем Духа-Сына, потому что последний уже находился во Христе. Вероятно, видя это затруднение и не желая отступить от традиционного мнения, Иларий намеренно допускает в изложении неясность. Но есть косвенные данные, на основании которых можно думать, что в нисшедшем Духе Святом он видел Третье Лицо Святой Троицы. О голубе он говорит как о символе этого последнего (ib., XXI, 4). Если таково было его мнение, то и под нисшедшим в виде голубя Духом он должен был разуметь не Сына, а именно Духа Святого. Далее, в самом толковании он выясняет, что крещение Господа было прообразом нашего крещения: как после омовения Христа в воде на Него было наитие Святого Духа, так и на крещаемого, когда он выходит из воды, нисходит Дух Святой (ib., II, 6). Здесь воспроизводится тертуллиановское учение о крещении, а Тертуллиан разумел под Духом Святым Третье Лицо Святой Троицы. Естественно поэтому было бы и в словах Илария предположить ту же мысль, если бы в параграфе о плодах крещения, состоящих в обновлении человека, он не приписывал их действию Слова Божия и Духа, под Которым, вследствие упоминания о Нем наряду с Словом, можно разуметь Духа-Сына (Cum ergo innovamur baptismi lavacro per verbi virtutem... per Spiritum anima et corpore innovati... novus homo per Verbum Dei divisus ab illis... divisi que tres duobus subjacebant in dominatum eorum de Spiritus novitate potioribus) (ib., X, 24).

Матфея тертуллиановского представления о двух моментах в бытии как Логоса, так и Духа Святого — их вечном пребывании в Боге и исхождении для деятельности в мире.

Учение об ангелах

Высотою своей природы ангелы обязаны благости Божией. Их разумеет Христос, когда говорит, что лилии не трудятся, не прядут, но одеваются пышнее Соломона (Мф. 6, 29). Светлость ангелов небесных получена ими независимо от трудов по приобретению знаний и не за заслуги по делам их, а от Бога славы. Поэтому они не нуждаются ни в чем для своего существования, получив в самой своей природе все необходимое для вечного существования (ib., V, 11). Число их очень велико. Если Господь говорит о Добром Пастыре, который оставляет 99 овец и идет отыскивать одну заблудшую, то под 99 сохранившимися овцами разумеет ангелов несогрешивших, а под одной заблудшей — все человечество, согрешившее в одном Адаме (ib., XVIII, 6). Так как такая мысль встречается у Григория Нисского, так много заимствовавшего у Оригена, то естественно предположить, что и Иларий обязан ею александрийскому учителю. Служа спасению людей, ангелы руководят молитвой верующих и приносят ежедневно молитвы спасенных Христом к Богу (ib., XVIII, 5).

Точно так же и злые духи ни в чем не нуждаются для своего существования. Господь сравнивает их с птицами небесными, которые не сеют, не собирают в житницы, но которых питает Отец Небесный, так как демоны без труда снискания и собирания для себя пропитания получают от власти вечного Совета все необходимое для жизни (ib., V, 9).

Учение о человеке

Первый человек, вышедший из рук Творца, состоял из тела, души и свободной воли, которая могла пользоваться тем и другим по своему желанию (ib., XI, 23). Душа человека телесна, потому что все существующее и сотворенное нуждается в теле своего рода. И тело души служит как бы ее одеянием (ib., V, 8). Первый человек согрешил, и в грехе Адама согрешил весь род человеческий (ib., XVIII, 6). Из греха и неверия первого человека чрез рождение от него становится отцом нашего тела грех, а матерью души — неверие, так как, вследствие преступления родоначальника, мы от них рождаемся. Воля же остается у каждого своя (ib., XI, 23). Но грех и неверность не принадлежат к природе человека, а приразились к ней отинуду и суть ingenita (ib., 23—24; ср. у Тертуллиана).

Учение о Лице Иисуса Христа

Христос — Богочеловек. Христос — Бог и Человек, состоящий из Духа и плоти (ib., XXVII, 8). «Нужно соблюдать такой порядок исповедания, чтобы упоминать как о Сыне Божием, так и о Сыне Человеческом, потому что одно без другого не дает никакой надежды на спасение» (ib., XVI, 5). «Как дар Бога знать, что Христос в Духе Бог, так дело диавола не знать, что Христос в человеке. Одинаково опасно как отрицать тело без Бога, так Бога без тела» (ib., XVI, 9). Из приведенной выдержки видно, что Христос есть имя Божественной природы Христа, а Иисус есть имя Господа по человечеству (ib., IV, 14). Божественная природа Иисуса Христа называется Духом (см. ранее приведенные места), а иногда Силою Божией (ib., III, 2; IX, 7). Человеческая природа называется или человеком или телом. «Был во Христе весь человек и таким образом тело, воспринятое в услужение Духу, выполняло все таинства нашего спасения» (ib., II, 5). Тело Христа рождено из семени Давида (ib., XXIII, 8), от жены (ex muliere natus) (II,

5); зачатое от Духа Святого, оно было рождено от Девы Марии (ib., I, 3).

Иларию были известны люди, которые на основании некоторых изречений Евангелия отрицали приснодевство Марии. Были ли это какие-либо неизвестные нам предшественники Елвидия на Западе или здесь разумеется Евион, об отрицании которым девства Марии упоминает Тертуллиан (De virg. vel. 6), неизвестно. Но они ссылались на слова «Прежде нежели снитися им, обретеся имеющей во чреве» (Мф. 1, 18), «Не убойся принять Мариам, жену твою» (ст. 20) и «не знал ее, дондеже роди» (ст. 25) и указывали на то, что Писание упоминает о братьях Господа.

По поводу приведенных выражений Евангелия Иларий указывает прежде всего на то, что Дева Мария была названа женою Иосифа именно прежде, «нежели снитися им». Она была обрученной Иосифу, но ангел повелел ему принять Ее, как жену, признать Ее своею женою. И это произошло после рождения Спасителя: Она познается, т. е. получает имя жены (cognoscitur itaque post partum, id et transit in conjugis nomen. Cognoscitur enim um admiscetur). Но в дальнейшем, упоминая вместе Иосифа и Деву Марию, Евангелие никогда не показывает Ее женою Иосифа, но всегда только Матерью Христа. Например, «возьми Младенца и Матерь Его», «возвратись с Младенцем и Матерью Его» (Мф. 2, 13, 20), «и был Иосиф и Матерь Его» (Лк. 2, 33). «Таким образом и обрученная принимает имя жены, и признанная женою после рождения показывается только Матерью Иисуса, чтобы, как приписывается праведному Иосифу брак в девстве Марии, так же было обозначено Ее честное девство в Матери Иисуса» (ib., I, 3). Что же касается братьев Господа, то это были сыновья Иосифа от первого брака, потому что если бы у Матери Господа были, кроме Него, и другие сыновья, то во время страдания Христу не было бы надобности вверять Свою Мать попечению ученика (ib., I, 4).

Восприяв человека, Слово Божие не было заключено в нем. Бог неделим и необъятен, поэтому Он замкнут в Своем теле. Его силу вера прозревает всюду, потому что Он везде и нигде не отсутствует. Восприятие тела не ограничивает природу Силы, но Сила восприняла слабость тела для его искупления (ib., IX, 7). Но присутствуя везде, Бог Слово особым и преимущественным образом наполнял Своим Божеством воспринятого человека. Его тело было всецело проникнуто Его Божественными силами: «Ea, quae in homine, de conceptu virginis sumpto, divinarum erant plena virtutum» (ib., XVI, 2). И не только тело Христа было полно Божественных сил, но эти силы, изливаясь из тела, переходили на одежду Его и достигали самых краев ее. Поэтому кровоточивая женщина, прикоснувшись к краю риз Его, была исцелена исходящими из них силами (ib., IX, 6, 7; XIV, 19).

Божественные животворящие силы, переполнявшие тело Христа, преобеждали все слабости человеческой природы. Слабость сотворенной природы была свойственна и телу Христа, но она превозмогалась силою высшей природы и могла обнаруживаться лишь в том случае, если Божественные силы, как бы отдаляясь от тела, предоставляли Его собственной природе. Поэтому все акты уничижения Христа, как, например, голод и смерть, были Его добровольными состояниями не в том смысле, что, восприняв добровольно природу человека, Он добровольно взял на Себя и последствия воплощения, т. е. слабости тварного существа, а в том, что в обычном состоянии Он был недоступен этим слабостям и испытывал их тогда, когда в целях обновления человека попускал их обнаружение. Евангелие говорит, что Иисус был отведен Духом Святым в пустыню для искушения от диавола. Этот Дух Святой есть Слово Божие, и слова Евангелия указывают на свободу Духа Святого, Который добровольно предоставил Своего человека диаволу

для искушения, так как диавол не осмелился бы к Нему приблизиться, если бы Христос не скрыл от него Свое Божество (ib., III, 1—3). Так как Христос не только человек, но и Бог, то Он не нуждался в пище, потому что «был питаем Духом» (ib., III, 3), т. е. жизнь Его тела сохранялась непосредственно проникающими Его Божественными силами. И во время поста в пустыне Он не испытывал голода. Если Моисей и Илия в течение сорока дней постились и не чувствовали голода, то разве можно допустить, чтобы испытывал голод Христос? Поэтому и Евангелие говорит, что Он взалкал не во время сорокадневного поста, а после сорока дней. «Поэтому, когда Господь взалкал, это было не действием отсутствия пищи, но Сила Его, не подвигнутая сорокадневным постом, предоставила человека Своего его собственной природе для того, чтобы диавол был побежден не Богом, а плотью» (ib., III, 2) [1]. Точно так же и смерть Христа была возможна только как добровольный акт отдаления от тела Божества Слова и предоставления тела его природе. «Чтобы можно было понять, насколько смерть человека отличается от смерти Единородного, по правую и левую сторону Христа распинаются два разбойника, ибо Он предал дух добровольно, когда восхотел, а им были пребиты голени» (Лк. 23, 33) (ib., XXXIII, 5). Восклицание Господа: «Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя оставил еси?» — есть голос тела, свидетельствующий об отдалении отступающего от него Слова Божия...» «Оставляется, потому что был человек, которому надлежало быть пораженным смертью» [2]. Вследствие добровольности смерти Христос не испытывал и боязни ввиду приближающихся страданий. Если Господь сказал: «прискорбна душа Моя до смерти» (Мф. 26, 38), то надо обратить внимание на то, что Он не сказал, что скорбит по причине смерти, а до смерти, обозначая не причину скорби, а ее продолжительность. Причиною Его скорби была не предстоящая смерть, а опасение за учеников, слабость которых Он предвидел, боязнь за то, как бы они при виде Его уничижения, оскорблений, страданий и смерти не соблазнились этим и, потеряв веру в Него, как Бога, не совершили непростительного греха — хулы на Духа Святого, и боязнь Его простиралась до смерти, так как за смертью должно было последовать Воскресение, после которого ученики не могли уже сомневаться в Его Божестве (ib., XXXI, 2—5). И по молитве Его ап. Петр не совершил непростительного греха, так как отрекся не от Бога, а от человека: не знаю человека Сего (Мф. 26, 72) (ib., XXXI, 5 и XXXIII, 4). Подобный же смысл имеют и слова: «Отче Мой, если возможно, да прейдет от Меня (transeat a me) чаша сия, но не как Я хочу, а как Ты хочешь» (Мф. 26, 39). Не сказал: transeat me, но: transeat a me. Первое выражение было бы молитвой за Себя, боящегося смерти, а второе обозначает переход от одного к другому. «Так как невозможно было Христу не страдать, то Он молится за тех, которые имели страдать после Него, словами: да прейдет от Меня чаша, т. е. как она испивается Мною, так пусть будет испита и ими — без утраты надежды, без ощущения страданий, без страха смерти» (ib., XXXI, 7). Божественная слава Духа, сокрытая в теле Его, обнаружилась во всей Своей славе в Преображении, когда Господь «toto claritatis suae habitu circumsplendet» (ib., XVII, 2; XX, 10). Окончательное же обожение человеческой природы Христа произошло после Его Воскресения. После тридневного воскресения Христос «матéрию воспринятого тела, приобщенную вечности Духа и Своей субстанции (т. е. Своей Божественной природе),

[1] Igitur cum esuriit Dominus non inediae subrepsit operatio: sed virtus illa, quadraginta dierum non mota jejunio, naturae suae hominem derelinquit. Non enim erat a Deo diabolus, sed a carne vincendus (III, 2).

[2] Clamor vero ad Deum, corporis vox est, recedentis a Se Verbi Dei contestata dissidium... Sed relinquitur, quia erat homo etiam morte perugendus (ib., XXXIII, 6).

вознес на небо» [1]. Это восприятие тела в вечность Божества настолько полно, что тело и Дух стали одно. В притче о десяти девах говорится о встрече Жениха, но не упоминается о невесте. Но Жених предполагает и бытие невесты. Почему же речь идет о приходе одного Жениха, которым символизируется второе пришествие Христа? На этот вопрос Иларий отвечает: «Жених и невеста, Господь наш есть Бог в теле, ибо как Дух для тела есть Жених, так плоть для Духа Невеста. Но после возбуждающей трубы выходят навстречу только Жениху, потому что оба будут одно, потому что уничиженность плоти вошла в славу Духа» (ib., XXVII, 4).

Учение о спасении

Сущность спасения состоит в сообщении человеку сил вечности. «Совершенное исповедание состоит в том, что Сын Божий воспринял тело и стал человеком, потому что как вечность восприняла тело нашей природы, так должно думать, что и природа нашего тела может получить силу вечности» (ib., XVI, 5). Для сообщения человеку вечности Христу надлежало пострадать. «Поэтому, ради таинства возвращения нам вечности, во Христе было исполнено всякое уничижение страданий» (ib., XVIII, 3). Пережив на Кресте все слабости человеческой природы, Христос упразднил их. Он желал, чтобы ученики Его пили чашу Его, как Он, т. е. без страданий и страха смерти (ib., XXXI, 7). Это было бы невозможно, если бы Он Сам сперва не испил этой чаши. «Ради этого Он воспринял в Себе все слабости нашего тела и пригвоздил ко Кресту вместе с Собою всё то, чем мы были слабы». «Для того, чтобы мы могли вступить в борьбу с диаволом оружием страданий, Он после акта греха и страдал за нас. Поэтому вместе с Его смертию и страданиями умирают все страдания нашей слабости» (ib., XXXI, 10). «Испив чашу, имеющую перейти к нам, Он поглотил слабость нашего тела, волнение страха и самый страх смерти» (ib., XXXI, 11; ср. XXXIII, 6).

Хотя Христос понес и уничтожил все слабости человеческой природы силою Своего Божества в Своем теле, однако это было упразднением слабостей всех людей, потому что Он воспринял универсальное тело, totum hominem (erat in Christo homo totus) (ib., II, 5), в котором находилось все человечество. Поэтому в городе, стоящем на горе и не могущем укрыться (Мф. 5, 14), Иларий видит прикровенное указание на эту универсальность человеческой природы Христа. «Городом называет воспринятую плоть, потому что как город состоит из разнообразия и множества обитателей, так и в Нем чрез природу воспринятого тела содержится некоторое собрание рода человеческого. И таким образом и Он от нашего в Нем собрания становится городом, и мы чрез участие в плоти Его являемся обитателями этого города» (ib., IV, 12).

Из таинств в комментариях на Евангелие Матфея есть несколько мест о совершении и о плодах крещения.

Приступающие к крещению, прежде всего, исповедуют свою веру в Сына Божия и в Его страдания и Воскресение, а чтобы за словами обещания следовала некоторая истина самих вещей, они, проводя в посте все время страданий Господних, соединяются с Господом общением в Его страданиях, и таким образом отчасти в силу таинства общения, отчасти в силу поста они проводят с Господом все время Его страданий (ib., XV, 8). Крещение Христа во Иордане прообразовало наше крещение. Сам Христос не нуждался в омовении, потому что греха не сотворил (1 Пет. 2, 22), а где нет греха, там нет надобности и в его отпущении, но Его крещение было освящением нашего очищения чрез омовение в водах (ib., II, 5). По выходе из воды на Христа сошел Дух Святой в виде голубя, и это было Его помазанием от Отца. О том же

[1] Postremo post triduum in vitam ex morte redeuntem, consociatam Spiritus et substantiae aeternitati materiem ad coelum assumpti corporis retulisse (ib., IV, 14).

свидетельствовал и голос с неба, именующий Его Сыном Божиим. Таким образом Он был указан и чрез посредство зрения, и чрез посредство слуха, и чтобы и мы из того, что́ совершилось во Христе, познали, что после омовения в воде и на нас нисходит с небес Дух Святой и орошает нас помазанием небесной Славы, и мы становимся чрез усыновление Отчего гласа сынами Божиими (ib., II, 6).

Плодом крещения является обновление ветхого человека, рожденного по телу от греха, а по душе от неверности. Силою Слова в крещении он отделяется от своих родителей, совлекаясь греха и неверности. Обновленный таким образом человек начинает их ненавидеть. Умерщвленное верою тело переходит в природу души, полученной от дыхания Божия, и вследствие этого тело начинает хотеть сделаться тем же, чем и душа, т. е. духовным, а свободная воля, отделившись от неверности, уступает свое право душе, так что то, что было свободою выбора, становится властью души. От этого происходит в человеке внутренняя домашняя борьба: домашние становятся врагами нового человека. Отделенный от них силою Слова Божия, новый человек и по телу и по душе хочет пребывать в обновлении Духа, а то, что приразилось к человеку после создания вследствие греха Адама, хочет оставаться при том, чем оно услаждается, т. е. отдаваться плотским похотям. Но душа и тело в обновлении Духа хотят одного и того же и становятся сильнее греха, неверности и свободы выбора (ib., X, 24).

В терминах этой странной психологии выражается та мысль, что в крещении силою Слова Божия, которое называется и Духом, ветхий человек, рожденный от греха и неверности, обновляется и обновление его состоит в том, что, с одной стороны, в нем ослабевают, теряют над ним свою подавляющую власть грех и неверность, а с другой — в нем зарождается зерно новой, духовной жизни, новый мотив деятельности, зовущий к обновлению Духа, и этой цели начинает служить не только душа, но и тело и сама свобода воли.

Эсхатология Илария

Хотя Иларий говорит о благости Господа, Который, дав человеку щедрою рукою срок для покаяния, однако, сокрыл день Своего второго пришествия, чтобы человек страхом внезапного наступления времени Суда был побуждаем к бдительности и не отлагал покаяния, однако сам он, подвергая Евангелие духовному толкованию и стремясь предугадать продолжительность существования мира, ищет в священном тексте намеков, приоткрывающих эту тайну. Первый намек он находит в том, что Христос преобразился пред апостолами Петром, Иаковом и Иоанном шесть дней спустя после сказанных Им слов о пришествии Сына Человеческого в Царстве Своем (Мф. 17, 1—2). «Шесть дней спустя,— говорит он,— показывает вид (одеяние) Господней славы, т. е. предызображается имеющая наступить по истечении шести тысяч лет честь Царствия Небесного» (ib., XVII, 2) [1].

Второе указание на ту же продолжительность бытия мира он видит в притче о найме рабочих в виноградник (Мф. 20, 1). Хозяин виноградника выходит на рынок для найма рабочих в первый, третий, шестой, девятый и одиннадцатый час. По толкованию Илария, роду человеческому давался Богом завет, сколько раз хозяин выходил на рынок. Первый час означает завет, данный Ною, третий — Аврааму, шестой — Моисею, девятый — Давиду и пророкам, а одиннадцатый час — время пришествия Господа во плоти. Если разделить время существования мира

[1] Post dies sex, gloriae dominicae habitus ostenditur: sex millium scilicet annorum temporibus evolutis regni celestis honor (молчаливо подразумевается dandus praefiguratur) (ib., XVII, 2). Честь Царствия Небесного — это та слава, которой будут облечены тела воскресших праведников.

на 12 частей по 500 лет, соответственно 12 часам дня, то продолжительность существования мира определится в 6000 лет, а рождение Господа от Марии упадет на одиннадцатую часть всей его продолжительности (ib., XX, 6). Это вычисление, исходящее из изречения Писания «тысяча лет пред Богом, как один день» (Пс. 89, 5 и 2 Пет. 3, 8), было не новостью на Западе: мы находим его у Иринея (Lib. V, 28), у Тертуллиана, Лактанция (Lib. VII, 14).

В конце мира наступит воскресение мертвых для воздаяния за праведность или греховность жизни в теле. Награда для праведно и совершенно живущих будет состоять в том, что из этой материи тленного тела они преобразуются в новую и небесную субстанцию, и земное тление сменится небесным нетлением (ib., V, 12). Во время своего искупления они изменятся из телесного тления в честь духовной субстанции (ib., XXVI, 1). Но и нечестивым предназначается телесная вечность, чтобы в них находилась вечная материя для вечного огня (ib., V, 12). В этих общих выражениях нет ничего оригинального и характерного для Илария. Его особенностью служит только взгляд на одухотворение тела святых в воскресении, высказанный им к тому же только в комментариях на Евангелие Матфея. Воля Божия состоит в том, чтобы из души и тела, которые в этом мире находятся в борьбе друг с другом, произошло нечто единое. У святых тело прейдет в природу души и в ее субстанции уничтожится тяжесть земной материи и тело станет духовным, а у грешников тонкость души уплотнится в природу тел, привлечет из нечистоты пороков земную материю и, таким образом, из души и тела получится тоже единое (ib., X, 19) [1].

[1] Dei voluntas est, ut unum ex illis magis evolet, sed lex ex constitutione Dei profectu decuriit unum ex eis potius decidere. Quem admodum autem si evolarent, unum essent id est corpus in naturam animae transisset et gravitas illa terrenae materiae in profectum et substantiam animae abderetur, fieretque corpus potius spiritale; ita peccatorum pretio venditis in naturam corporum animae subtilitas ingravescit et terrenam contragit ex vitiorum sorde materiam, fitque unum ex illis quod tradatur in terram (X, 19).

Прот. Л. ВОРОНОВ,
профессор Ленинградской
духовной академии

К ВОПРОСУ О ТАК НАЗЫВАЕМОМ „ТАЙНОМ" ЧТЕНИИ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕМ ЕВХАРИСТИЧЕСКИХ МОЛИТВ ВО ВРЕМЯ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ

Известно, что на литургии св. Василия Великого и на литургии св. Иоанна Златоуста все молитвы, связанные с евхаристическим жертвоприношением, за исключением молитвы заамвонной, читаются священнослужителем не вслух для всего народа, а «тайно» (μυστικῶς), то есть вполголоса, или даже молча — в зависимости от того, как понимает указанное в тексте служебника слово «тайно» данный совершитель св. литургии. Некоторые из этих молитв, как явствует из самого их текста, предназначены всецело для священнослужителей. Так, например, в молитве «Никтоже достоин от связавшихся плотскими похотьми и сластьми приходити, или приближитися, или служити Тебе, Царю славы...» — в той самой молитве, перед началом которой имеется в служебнике указание, что священник глаголет ее тайно,— служащий обращается к Господу со следующим, приличным только лицу нерархическому, прошением: «... уловли мя силою Святаго Твоего Духа, облеченна благодатию священства, предстати святей Твоей сей трапезе и священнодействовати святое и пречистое Твое Тело и честную Кровь». Специально для священнослужителей предназначен и ряд других — подготовительных и завершительных — молитв св. Евхаристии. Но самые основные ее молитвы, входящие в состав так называемого «евхаристического канона», начиная со слов «Сый Владыко, Господи Боже Отче Вседержителю покланяемый...» (в литургии св. Василия Великого) и «Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя благодарити...» (в литургии св. Иоанна Златоуста) и кончая словами, непосредственно предшествующими возгласу «И даждь нам единеми усты и единем сердцем...», по внутреннему их смыслу относятся не только к священнослужителю, но и ко всем предстоящим и молящимся верным, которые при этом, все без исключения, мыслятся как участники священнодействия бескровной Жертвы, готовящиеся к принятию священной трапезы Тела и Крови Христовых. Необычайная содержательность и дивная сила вдохновения, присущая этим молитвам, вызывают у некоторых лиц, из числа знающих все чинопоследование Божественной литургии, легко понятную печаль и сожаление, что множество верующих фактически оказывается лишенным возможности вникать в чудные слова «тайно» читаемых евхаристических молитв и духовно услаждаться их внутренним богатством.

В Церкви Христовой ничто не совершается случайно и не делается напрасно. Не могло быть случайным и напрасным и введение в богослужебную практику «тайного» чтения евхаристических молитв. Но понимая это и вполне соглашаясь с этим, некоторые любители церков-

ного богослужения с давних времен стремились уяснить себе причины, побудившие Церковь благословить «тайное» чтение этих замечательных молитв, и одновременно старались узнать их содержание. Еще св. Герман, патриарх Константинопольский (ок. 684 — ок. 733), писал, что «некоторые из стоящих вне алтаря часто приходят в недоумение... говоря: какая цель, мысль и сила тихо читаемых молитв, и желают получить об этом некоторое понятие» (Св. Германа, патр. Константинопольского, последовательное изложение церковных служб и обрядов.— См. Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855, том I, стр. 425).

В настоящей статье вопрос о «тайном» чтении евхаристических молитв рассматривается в связи с некоторыми сторонами православного учения о священстве, а также в связи с проблемой так называемой «disciplina arcani». Цель этого рассмотрения — двоякая. Во-первых, показать догматическую и пастырологическую обоснованность введенной в IV—V веках по Р. Х. практики «тайного» чтения молитв св. Евхаристии. Во-вторых, выяснить подлинный смысл понятия «т а й н о е» чтение. В конце статьи дается приложение, в котором кратко обрисовывается взаимосвязь и различие между понятиями: «disciplina arcani» и «устное священное предание Церкви».

§ 1. Истинный смысл «преимуществ» иерархического священства перед так называемым всеобщим священством. Значение этих преимуществ для поддержания высокого уровня духовной жизни в Церкви.

С самого начала существования Церкви Христовой в ней имеются и действуют особые установления, предназначенные к поддержанию в верующих благоговейного настроения в отношении к сакраментальной жизни и особенно в отношении составляющих ее средоточие таинств. Важность и необходимость этих установлений определяется тем, что утрата благоговения по отношению к освятительным средствам, дарованным Церкви на основе крестных заслуг Господа Иисуса Христа, есть вступление на пагубный путь смерти духовной. Пользование святынями Церкви несовместимо с беспечностью и с забвением нашей греховности. Прикосновение к святыне делается ее оскорблением при отсутствии «сердца сокрушенного и смиренного», повергающего себя в пучину милосердия Божия со страхом Божиим, верою и любовию. «Имея дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа... да приступаем с искренним сердцем, с полной верой, кроплением очистив сердца от порочной совести... ибо... если отвергшийся закона Моисеева... без милосердия наказывается смертью, то сколь тягчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь Завета, которою освящен, и Духа благодати оскорбляет» (Евр. 10, 19. 22. 26. 28—29).

К числу установлений, призванных оберегать и поддерживать благоговение к таинствам и прочим священнодействиям, должно быть отнесено и богоучрежденное иерархическое священство, наделенное особыми духовными «преимуществами». Выделение из среды верующих, из среды «царственного священства», призванного устроять из себя «дом духовный, священство святое» (1 Петр. 2, 5. 9; ср. Откр. 1, 6; 5, 10), особого сословия, в котором исключительным и единственным образом течет непрерывный «ток иерархической благодати, излиявшийся на апостолов сошествием Святого Духа, простирающийся от рода в род, из века в век, чрез преемственные рукоположения, сообщающий рукополагаемым епископам дарование Божие, оттоле живущее в них (1 Тим. 4, 14) и таинодействующее в Церкви» (митр. Московский Филарет. О непрерывности епископского рукоположения в Английской Церкви — см. «Православное обозрение», 1866, февр., стр. 86—87),— было необходимо прежде всего для возбуждения чувства духовной ответствен-

ности и страха Божия перед лицом величайшей святыни церковных таинств.

Это возбуждение чувства духовной ответственности имеет место и в отношении мирян, и в отношении пастырей. Мирянин, сознавая, что он не призван Богом и Церковью к совершению таинств и что самовольная попытка человека, не облеченного благодатью священства, совершать установленные в Церкви для подания благодати Святого Духа священнодействия была бы тщетной по результату и тяжко наказуемой по примеру Дафана и Авирона (Числ. 16, 1—40), естественно, располагается к более смиренному состоянию души и благоговейному восприятию благодати таинств, совершаемых нарочито для этого посвященными пастырями. Пастырь же, нравственно обязанный быть «образцом для верных в слове, в житии, в любви, в вере, в чистоте» (1 Тим. 4, 12), не может не смягчаться сердцем и не ощущать свое недостоинство при воспоминании о том, что «священнодействующему нужно быть столь чистым, как бы он стоял на самых небесах посреди горних сил» (Св. Иоанн Златоуст. 3-е слово о священстве. Творения, СПб., 1895, том 1, книга 2, стр. 416).

Особые «преимущества» священства не должны вносить и обычно, то есть при правильном их понимании, не вносят какой-либо дисгармонии в общий строй церковной жизни. Прежде всего, в своей личной, семейной и церковно-общественной жизни епископ или священник так же нуждается в благодати и благодатной помощи Божией, как и любой член Церкви, призванный «со страхом и трепетом совершать свое спасение» (Фил. 2, 12). Даже более. Эту потребность в помощи свыше епископ и священник ощущают в большей степени, чем их пасомые, ибо душа священника, по выражению св. Иоанна Златоуста, должна быть «чище самих лучей солнечных» (О священстве, там же, стр. 460), потому что «священник, хотя бы и хорошо устроил свою собственную жизнь, но если не будет с должным усердием заботиться о жизни... всех других, вверенных его попечению, то вместе с порочными пойдет в геенну» (Св. Иоанн Златоуст. Беседа 86-я на Еванг. Иоанна, СПб., 1902, том 8, книга 2, стр. 589—590). Таким образом, преимущества сана и служения не создают неравенства между священнослужителем и мирянином в области отношений человека к Богу как Спасителю и Судии. «Есть случаи, в которых священник,— говорит св. Иоанн Златоуст,— ничем не отличается от подначального, например, когда должно причащаться страшных Таин...» (Творения, СПб., 1904, том 10, книга 2, стр. 632. Беседа 18-я на 2-е послание к Коринфянам). «Во всем у нас с вами равные преимущества, и главнейшие из благ у нас с вами одни и те же. Я не в большем количестве и вы не в меньшем приобщаемся священной трапезы, но одинаково приступаем к ней — как я, так и вы. И если я приступаю первый, то этого нисколько не должно считать чем-нибудь важным, потому что и между детьми старший первым простирает руку к яствам» (Св. Иоанн Златоуст. Беседа 4-я на 2-е послание к Фессалоникийцам. Творения, СПб., 1905, том 11, книга 2, стр. 605).

Священник, как живое орудие в руках Таинсовершителя Бога, имеет не только власть совершать таинства и священнодействия, но и долг смиренно служить Церкви выполнением этих освящающих действий. В неразрывном единстве тела Церкви «страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12, 26). По этой причине всякое таинство и всякое священнодействие, над кем бы и для кого бы оно ни совершалось, есть действие всецерковное. И так как дар благодати, естественно, предполагает наличие встречного свободного выражения любви, или чающей получить милость от Всещедрого Бога, или благодарной Богу за полученную милость, то это всецерковное действие сопровождается

или просительными или благодарственными молитвами не только лиц, над которыми или для которых оно совершается, но и всей солидарной с ними Христовой Церкви. Таинства и священнодействия совершаются священнослужителями, но при молитвенной поддержке всей Церкви. «В молитвах много содействует народа...». При самом совершении страшных таин священник молится за народ, а народ молится за священника, потому что слова «со духом твоим» означают не что иное, как именно это. И молитвы благодарения также суть общие, ибо не один священник приносит благодарение, но и весь народ; ибо, сперва получив ответ от народа и потом согласие, что достойно и праведно есть совершаемое, начинает священник благодарение. И что удивительного, если вместе со священником взывает и народ, когда он возносит оные священные песни совокупно с самими херувимами и горними силами. Все же сие сказано мною для того, чтобы каждый из подначальных трезвился, чтобы мы знали, что все мы едино тело есмы и столько же различаемся один от другого, сколько член от члена, и чтобы мы не всё возлагали на одних священников, но и сами пеклись о всей Церкви, как о теле, всем нам общем» (Св. Иоанн Златоуст. Беседа 18-я на 2-е послание к Коринфянам. Творения, СПб., 1904, том 10, книга 2, стр. 632—633).

§ 2. «Disciplina arcani».

Поддержанию в верующих благоговейного настроения в отношении к сакраментальной жизни Церкви призван был содействовать и прочно укоренившийся в Древней Церкви обычай «молчанием охраняти святыню таинства» (выражение св. Василия Великого в 27-й главе его книги о Святом Духе к блаженному Амфилохию — см. прав. 91-е). Этот обычай, а равно и воплощавшую его практику хранения в тайне некоторых элементов церковной веры и устройства (относящихся к существу таинств и важнейших священнодействий) принято обозначать терминами «disciplina arcana» (в переводе с лат.: дисциплина, сохраняющая в тайне) или «disciplina arcani» (дисциплина тайны) [1]. Disciplina arcani с самого начала исключила возможность присутствия при евхаристии лиц, невозрожденных в таинстве св. крещения. «Никто да не вкушает, ни пиет от вашей евхаристии, кроме крещенных во имя Господне» (Дидахи, гл. 9). Хотя здесь и говорится прямо лишь о вкушении евхаристии, однако, поскольку в Древней Церкви причащались все присутствовавшие при литургии, а те, кто, по какой-либо причине не могли приобщаться, не должны были и присутствовать на ней [2],— предписание Дидахи следует рассматривать как указание на то, что некрещенные не имели права ни причащаться, ни присутствовать при евхаристическом богослужении. Известно, что впоследствии храмы стали доступными для всех, без исключения, посетителей даже во время совершения евхаристического канона, но многозначительным напоминанием о древней disciplina arcani являются и поныне слова: «Да никто из оглашенных, елицы вернии, паки и паки миром Господу помолимся».

Disciplina arcani коснулась и области христианского научения. Она выдвинула требование: избегать говорить перед оглашенными и перед язычниками о предметах, касающихся таинств и вообще сакраментальной жизни Церкви. Не имея ничего общего ни с подражанием секретно-

[1] В русской богословской литературе нет специального исследования по вопросу о disciplina arcani. Некоторые сведения см. в статье свящ. А. Юрикас «Disciplina arcana у древних христиан» в журнале «Странник», 1910, март, стр. 370—398.

[2] Ср. возглас диакона в армянской литургии: «Целуйте друг друга лобзанием святым, и те из вас, которые не могут причаститься сего Божественного таинства, да выйдут за двери» (Собрание древних литургий, СПб., 1874, вып. 2, стр. 200) и возглас в коптской литургии св. Кирилла Александрийского — «непричащающиеся изыдите» (там же, вып. 3, стр. 99).

сти языческих мистических культов (вопреки И. Касобону и его последователям), ни с идеями гностиков о «тайном предании», disciplina arcani преследовала чисто воспитательные цели. Это был педагогический прием, направленный на то, чтобы повысить чувство благоговения как у оглашенных, которые лишались известных преимуществ, так и у верных, имевших эти преимущества. В связи с требованиями, имевшими в виду непосредственно оглашенных, находятся и требования относительно сдержанности по отношению к язычникам. Св. Афанасий, в связи с известным делом Исхиры, писал в Апологии против ариан: «Не должно открывать тайн непосвященным, из боязни, чтобы язычники не смеялись над ними в своем невежестве и чтобы оглашенные не соблазнялись тем, что эти тайны известны и язычникам» (Апология, 11). По воззрению св. Афанасия, это не закон, а, скорее, высшее проявление уважения и осторожности: уважения к святым таинствам, осторожности в отношениях к оглашенным (см. свящ. А. Юрикас «Disciplina arcana...», стр. 390).

Воспитательный характер disciplina arcani объясняет тот факт, что ее требования не были ни вечными, ни безусловными. Известно, что св. Иустин Мученик говорил о крещении и евхаристии совершенно открыто в своей Апологии, обращенной к римскому сенату и народу, то есть к язычникам, и этим ничуть не нарушались интересы Церкви. Известно также, что в евхологионе св. Серапиона Тмуитского (сконч. вскоре после 360 года) имеются слова освящения даров (текст см. в статье проф. Н. Д. Успенского «Англиканская литургия с православной точки зрения» — «ЖМП», 1962, № 9, стр. 20), а также формулы посвящения в диакона, пресвитера и епископа. Это показывает, что действовавшая в IV веке disciplina arcani не возбраняла записывать в богослужебных книгах весь чин литургии, хотя, конечно, вряд ли можно было полностью гарантировать отсутствие доступа к этим книгам оглашенных или даже язычников. Трудно допустить, чтобы крестившиеся взрослыми св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Иоанн Златоуст и блаж. Иероним, особенно же — принявшие крещение лишь после их избрания на епископские кафедры св. Амвросий Медиоланский и св. Нектарий Константинопольский могли до самого момента крещения оставаться в неведении относительно существа и даже подробностей церковного учения о таинствах.

Disciplina arcani в широком понимании этого термина действовала в Церкви с самых первых времен (запрещение некрещенным присутствовать во время совершения евхаристии). Охранение святыни таинства молчанием принимало в разные времена различные формы, в зависимости от условий и потребностей церковной жизни, неизменно преследуя высокие воспитательные цели. Разумная осторожность Церкви, санкционировавшей установившуюся в свое время практику «тайного» чтения литургийных, особенно евхаристических, молитв, представляет собой особую, сохраняющуюся и поныне форму disciplina arcani. Отмена тех или иных форм disciplina arcani не является безусловно невозможной, но она должна непременно предусматривать соответствующий эквивалент, главным образом, в виде несомненного подъема уровня духовной жизни внутри Церкви. Примечательно, что требования disciplina arcani были минимальными в I—II веках, то есть в то время, когда, судя по свидетельствам Плиния (см. проф. В. В. Болотов. Лекции по Истории Древней Церкви, т. 2, стр. 69) и св. Иустина (Апология 1, 65, 67), в христианском богослужении, по выражению Ф. В. Фаррара, «все дышало жизнью и все сияло истиной», приближаясь к идеалу, указанному апостолом Павлом: «Если вся Церковь сойдется вместе... и войдет кто неверующий или незнающий, то... он падет ниц, поклонится Богу и скажет: Истинно с вами Бог» (1 Кор. 14, 23—25).

§ 3. Трансформация практики чтения евхаристических молитв.

Св. Иустин Мученик (ок. 100 — ок. 165) в Апологии (главы 65—67) писал: «...Потом к предстоятелю братий приносятся хлеб и чаша воды и вина, и он, взяв, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ возглашает, говоря: Аминь. Аминь на еврейском языке значит: да будет».

Столетием позже св. Дионисий Александрийский († ок. 264 г.) писал к Римскому епископу Сиксту II († в 258 г.) о некоем человеке, крещенном еретиками, но находившемся в давнем общении с Церковью: «Я не дерзаю снова приготовлять (ко крещению) того, кто выслушивал благодарения, и вместе с прочими произносил: аминь, и предстоял пред трапезой, и протягивал руки для принятия св. пищи...» (Евсевий, Церковная история, книга 7, глава 9).

Из этих двух свидетельств видно, что древнейшей практикой произнесения евхаристических молитв, державшейся еще в средине III века, было громкое — вслух всего народа — произнесение молитв и благодарений предстоятелем братий, то есть священнослужителем, совершавшим евхаристию. Народ же, слыша эти молитвы и благодарения, по окончании их возглашал: «Аминь».

Иногда громкое чтение евхаристических молитв переходило даже в общенародное их произнесение. В одном из древнейших литургийных списков — Александрийском Людольфовом — после слов: «Достойно и праведно» говорится: «Потом произносят (dicunt) евхаристическую молитву, следуя за предваряющим епископом» (см. Чинопоследование литургии эфиопского текста Апостольских Постановлений в «Собрании древних литургий», СПб., 1876, вып. 3, стр. 8).

В эпоху после св. Константина Великого (306—337) стали сооружаться крупные храмовые здания большой вместимости. Это сказалось на практике совершения евхаристии. Участие всего народа — по крайней мере в условиях больших по размерам храмов — в той форме, как это было в предшествовавшие времена, оказалось практически невыполнимым. Не все присутствующие имели возможность хорошо расслышать каждое слово из произносимых священником или епископом молитв, и если громкое чтение евхаристических молитв, несмотря на это продолжалось, то оно стало более символическим, чем фактическим выражением молитвенного участия в евхаристическом богослужении всей общины. Хотя это и было уклонением от нормы, существовавшей в более ранние времена, однако ущерб, наносимый литургической жизни, не мог коснуться самых ее глубин, то есть жизни сакраментальной. Евхаристия по-прежнему в самом существе своем оставалась, как и останется всегда, действием всецерковным. И хотя этой всецерковной сущности Евхаристии, несомненно, громкое чтение евхаристических молитв вслух всего благоговейно слушающего народа отвечает наиболее совершенным образом, однако не следует упускать из виду, что существенная всецерковность Евхаристии, с внешней стороны, даже и в этом, наиболее благоприятном, случае лишь частично выражается через нечто гораздо меньшее — через участие в ней местного молитвенного собрания. Употребление множественного числа в тексте евхаристических молитв служит, конечно, не простым историческим напоминанием о древней практике их произнесения, а выражает существенно всецерковный характер св. Евхаристии.

Строительство величественных и обширных храмов было связано не только с фактом принятия христианства под покровительство Римского государства, но и с последовавшим за этим фактом быстрым увеличением числа христиан. «Многие стали принимать христианство

отчасти по примеру высших слоев общества, отчасти из-за страха преследований за прежнее, слишком ревностное исповедание языческого культа; было, конечно, немало и тех, кто поступал по сердечному убеждению. Новообращенные переполнили поредевшие за период гонений ряды христианства» (Митрополит Никодим, Христианские храмы и богослужение во времена св. Иоанна Златоуста — «ЖМП», 1964, № 11, стр. 46). Новый состав христианского общества имел своим следствием «понижение уровня нравственной жизни и религиозного сознания в самой Церкви, которая поставлена была в необходимость принять в свое лоно так много людей с языческим строем понятий и житейских привычек, лишь весьма слабо и поверхностно затронутых светом христианской истины» (Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории Древней Церкви, т. 3, стр. 102).

Понижение уровня духовной жизни неизбежно отразилось и на отношении к богослужению. Явилась практика редкого причащения, менее систематического посещения храма. Снизилась и молитвенная напряженность и сосредоточенность. В этих условиях многие пастыри Церкви обратили свою мысль на введение новой формы disciplina arcani в виде тихого чтения евхаристических молитв. «Евхаристическое небрежение народа заставило отцов и литургистов сосредоточить преимущественное внимание на раскрытии необходимости благоговения, священного страха и трепета перед Св. Дарами, перед которыми Ангелы закрывают лица» (Б. Сове. Евхаристия в Древней Церкви и современная практика. См. сборник «Живое Предание» — Православие в современности. Париж, стр. 181). Одним из способов возбудить благоговейный трепет перед совершаемым священнодействием евхаристической жертвы и было тихое — вполголоса, но выразительно-одушевленное — чтение молитв священнослужителем при напряженном молчании народа, лишь изредка прерываемом ответными словами или пением.

Во времена св. Иоанна Златоуста (ок. 347—407 гг.), по-видимому, наряду с сохранявшейся еще кое-где практикой громкого чтения евхаристических молитв, все более входила в силу новая практика такого тихого, но воодушевленного, чтения. Это чтение не было абсолютно молчаливым, мысленным. Народ внимал ему, хотя и не слышал отчетливо каждое слово. «Не один священник,— говорит св. Иоанн Златоуст,— приносит благодарение, но и весь народ; ибо, сперва получив ответ от народа и потом согласие, что достойно и праведно есть совершаемое, начинает священник благодарение. И что удивительного, если вместе со священником взывает и народ, когда он возносит оные священные песни совокупно с самими херувимами и горними силами» (см. выше). Это место показывает как будто, что чтение молитв прерывалось на время совместного пения: «Свят, свят, свят Господь Саваоф...», чтобы возобновиться уже тогда, когда вновь наступит молчание в храме.

Ясные указания на тихое чтение евхаристических молитв имеются в толковании на литургию Феодора Мопсуэстийского (ок. 350—428 гг.): «Когда мы пребываем в молчании в великом почтительном страхе, священник начинает анафору». Серафимский гимн, как видно из слов Феодора Мопсуэстийского, поется всеми присутствующими, и «священник присоединяется громко к невидимым воинствам...». «Священник читает тихо эти молитвы» (см. Б. Сове. Евхаристия в Древней Церкви..., стр. 181—182).

Подобное видим у несторианского писателя Нарсаи († ок. 503 г.), основателя Низибийской школы, который в своей 17-й гомилии дает описание и истолкование современной ему литургии: «После возгласа: горé имеим сердца, вся община хранит молчание, и все готовятся к пламенной молитве в своих сердцах... Священник, уста Церкви, от-

крывает свои уста и беседует наедине (beraza) с Богом, как с другом». Конец молитвы произносится вслух. После серафимского гимна, произносимого всем народом, «вся Церковь возвращается к молчанию, и священник начинает общение с Богом...» (Б. Сове. Евхаристия в Древней Церкви.., стр. 183).

Из приведенных данных мы видим, что тихое чтение евхаристических молитв уже практиковалось в конце IV — начале V века по Р. Х. в Церквах Востока, постепенно вытесняя из употребления более древнюю практику громкого чтения.

О существовании тихого чтения в VI—VII веках мы можем судить на основании следующего места из «Луга духовного», составленного Иоанном Мосхом (ок. 550—619): «В иных местах священники имеют обычай громко произносить молитвы святого возношения, почему, часто слыша, дети могли знать их наизусть» (глава 196 о чуде, происшедшем с детьми в Апамее). Но если громкое чтение совершалось «в иных местах», то есть было лишь исключением из правила, то, надо полагать, что в VI—VII веках чтение тихое являлось преобладающей практикой.

Некоторые исследователи полагали, что уже к VIII веку всеобщим правилом сделалось мысленное, молчаливое чтение молитв. Однако приводимые ими данные не имеют силы бесспорного доказательства. Они могут быть приняты и в том смысле, что в VIII веке господствовало тихое — вполголоса — чтение священнослужителем евхаристических молитв. Приводят, например, следующее место из творений св. Германа, патриарха Константинопольского: «Иерей с дерзновением приступает к престолу Божией благодати... Отверзая уста пред Богом и один собеседуя с Ним, и взирая на славу Господню уже не в облаке, как некогда Моисей в скинии свидения, но откровенным лицем. И посвящается он в боговедение и веру Св. Троицы, и втайне изрекает пред Богом тайны, в таинственных действиях возвещая тайны, сокровенные от веков и родов, ныне же открывшиеся нам чрез явление Сына Божия — тайны, которые поведал нам Единородный Сын, Сый в лоне Отчи» (Св. Германа, патр. Константинопольского «Последовательное изложение церковных служб и обрядов».— Писания свв. отцов и учителей Церкви..., стр. 402). Конечно, общая мысль этого места о посредничестве священнослужителя между Богом и народом, подобном посредничеству Моисея, беседовавшего с Богом наедине, благоприятствует, на первый взгляд, тому пониманию, что священнослужитель во времена св. Германа произносил молитвы только мысленно, как бы беседуя с Богом один на один. Но такому пониманию, по-видимому, решительно противоречат слова: «отверзая уста...», которые, очевидно, указывают на произношение голосом. Св. Герман говорит здесь почти теми же словами, что и Нарсаи в вышеприведенном отрывке из его 17-й гомилии: «Священник, уста Церкви, открывает свои уста и беседует наедине (beraza) с Богом, как с другом». Наилучшим пониманием этого места следует признать, по-видимому, то, что во времена св. Германа, как и во время ему предшествовавшее, господствовала практика тихого чтения. Выражение св. Германа: «втайне изрекает пред Богом тайны, сокровенные от веков и родов...» говорит, надо полагать, не о молчании священника, а о таком «тайном» (μυστικῶς) способе произнесения евхаристических молитв, с их полным глубокого вероучительного смысла содержанием, который выразительностью и в то же время лишь как бы частичной доступностью для слушателей возвышает их настроение до благоговейного молитвенного порыва, сообразного величию происходящего таинства. Но таким «тайным» произнесением евхаристических молитв является не молчаливое и лишь мысленное, а тихое, молитвенно-проникновенное их чтение, слышимое присутствующими.

Таким образом, нормой, соблюдавшейся в церковной практике IV—VIII веков, причем нормой, никакими нарочитыми церковными правилами не закрепленной, но и не отмененной, служило тихое, так называемое «тайное» (μυστικῶς) чтение евхаристических молитв [1].

§ 4. Молчаливое чтение — отклонение от нормы тихого, «тайного», чтения.

Впервые о возникновении молчаливого чтения евхаристических молитв мы узнаем из 137-й новеллы императора Юстиниана, изданной в 565 году: «Повелеваем, чтобы все епископы и пресвитеры не молча (σεσιωπημένων) произносили молитвы Божественного приношения и святого крещения, но голосом, который был бы слышим верным народом...» (см. статью Б. Сове. Евхаристия в Древней Церкви..., стр. 179). Император Юстиниан хотел искоренить этим распоряжением новизну кем-то введенного молчаливого чтения молитв и поддержать практику чтения тихого. Верующие, по мысли Юстиниана, должны слышать именно голос вдохновенно молящегося пастыря: о вполне ясном слышании и понимании народом каждого слова здесь, по-видимому, нет речи. Практика ранней Церкви представляется в эти времена неприменимой.

В VII веке молчаливое чтение молитв Евхаристии как будто имело место в монофизитских храмах Сирии. Монофизитский сирийский ученый экзегет Иаков, епископ Эдесский (ок. 640—708 гг.), требованиями disciplina arcani, то есть необходимостью оберегать святость и величие таинств, объяснял, почему «при закрытых дверях, с безмолвием и по устному преданию совершались таинства» (Собрание древних литургий, вып. 3, стр. 113—114). Но эта практика имела, по-видимому, местный характер и обусловливалась какими-то особыми, неизвестными нам, обстоятельствами, располагавшими сирийских монофизитов к чрезмерному усилению disciplina arcani.

Полагают иногда, что столь неумеренное усиление disciplina arcani, как введение молчаливого чтения евхаристических молитв, было будто бы следствием идей, развитых неким богословом-мистиком, жившим около 500 года, которого впоследствии ошибочно отождествили со святым Дионисием Ареопагитом. Этот писатель всячески стремился подчеркнуть и углубить разницу между клиром и мирянами, в частности, в вопросе об их участии в богослужении и особенно в Евхаристии. «Божественный нерарх,— писал Псевдо-Ареопагит,— хотя и низводит благоволительно к подчиненным ему свое единое само в себе священноначальственное ведение, пользуясь многообразием священных символов, но тотчас же, как неуловимый и неудержимый для (вещей) низших, без всякой перемены в себе возвращается к своему начальственному служению» (Писания свв. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию богослужения, т. 1, стр. 75). «Будь осторожен,— внушал тот же писатель священнослужителю,— и почитай Божественную тайну познаниями духовными, умными и невидимыми; сохраняй от соприкосновения с какой бы то ни было профанной нечистотой, не сообщай святые истины, как только священными способами святым людям, святыми озарениями...» (см. Прот. А. Шмеман. Введение в литургическое богословие, Париж, 1961, стр. 148).

Вряд ли, однако, можно доказать с достаточной убедительностью, будто односторонняя богословская мысль Псевдо-Ареопагита стала характерной для всего последующего церковного понимания отношений

[1] На «тайное» чтение анафоры указывают евхологионы — Барберинов и Порфириев (VIII—IX века).

между иерархией и простыми верующими и будто из этой новой системы представлений произошло некое «ущемление прав» мирян в отношении их участия в общественном, и особенно евхаристическом, богослужении. Трудно представить себе, чтобы Церковь так легко восприняла в свое сознание новые идеи какого-то писателя мистика, забыв слова Златословесного пастыря: «Во всем у нас с вами равные преимущества, и главнейшие из благ у нас с вами одни и те же... И молитвы благодарения также суть общие, ибо не один священник приносит благодарение, но и весь народ»!

Более естественным представляется думать, что Церковь не вводила в V—VIII веках никаких догматических новшеств, расширяющих — в ущерб мирянам — священносовершительные права или функции пастырей, коими они изначально обладали, как истинные апостольские преемники. Введение же в повсеместную практику «тайного» чтения евхаристических молитв было лишь своеобразной исторической формой применения disciplina arcani,— формой, которая казалась наиболее целесообразной в условиях церковной жизни послеконстантиновской эпохи.

Нельзя категорически утверждать, что «тайное» чтение молитв священнослужителями навсегда останется единственной нормой при совершении св. Евхаристии. Такое утверждение шло бы вразрез с несомненными фактами трехвековой раннехристианской литургической практики, а также с всецерковным по внутреннему смыслу содержанием важнейших евхаристических молитв. При всем том следует признать порочной и заслуживающей решительного осуждения всякую преждевременную бездумную и некритическую попытку полностью восстановить раннехристианскую практику гласного чтения евхаристических молитв вслух всех присутствующих в храме, не сообразуясь с реальным уровнем внутренней духовной жизни христианской общины. Подобного рода попытки таят в себе опасность не только «обновленческой» ломки всей структуры евхаристического богослужения, но и возможной профанации высокой идеи неумелым или недостойным ее осуществлением.

Требования disciplina arcani соразмеряются Церковью, где все должно быть «благообразно и по чину» (1 Кор. 14, 40), с наличным уровнем духовной жизни христиан. И только несомненный подъем нравственной жизни, тяготение к глубокому внутреннему обновлению (Рим. 12, 2), в частности, посредством более частого причащения, и глубокое осознание верующими важности большего участия всей общины в евхаристическом богослужении может со временем открыть путь к постепенному обдуманному возвращению, разумеется, по соборному согласию Святой Церкви, к тем особенностям древних раннехристианских литургий, которые «потускнели в сознании христиан от их духовного нерадения, но которые остались в богослужебных книгах Святой Церкви» (Б. Сове. Евхаристия в Древней Церкви..., стр. 194).

Все это не означает, конечно, безоговорочного запрета на проявление доброй инициативы, стремящейся хотя бы отчасти — без каких-либо соблазнительных новшеств — приблизиться к более возвышенному пониманию общиной смысла евхаристического богослужения и к более одухотворенному практическому его выполнению. Так, например, каждый пастырь имеет возможность читать евхаристические молитвы более вдумчиво и проникновенно — вслух всех благоговейно присутствующих и молящихся в алтаре, а также раскрывать пред своей паствой, посредством проповеди, духовную красоту и богатство святоотеческого литургического богомыслия, воплощенного в словах евхаристических молитв.

Во избежание ошибок памяти священнослужитель при совершении Евхаристии обязан пользоваться служебником. Но иногда эта обязанность понимается слишком формально. Это особенно бросается в глаза в тех случаях, когда при соборном совершении Евхаристии предстоятельствующий очень четко и молитвенно произносит вслух все «тайные» молитвы, а сослужащие, тем не менее, каждый в индивидуальном порядке и в своем темпе, «вычитывают» то же самое по своему служебнику.

Все предстоящие престолу должны, конечно, неуклонно участвовать в *соборной евхаристической молитве, совершаемой «единеми усты и единем сердцем».* Но форма этого участия не должна быть непременно единообразной. Она может заключаться и в индивидуальном чтении по служебнику, когда это действительно необходимо для нерассеянного возношения молитв. Но иногда она может быть и нераздельной, составляющей одно общее с молитвой, произносимой устами одного лишь предстоятеля, но в то же время возносимой «единем сердцем», т. е. при полном мысленном и сердечном включении всех служащих в это единое молитвенное действие. Пастырская совесть должна указать каждому священнослужителю, какую из этих форм следует ему предпочесть в данной обстановке, чтобы он мог наилучшим образом достичь высокой цели своего молитвенного предстояния у алтаря Господня.

ПРИЛОЖЕНИЕ

«Disciplina arcani» и «устное Священное Предание Церкви»

Говоря о disciplina arcani, мы сослались на 91-е правило св. Василия Великого, *в котором упоминается о древнем обычае «молчанием охраняти святыню таинства».* Нужно заметить, что в этом правиле, помимо вопроса о disciplina arcani, т. е. о здравом отеческом обычае, не оглашать, без особой надобности, слишком широко и общедоступно предметы, касающиеся сакраментальной жизни Церкви, затрагивается и другой весьма важный в догматическом отношении вопрос, а именно вопрос о существовании в Церкви отличающихся друг от друга по способу передачи разновидностей Священного Предания. Оба эти вопроса, в сущности, различны, хотя и имеют *между собой некоторую связь. Св. Василий говорит о них совместно, так что при* чтении правила нелегко сразу точно установить, что именно следует отнести к вопросу о disciplina arcani. Ниже мы пытаемся сделать необходимое разграничение вышеозначенных вопросов и вместе с тем несколько уточнить перевод отдельных мест этого весьма трудного для уразумения и истолкования правила.

1. О записанном и незаписанном священном предании

91-е правило начинается следующим утверждением: «Из сохраненных в Церкви догматов (δογμάτων) и проповеданий (κηρυγμάτων) некоторые мы имеем от письменного наставления (ἐχαῆς ἐγγράφου διδασκαλίας), **а некоторые приняли** от Апостольского Предания по преемству в тайне (τὰ δὲ ἐκ τῆς των Ἀποστόλων παραδόσεω διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παραδεξάμεθα)По-видимому, последнюю часть фразы лучше было бы перевести так: «А некоторые приняли от Апостольского Предания (как) переданные нам в таинственном священнодействии».

Невозможно с полной уверенностью определить, что подразумевает св. Василий под «догматами» и что под «проповеданиями». Судя по дальнейшему употреблению им этих выражений, можно полагать, что как «догматы», так и «проповедания» суть или положения веры, т. е. элементы церковного веро- и нравоучения, или авторитетные предписания относительно церковного устройства, в частности относительно богослужебного строя. Различие же между «догматами» и «проповеданиями» заключается главным образом в том, что «догматы» менее ясны по их внутреннему смыслу, «проповедания» же более раскрыты и доступны сознанию верующих. «Иное дело догмат,— говорит несколько ниже св. Василий,— а иное — проповедание. Догматы умалчиваются, проповедания же обнародываются. Род же умолчания есть и неясность, которую употребляет Писание, неудобосозерцательным творя разум догматов, ради пользы читающих».

«Догматы» и «проповедания», о которых говорит св. Василий, как воспринятые «от письменного наставления», так и «переданные в таинственном священнодействии», имеют своим источником Апостольское Предание, т. е. или сохранились в неприкосновенном виде со времен апостолов, или, по крайней мере, сформировались в церковном сознании и практике на почве апостольской проповеди и апостольских установлений. Выражение «от письменного наставления» означает, по-видимому, не только

заимствование от Священного Писания, но и письменное святоотеческое изъяснение и изложение предметов Священного Апостольского Предания (включая и предание, получившее форму Священного Писания). Что же касается выражения «переданные нам в таинственном священнодействии», то оно, по всей вероятности, значит: «переданные нам в чинопоследованиях таинств».

Оба вида предания: «от письменного (святоотеческого) наставления» и «в таинственном священнодействии», т. е. во времена св. Василия, большей частью незаписанное, признаются одинаково важными для жизни Церкви. «И те и другие имеют едину и ту же силу для благочестия. И сему не воспрекословит никто, хотя бы мало сведущий в установлениях церковных. Ибо аще предприимем отвергати неписанные обычаи, аки не великую имеющие силу, то неприметно повредим Евангелию в главных предметах или паче сократим проповедь в единое имя без самыя вещи». Нужно помнить, что «догматы» и «проповедания», дошедшие любым из двух указанных путей, представляют собой предметы веры и церковного устройства, сохраненные в Церкви по причине либо их прямой принадлежности, либо весьма близкого отношения к Богооткровенному Священному Преданию. И естественно, что всякое пренебрежение ими неизбежно должно пагубно отразиться на «проповеди Евангелия», которая приобретает надлежащую полноту только в живом потоке церковного предания с его Богооткровенной основой в Священном Апостольском Предании Церкви.

К числу предметов, сформировавшихся в Священном Апостольском Предании и долгое время не зафиксированных письменно, св. Василий относит «исповедание веры», т. е., по-видимому, Вселенский Символ веры, исторически тесно связанный с символами крещальными. «Самое исповедание веры, дабы веровать во Отца и Сына и Святаго Духа, из каких писаний имеем мы?.. По благочестивому умозаключению, имея долг тако веровати, како крестимся, из предания о крещении производим исповедание веры».

2. *О «Disciplina arcani».*

Некоторые «догматы» и «проповедания» имеют непосредственное отношение к чинопоследованиям таинств и священнодействий Церкви. Таковы, например, «обычаи», связанные с совершением Евхаристии и крещения, воплощенные в ряде практических обрядовых действий и имеющие в то же время особый внутренний вероучительный и нравоучительный смысл. Св. Василий упоминает, в частности, о словах призывания при евхаристическом преложении хлеба и вина, о троекратном погружении крещаемого, о благословении воды крещения и елея помазания, об отречении от сатаны и ангелов его, о крестном знамении и о других предметах.

Такие обычаи передавались не только не «от письменного наставления», но и с нарочитыми предосторожностями, имевшими целью усилить благоговение к таинствам со стороны лиц, готовящихся к вступлению в Церковь. На вопросы о том, откуда взяты эти обычаи и почему они переданы устно, св. Василий отвечает следующим образом. Взяты они «из сего широко не обнародываемого (ἀδημοσιεύτου) и неоглашаемого (ἀπορρήτου) научения (διδασκαλίας), которые отцы наши сохранили в недоступном любопытству и выведыванию молчании, быв здраво научены сдержанностью (σιωπῇ) охраняти величие таинств (τῶν μυστηρίων τὰ σεμνά). Ибо какое было бы приличие писанием оглашати наставление (τὴν διδασκαλίαν) о том, о чем непосвященным неозволительно и строить догадки (ὑποπτεύειν). И далее. Сия есть вина предания без писаний, дабы к многократно изучаемому познанию догматов не утратили многие благоговения по привычке».

Очевидно, что в этой части 91-го правила речь идет только об одной разновидности незаписанного предания, и именно о той разновидности, которая, по крайней мере, в ближайшие предшествовавшие жизни и деятельности св. Василия времена, часто рассматривалась как область, подлежащая disciplina arcani. Замечательно, что disciplina arcani не распространялась на Символ веры, хотя и он был тесно связан с устным «преданием о крещении».

Хорошую параллель к процитированному месту из 91-го правила св. Василия Великого представляет свидетельство Сильвии Аквитанской (Этерии?), сообщающей о беседе Иерусалимского епископа с оглашенными: «В течение семи недель вы были научены всему закону Писаний, услышали о вере, услышали также и о телесном воскресении. Но пока вы еще остаетесь оглашенными, вы не можете слышать того, что относится к еще более высокой тайне, т. е. к крещению... Пока вы являетесь оглашенными, сокровеннейшие тайны Божии не могут быть вам возвещаемы» (Peregrinatio ad loc. sanct, XLVI, 6). Из этого свидетельства можно сделать вывод, что, согласно практике Иерусалимской Церкви IV века, оглашаемым на протяжении 7 недель были, по-видимому, изложены основы евангелического учения и объяснены члены Символа веры. Но впоследствии им предстояло услышать еще «более высокие» тайны, т. е. узнать и пережить таинства крещения и причащения, о которых они, как оглашаемые, не слышали в огласительных наставлениях ни слова.

Прот. Н. ДЕСНОВ

НЕДОУМЕННЫЙ ВОПРОС ИЗ ЧИНА ЛИТУРГИИ СВ. ИОАННА ЗЛАТОУСТА

Есть одно место в современном чинопоследовании литургии св. Иоанна Златоуста, редакция которого обращает на себя внимание литургистов. Речь идет о взаимном испрашивании священнослужителями молитв о себе по поставлении Даров предложения на престоле, при пении Херувимской песни, после Великого входа.

Когда литургия совершается архиерейским служением, архиерей, обращаясь к сослужащим священнослужителям, говорит: «Братие и сослужителие, архимандрити и иерее, помолитеся о мне.

И отвещают вси, глаголюще:

Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя.

Архиерей:

Тойжде Дух Святый содействует нам и вам вся дни живота нашего.

Таже протодиакон глаголет и прочии:

Помолися о нас, Владыко святый.

Архиерей:

Да управит Господь стопы ваша.

И паки глаголют:

Помяни нас, Владыко святый.

Архиерей:

Да помянет вас Господь Бог во Царствии Своем всегда, ныне и присно и во веки веков» (Чиновник архиерейского священнослужения).

При служении литургии священником с диаконом иерей, обращаясь к диакону, просит:

«Помяни мя, брате и сослужителю.

И диакон к нему:

Да помянет Господь Бог священство твое во Царствии Своем.

Таже и диакон, поклонив и сам главу, держя вкупе и орарь тремя персты десницы, глаголет ко священнику:

Помолися о мне, владыко святый.

И священник:

Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя.

И диакон:

Тойжде Дух содействует нам вся дни живота нашего.

И паки тойжде:

Помяни мя, владыко святый.

И священник:

Да помянет тя Господь Бог во Царствии Своем всегда, ныне и присно и во веки веков» (Служебник).

Так, поминая друг друга и укрепляя молитвами, священнослужители призывают в помощь силу и действие Святого Духа к предстоящему совершению таинства Евхаристии.

Что же обращает на себя внимание во взаимном поминании священнослужителей?

При сопоставлении взаимных поминовений священнослужителей в архиерейском и священническом служении литургии находим следующее.

В архиерейском чинопоследовании молитвенное пожелание «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя» относится к архиерею, как совершителю таинства Евхаристии, что является вполне правильным и уместным и соответствующим высокому содержанию этой Божественной службы.

В чинопоследовании священнического служения литургии совершителем таинства Евхаристии является иерей. И, по аналогии с архиерейским чинопоследованием, такое молитвенное пожелание должно бы относиться к нему. Следовательно, на соответствующее обращение священника диакону следовало бы отвечать: «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя». Но в данном случае мы видим нечто иное. Диакон отвечает священнику: «Да помянет Господь Бог священство твое во Царствии Своем», а священник почему-то желает диакону (не совершающему таинства, а только помогающему иерею в служении): «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя», на что диакон (подобно архиерею) говорит: «Тойжде Дух содействует нам вся дни живота нашего».

Историю редакций этого диалога нам и хотелось бы уяснить в данной статье. Основными источниками для освещения вопроса послужат: 1. Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык, СПб., 1874 (далее: Собрание древних литургий). 2. Н. Ф. Красносельцев. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с приложениями. Казань, 1885 (далее: Проф. Н. Ф. Красносельцев. Сведения или Приложение 1). 3. Н. Ф. Красносельцев. Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого, Казань, 1889 (далее: Проф. Н. Ф. Красносельцев, Материалы). 4. А. А. Дмитриевский. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, т. 2. Εὐχολόγια Киев, 1901 (далее: Проф. А. Дмитриевский. Евхологии). 5. Иером. Филарет. Опыт сличения церковных чинопоследований по изложению церковно-богослужебных книг московской печати, изданных первыми пятью российскими патриархами. Изд. 3. М., 1883 (далее: Иером. Филарет. Опыт сличения). 6. Иером. Филарет. Чин литургии св. Иоанна Златоустого по изложению старопечатных, новоисправленного и древлеписьменных Служебников. М., 1876 (далее: Иером. Филарет. Чин литургии). Изданные в этих трудах древние памятники православного богослужения прольют свет на интересующее нас место в чинопоследовании литургии.

Божественная литургия, установленная Господом Иисусом Христом и преданная Церкви Его святыми учениками и апостолами, в своей сущности одна во всех древних Православных Церквах. Она одна не только в отношении ее установления Самим Иисусом Христом, но и по единству ее основных составных частей, по единству основной темы — молитвы возношения Даров предложения, по единству и неизменности важнейших евхаристических возгласов, соединяющих отдельные части этой молитвы. Со стороны же подробностей и частностей литургия в различных древних Церквах христианского мира не одинакова. И это потому, что от апостолов она была принята по неписанному преданию и на протяжении веков подвергалась изменениям в несущественной своей части. Преемники апостолов — предстоятели Церквей по своему усмотрению определяли количество и порядок чтений Священного Писания, количество и тексты песнопений, молитв и обрядовых действий, сообразно с потребностями христианского общества их времени. Но, несмотря на все изменения, которым в течение веков подвергалась литургия, она сохранила и до сих пор сохраняет в себе апостольскую ос-

нову не только в главных своих элементах, но и в важнейших евхаристических изречениях.

Первую Божественную литургию, которая, по Вознесении Господа Иисуса Христа, первоначально совершалась в Иерусалиме, предание Древней Церкви соединяет с именем святого апостола Иакова, брата Господня. Об этом свидетельствуют «Постановления Апостольские» (кн. VIII, гл. 12), 32-е правило Трулльского Собора и некоторые отцы Церкви. Литургия св. Иакова была широко распространена в древнем христианском мире. В сочинении «О предании Божественной литургии», приписываемом ученику святого Иоанна Златоуста Патриарху Константинопольскому Проклу († 447), указывается на литургию св. Иакова, как на основу, из которой произошли литургии с именами святых Василия Великого и Иоанна Златоуста (Собрание древних литургий, стр. 140).

В богослужении Древней Церкви применялись также чинопоследования литургий с именами святого ап. Марка, святого ап. Петра, так называемая Климентова литургия, содержащаяся в «Апостольских Постановлениях», и другие. С появлением чинопоследований святого Василия Великого и затем святого Иоанна Златоуста древние литургии стали постепенно выходить из употребления. В древнем толковании на литургию, известном с именем святого Софрония, Патриарха Иерусалимского (VII в.), в связи с этим говорится: «Ныне более прочих в уважении священнодействия Великого Василия и Иоанна Златоустого с литургией Преждеосвященных» (Филарет, архиепископ Черниговский. Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой Церкви. Чернигов, 1874, стр. 144—145). В XII веке толкователь церковных правил Феодор Вальсамон на вопрос Александрийского Патриарха Марка, принимаются ли в Константинопольской Церкви литургии, составленные, по преданию, святыми Иаковом, братом Господним, и Марком и совершаемые в областях Иерусалима и Александрии, отвечал, что все Церкви должны следовать обычаю Нового Рима (т. е. Константинополя) и совершать священнослужение великих учителей святого Иоанна Златоуста и святого Василия Великого (Собрание древних литургий, стр. 145).

Таким образом, хотя в Иерусалимском и Александрийском патриархатах в XII веке еще совершались литургии святых апостолов Иакова и Марка, в Константинопольской Церкви литургии святых Василия Великого и Иоанна Златоуста прочно вошли в богослужение с их времени. В настоящее время в Православной Восточной Церкви литургия святого Василия Великого совершается десять раз в году, в остальные дни служится литургия святого Иоанна Златоуста, а в известные дни Великого поста — литургия Преждеосвященных Даров.

Как освещается вышеупомянутое место из литургии св. Иоанна Златоуста в некоторых имеющихся в нашем распоряжении списках? Древнейшие рукописи литургии св. Иоанна Златоуста дошли до нас в так называемых Барбериновом (VIII—IX вв.) и Севастьяновском списках. Последний список хотя и позднейшего происхождения, но содержит в себе более древнюю редакцию литургии. Литургия Барберинова списка (по изданию Бунзена) была переведена на русский язык и издана в 1875 году редакцией журнала «Христианское чтение» в «Собрании древних литургий» (вып. 2, стр. 120—132). Она очень кратка в сравнении с современной, в ней нет Херувимской песни и некоторых молитв, нет и взаимного поминовения священнослужителей. Севастьяновский список содержит еще более краткую редакцию литургии и отличается отсутствием многих молитв и обрядовых действий (Собрание древних литургий. Вып. 2, стр. 120—132. Проф. Н. Ф. Красносельцев. Сведения, Приложение 1, стр. 221, 237—282). Оба эти памятника относятся к весьма древнему периоду, когда еще не было полных и подроб-

ных уставов литургии и в обращении находились краткие редакции, состоявшие только из одних молитв с незначительным количеством уставных указаний. Нет интересующего нас места и в Порфирьевском (IX—X вв.) списке литургии (там же, стр. 283—295).

Среди других списков, изданных проф. Н. Ф. Красносельцевым, прежде всего обращает на себя внимание славянская рукопись литургии св. Иоанна Златоуста из каталога восточных манускриптов Ватиканской библиотеки. Рукопись сербского происхождения и датирована XII веком. В тексте литургии этой рукописи интересующая нас подробность описана следующим образом. После Великого входа служащие соборне иереи умывают руки, «поюще» псалом 25-й «от полу»: «умыю в неповинных руце мои...» И старший иерей, поклоняясь пред Св. Трапезой, говорит: «Благословите, священнии». Сослужащие, поклонившись, «рекут» ему: «Многа лета, отче. Дух Святый найдет на те, и сила Вышняго осенит те». На просьбу сослужащих: «И моли за ны, честны отче», предстоятельствующий отвечает: «Да помянет вы Господь в Царствии Своем и ныне и присно». После возгласа диакона «Возлюбим друг друга...» и взаимного целования священнослужителей, предстоятельствующий иерей говорит: «Возвеличите Господа со мною и вознесем имя Его вкупе». Сослужащие снова отвечают: «Дух Святый найдет на те, и сила Вышняго осенит те». «Господь да благословит всех нас и сподобит ны осенения Святаго Духа всегда, ныне и присно»,— в свою очередь отвечает старший иерей. Диакон: «Двери, двери...» (Проф. Н. Ф. Красносельцев. Сведения, стр. 154). Как видим, здесь молитвенное пожелание «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя» относится к иерею, а не к диакону. Причем, согласно тексту этой рукописи, сослужащие дважды желают старшему иерею, чтобы благодатная сила Святого Духа осенила его пред совершением таинства Евхаристии. В нашей современной литургии и в греческой после возгласа диакона «Возлюбим друг друга...» ничего подобного нет. Тем не менее, по мнению проф. Н. Ф. Красносельцева, здесь отражается влияние греческой богослужебной практики, т. е. какого-то неизвестного греческого подлинника. Основанием такому предположению служит то обстоятельство, что в александрийской литургии св. ап. Петра, изданной Свейнсоном по Ватиканскому списку 1207 г. (Swainson. The greek Liturgies. London, 1884, p. 26), этот диалог помещается именно после слов «Возлюбим друг друга». Священник там обращается к народу, и народ отвечает ему: «Дух Святый найдет на тя...». Редакция же литургии св. ап. Петра по этому списку, как свидетельствует проф. Красносельцев, «имеет самые ясные следы влияния константинопольской литургии Златоуста» (там же, стр. 157). То же можно сказать и об одном греческом тексте литургии св. ап. Иакова, где также после возгласа «Возлюбим друг друга» священник на соответствующее обращение получает ответ от народа: «Дух Святый найдет на тя, и сила Всевышняго осенит тя» (Собрание древних литургий, стр. 168).

К упомянутой выше славянской рукописи весьма близок по времени происхождения и так называемый Криптоферратский список литургии св. Иоанна Златоуста, изданный Гоаром (Εὐχολόγιον, p. 102). Это древний список, относящийся к XIII в., в котором находится изложение литургии с указанием на различные подробности священнослужения, не исключая облачения священнослужителей и проскомидии. Здесь подробно описан Великий вход и действия, к нему примыкающие. По этому списку, предстоятельствующий обращается к сослужащим со словами: «Возвеличите Господа со мною и вознесем имя Его вкупе». Сослужащие ему отвечают: «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя». (Проф. Н. Ф. Красносельцев. Сведения, стр. 156—157 и Приложение 1, стр. 208). По тексту другого Гоаровского списка (стр. 97), священник, служащий литургию с диаконом, обра-

щается к нему со словами: «Помолися о мне, диаконе», диакон же отвечает: «Дух Святый найдет на тя...» (там же, стр. 156).

Весьма важным документом для истории текста литургии является Устав литургии конца XIII или начала XIV в. по рукописи быв. Московской Синодальной библиотеки № 381—369. Рукопись эта по своему происхождению — афонская и поступила к нам из Ватопедского монастыря. В этом Уставе говорится, что по поставлении Даров на престоле и каждении иерей обращается к диакону со словами: «Помяни мя, владыко». Диакон отвечает: «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя». На прошение диакона: «Помяни мя, владыко» иерей отвечает: «(Да) помянет тя Господь Бог во Царствии Своем». Диакон, взяв благословение, исходит на ектению (Проф. Н. Ф. Красносельцев. Материалы..., стр. 25—26). Несколько извлечений из этого Устава было издано проф. И. Д. Мансветовым в приложениях к сочинению «Митрополит Киприан в его литургической деятельности» (Москва, 1882). Среди них имеется рубрика, где тот же диалог передается в несколько сокращенном виде, а действия священника и диакона — подробно. Поставив Дары на престол, иерей «глаголет» к диакону: «Помяни мя, владыко», и диакон к нему: «Дух Святый...», потом глаголет и к иерею: «Помяни мя, владыко», он же: «Да помянет тя Господь». И исходит (диакон) и становится среде храма и глаголет: «Исполним молитву нашу» (Приложение 1, стр. IV — Устав литургии из греческого рукописного Типикона Синод. библ. № 381—369, XIII—XIV в., стр. 24). Как видим, и здесь те же слова диакона к священнику: «Дух Святый...» и священника диакону: «(Да) помянет тя Господь...» Ценный материал для уяснения затронутого вопроса имеет Устав литургии св. Иоанна Златоуста в рецензии Патриарха Константинопольского Филофея (XIV в.). До XVI в. этот Устав существовал только в рукописях. В начале XVI в. рецензия Патриарха Филофея вошла в состав греческих и славянских печатных Евхологиев. В Россию Филофеевский Устав, согласно утверждению проф. Н. Ф. Красносельцева, был принесен митрополитом Киприаном и часто встречается в наших рукописных богослужебных книгах XV и XVI вв. Славянский перевод его был помещен в так называемом Служебнике Митрополита Киприана, хранившемся в быв. Московской Синодальной библиотеке (№ 334 Синод. библ., Опис. III, стр. 13—16). Перед нами греческий текст Устава литургии и параллельно славянский перевод его. Как в греческом тексте, так и в славянском подробно излагается диалог священника и диакона по каждении Даров, поставленных на престоле после Великого входа. Приводим славянский текст: «Таж опустивъ иерей фелонь свои и руци свои приложивъ кртаобразно к персемь и главу преклонь пред стою трапезою глет, блгте стии («Благословите, святии»). И дыаконже главу преклонь к ерееви глет: Дхъ Стый найде на тя, и сила Вышняго осенить тя. Паки сам в ерееви, помяни мя влдко стыи. Ереи же, помянетъ тя Гъ Бъ в Цртви Своемь. Таж дыакон рек амин и поклонься и время прием исходит и став на обычном месте глет. Исполним млитвы наша Гви» (Проф. Н. Ф. Красносельцев. Материалы.., стр. 62—63). В славянском тексте приведено другое, чем в греческом, обращение священника. В греческом здесь говорится: « Εὔξαι ὑπὲρ ἐμοῦ, δέσποτα », что значит: «Помолися о мне, владыко». Это разночтение объясняется тем, что греческий текст Устава приведен проф. Н. Ф. Красносельцевым по рукописи афонского Ватопедского монастыря, а славянский перевод по так называемому Служебнику Митрополита Киприана, в котором, очевидно, для соборной службы были вставлены слова обращения предстоятельствующего священника к сослужащим «Благословите, святии» вместо «Помолися о мне, владыко», как это в греческом тексте. Проф. И. Д. Мансветов, комментируя это место из Служебника, именно так и

считает, что обращение священника «Благословите, святии» было внесено сюда из обрядов соборной службы и что подобное обращение читается и в Служебнике XII в. быв. Московской Синодальной библиотеки (№ 342—605, Опис. III, 2). ««Благословите, святии»,— говорит профессор,— было, по-видимому, обращением старшего к младшим или к равным» (Митрополит Киприан, стр. 30). Изданная проф. Н. Ф. Красносельцевым Ватиканская русско-славянская рукопись Устава Патриарха Филофея «Како достоит священнику с диаконом служити» представляет ту же картину диалога священника с диаконом после Великого входа: здесь на священническое «Благословите, святии» диакон отвечает: «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя» (Проф. Н. Ф. Красносельцев. Сведения, стр. 185). Весьма своеобразно изложен чин литургии св. Иоанна Златоуста в Уставе XV в. одного из сборников рукописей Ватиканской библиотеки. В нем нет полных текстов литургийных молитв, а содержится в основном только описание действий священнослужителей. В этом Уставе подробно изложен интересующий нас диалог. Священник, согласно предписанию Устава, обращается к диакону со словами: «Помолися о мне, владыко». Диакон отвечает иерею: «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя, и поможет нам и вам». На просьбу диакона: «Помяни и мене, владыко святый» иерей говорит: «(Да) помянет нас и вас Господь Бог во Царствии Своем» (Проф. Н. Ф. Красносельцев, Материалы, стр. 108—109).

Подробное описание литургии св. Иоанна Златоуста содержится в рукописи № 986 Синайской библиотеки, относящейся тоже к XV в. Диалог, о котором идет речь, излагается здесь так. Священник, покадив Дары, наклонив главу, говорит диакону: «Помолися о мне, диаконе». Диакон, приклонив главу, отвечает: «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя». Иерей: «Тойжде Дух Святый содействует вам и нам вся дни живота нашего». Диакон, взяв благословение и целовав десницу иерея, исходит на ектению (Проф. А. Дмитриевский, Евхологии, стр. 611).

Литургистами-палеографами изданы и другие рукописи, в которых содержатся тексты литургии св. Иоанна Златоуста, имеющие большое значение для истории православного богослужения. Но одни из них приведены в сокращенном виде, другие не имеют интересующего нас места. В тех же списках, где оно есть, эта рубрика, диалог, как уже известно, освещается по-разному. Это различие состоит главным образом в обращении священника к диакону («Помолися о мне, диаконе», «Помолися о мне, владыко», «Помяни мя, владыко»), а при соборной службе — в обращении предстоятельствующего к сослужащим священнослужителям («Благословите, святии», «Благословите, священнии», «Возвеличите Господа со мною и вознесем имя Его вкупе»). Но молитвенное пожелание священнику в ответе диакона или сослужащих священнослужителей везде находим одно и то же: «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя». Что касается обращения диакона к священнику, то оно во всех упомянутых списках одинаково: «Помяни мя, владыко святый». Ответ священника тоже в основном однообразен: «Да помянет тя Господь Бог во Царствии Своем», хотя иногда бывает и с некоторыми видоизменениями.

Таким образом, свидетельства древнейших рукописей по данному вопросу показывают, что в древности взаимное поминовение священнослужителей в чине священнического служения литургии было таким, в котором слова «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя» относились к священнику. Правда, есть списки, где диалог священника с диаконом представляется в той редакции, какая помещена в современном чине греческой и нашей литургии, но их не так много, к тому же принадлежат они к более позднему периоду истории нашего богослужения. Одна такая рукопись, относящаяся к XVI веку, имеется в

«Сборнике литургий» библиотеки Святогробского подворья в Константинополе (Проф. А. Дмитриевский, Евхологии, стр. 823), на другой список указывает проф. И. Д. Мансветов в труде «Митрополит Киприан...» (стр. 30), текста же не приводит. Другие списки, которые могли бы свидетельствовать в пользу современной редакции диалога, нам не известны.

Теперь остается проследить, как освещается этот диалог в древнейших наших русских Служебниках. Основательные сведения по этому вопросу имеются в трудах иеромонаха Никольского единоверческого монастыря Филарета, который сделал опыт сличения различных церковных чинопоследований, в том числе и литургии св. Иоанна Златоуста, по изложению древних Служебников. Так, в Служебнике, изданном в 1651 г. при Патриархе Иосифе, была помещена редакция диалога священника с диаконом, о которой иеромонах Филарет приводит следующее свидетельство: «Иерей, по троекратном каждении перенесенных с жертвенника на св. престол Даров, кадит диакона и глаголет: «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя». Диакон глаголет: «Дух Твой благий наставит мя на землю праву». А в Служебниках прежнего издания,— говорит далее о. Филарет,— сего не было положено» (Иером. Филарет. Опыт сличения, стр. 124—125). И действительно, в Служебнике, изданном в 1647 г. при том же Патриархе Иосифе, находится совсем иное предписание, по которому, после каждения Даров с чтением стиха «Ублажи, Господи, благоволением Твоим Сиона...», иерей с диаконом творят три поклона, произнося молитву «Боже, очисти мя грешнаго», затем диакон кадит иерея и говорит: «Дух Святый найдет на тя». На слова диакона «Помяни мя, владыко» иерей отвечает: «Помянет тя Господь Бог во Царствии Своем всегда...» (Иером. Филарет, Чин литургии, стр. 85). На основании этих свидетельств иером. Филарета можно сказать, что современная редакция диалога взаимного поминовения священника с диаконом в московских Служебниках появилась в Служебнике 1651 г. в конце периода патриаршества Иосифа (1640—1652), ранее соборного исправления церковно-богослужебных книг, предпринятого при Патриархе Никоне (Иером. Филарет, Опыт сличения, стр. 124—125). Что касается некоторых других древнейших списков Служебника, то и в них действия по перенесении Даров на престол и диалог священнослужителей излагаются в основном так же, как и в приведенной выше славянской рукописи сербского происхождения XII в., где на просьбу предстоятельствующего старшего иерея «Благословите, священнии» сослужащие отвечают словами: «Дух Святый найдет на тя». Так, по тексту служебника XII в. (№ 605 Синод. библ.) по перенесении Даров положено омовение рук, после чего старший иерей, поклоняясь пред трапезою, говорит: «Благословите, священнии». И они, «поклоньше ему, рекут: Многа лета, отче. Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя. И моли за ны, честны отче. И отвещает им: Да помянет вы Господь в Царствии Своем... и они глаголют: Буди нам по глаголу твоему» (там же, стр. 86). Такая редакция диалога с незначительными изменениями содержится в Служебнике XII в. № 604 Синод. библ.; в Служебниках XIV в. № 598 той же библ., № 526 библ. быв. СПб. дух. академии, №№ 398 и 399 библ. бывш. Румянцевского музея; в Служебниках XIV—XV вв.— №№ 127 и 128 быв. Типографской библиотеки и в Служебнике XV в. № 600 Синод. библ. (там же, стр. 86). По словам того же иером. Филарета, в наибольшей части древлеписьменных Служебников, также в древлепечатных венецианских (имеются в виду Служебники, печатанные в Венеции в 1519 и 1554 гг. под наблюдением иером. Пахомия.— *Прим. авт.*), виленском 1883 г. и острожском действия по перенесении Даров на престол и диалог священника с диаконом излагаются более или менее согласно Служебнику, изданному при Патриархе Иосифе в 1647 г.

«В них,— свидетельствует о. Филарет,— диакон говорит священнику: «Дух Святый найдет на тя»» (Иером. Филарет. Чин литургии, стр. 87). По тексту некоторых из этих Служебников сначала иерей обращается к диакону со словами: «Помолися о мне, владыко». На просьбу же диакона «Помяни мя, владыко» иерей отвечает: «Помянет тя Господь Бог...» (там же, стр. 87). Таковы непререкаемые данные древних наших Служебников относительно затронутого вопроса.

Нет сомнения в том, что рассматриваемый диалог не принадлежит творчеству св. Иоанна Златоуста, а внесен в чинопоследование литургии позднее, как и сама Херувимская песнь с тайной молитвой священника. При этом литургия св. Иоанна Златоуста, по словам архиеп. Черниговского Филарета, «не теряет драгоценного своего характера древности», потому что многие прибавления, которые вошли в литургию, «не нарушают даже внешнего состава совершения тайны» и «согласны с ее духом» (Исторический обзор песнопевцев, стр. 172—173). Согласен с духом литургии и рассмотренный выше диалог священника с диаконом, разумеется, в той правильной редакции, которая была прежде, что подтверждается древнейшими рукописями греческих и славянских текстов. Редакция же диалога священника с диаконом в современном чинопоследовании литургии ошибочна и противоречит тому назначению, которое призваны исполнять эти священнослужители при совершении таинства Евхаристии. Согласно современному тексту нашего Служебника, в этом месте диакон дважды поминает священника одними и теми же словами «Да помянет Господь Бог священство твое во Царствии Своем», а именно: во время входа священника в алтарь со Св. Чашей, т. е. до поставления Даров на престол, и после поставления, отвечая на просьбу священника: «Помяни мя, брате и сослужителю». Какой же смысл повторять те же слова, которые только что были уже сказаны священнику? Приведенные выше древние памятники свидетельствуют, что диалог в этом месте носил явно иной характер. Дары предложения перенесены на престол, и предстоит их освящение. Иерей, сознавая свое недостоинство, просит сослужителя помолиться о нем, дабы Дух Святый осенил его, как совершителя таинства, и содействовал ему в этом. И молитвенное пожелание в ответе диакона должно соответствовать таковому смыслу. Если в архиерейском служении литургии, перед совершением таинства Евхаристии, на соответствующее обращение архиерея сослужащие отвечают молитвенным пожеланием «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя», то священнику тем более уместно слышать такое благопожелание от диакона.

Итак, все вышеизложенное дает основание иметь в чине священнического служения литургии следующую форму диалога священника с диаконом по поставлении Даров предложения на престоле.

«И отдав кадильницу, приклонив главу (иерей) глаголет диакону:

Помолися о мне, брате и сослужителю.

И диакон к нему:

Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя.

И священник:

Тойжде Дух содействует нам вся дни живота нашего.

Таже и диакон, поклонив и сам главу, держя вкупе и орарь тремя персты десницы, глаголет ко священнику:

Помяни и мя, владыко святый.

И священник:

Да помянет тя Господь Бог во Царствии Своем всегда, ныне и присно и во веки веков.

Диакон же, рек: «Аминь» и целовав десницу священника, исходит северными дверьми и, став на обычном месте, глаголет:

Исполним молитву нашу Господеви».

Чинопоследование литургии св. Иоанна Златоуста сходно с литур-

гией св. Василия Великого. Обе литургии имеют один и тот же Великий вход, одни и те же обрядовые действия во время Херувимской песни. По перенесении Даров предложения с жертвенника на престол, священник и диакон «таяжде творят и глаголют, якоже в литургии Златоустаго», как указывается в чине литургии св. Василия Великого. Следовательно, все вышеизложенное в отношении диалога взаимного поминовения священника с диаконом полностью касается и литургии св. Василия Великого.

Проф. Н. Д. УСПЕНСКИЙ
доктор Церковной истории
кандидат искусствоведения

КОНДАКИ СВ. РОМАНА СЛАДКОПЕВЦА

Св. Роман Сладкопевец — талантливейший христианский песнописец первой половины VI века. С его именем связано появление песнопений — кондаков.

В современном значении кондак — это краткое песнопение в честь праздника или святого, по величине и литературному построению не отличающееся от тропаря, седальна, стихиры. Мы узнаем его по надписанию «кондак» и по месту его употребления во время богослужения. Но не такими были кондаки св. Романа. Это были многострофные произведения. В начале такого произведения полагался так называемый кукулион, или проимион (προοίμιον),— своего рода предисловие, вводящее слушателей в содержание данного произведения. Заканчивался кукулион рефреном — краткой фразой, которая в дальнейшем служила окончанием для всех строф. В некоторых кондаках имеется не один, а два и даже три кукулиона. Количество строф в кондаке могло быть различно — в среднем от 18 до 24. В отдельных случаях встречается количество строф более 24. Начальные буквы строф составляли акростих, в котором указывалось имя автора — Роман, например, τοῦ ταπεινοῦ Ρωμανοῦ — «смиренного Романа».

Метр стихосложения кондаков св. Романа сложный и своеобразный. Как известно, в античной греческой поэзии употреблялись количественные размеры: ямб, хорей, дактиль и др., в основу которых полагалось различное звучание долгих и кратких гласных. Ко времени св. Романа в греческом языке разница между теми и другими исчезла: омега стала звучать как омикрон, ита, эпсилон с йотой и омикрон с йотой звучали как короткая йота, альфа с йотой — как эпсилон. Новая система стихосложения, которой пользовался не один св. Роман, но и другие песнописцы, заключалась в том, что все строфы произведения во всех строках стихосложения должны были иметь одинаковое количество слогов и акцентация сильных слогов должна была быть во всех строфах на том же месте.

Исполнялся кондак таким образом, что кукулион и все строфы пел солист — сам св. Роман, а рефрен после кукулиона и каждой строфы — все слушатели. Современный рождественский кондак «Дева днесь Пресущественнаго раждает» представляет собой кукулион кондака св. Романа на этот праздник а икос «Едем Вифлеем отверзе» — это первая строфа кондака. Следующие за ней 23 строфы давно исчезли из богослужения.

Сам св. Роман, как видно из акростихов его кондаков, давал последним разные названия: гимн (ὁ ὕμνος), эпос (τὸ ἔπος), хвала (ὁ αἶνος) псалом (ὁ ψάλμος), поэма (τὸ ποιήμα), песнь (ἡ ᾠδή), моление (ἡ δέησις), прошение (ἡ προσευχή). По-видимому, в этом разнообразии названий св. Роман исходил не столько из их содержания, сколько из соображения больших возможностей при сочинении акростихированных

строф его произведений. Но св. Роман не называл и не мог называть своих произведений кондаками. Почему? — Контакионом (τὸ κοντάκιον), откуда происходит слово кондак, греки называли свитки, намотываемые на палочку (ὁ κόντος),— в отличие от книг, где пергамент складывался в четвертку, или τὸ τετράδιον. Таким образом, контакион мог содержать самые различные тексты, до богослужебных чинопоследований включительно. Только в IX веке, по мере того как происходила стабилизация состава богослужебных книг и уточнялись названия песнопений в зависимости от места их в богослужебных чинопоследованиях, появилось название кондак[1].

Всякое творчество, самые гениальные произведения создаются на основе достижений культуры предшествующего времени. Талант открывается не в создании нового из ничего, а в более высоком художественном претворении уже существовавшего. Зрелость стиля поэзии св. Романа, его мастерство в решении задач, которые форма предъявляла к мелодии, со всей убедительностью показывают, что Роман Сладкопевец обладал солидной школой литературных и музыкальных знаний и техники письма, унаследованных им от бывших до него песнописцев.

Тематика произведений Романа Сладкопевца была заимствована им главным образом из Евангелия и частично из других книг Священного Писания, а также из сказаний о мученичествах и из житий святых. Касаясь вопросов вероучения и христианской нравственности, он использовал творения отцов Церкви — Василия Великого, Григория Нисского и др. Особенно близок ему был Иоанн Златоуст, что вполне понятно. В прозаических гомилиях Златоуста постоянно встречаются яркие, образные параллели и антитезы, его язык смел и красочен. Более того, по-видимому, «смиренному» Роману (так называл себя поэт-Сладкопевец) импонировали воззрения св. Иоанна Златоуста на нравственное учение Евангелия как на основу всей жизни и деятельности христиан, а не как на идеал, к которому люди должны только стремиться. Наконец, близок был Роману Сладкопевцу и экзегес Златоуста, вытекающий из его воззрений на христианскую нравственность. Так, первый кондак на притчу о десяти девах был написан св. Романом под непосредственным влиянием толкования этой притчи Златоустом[2], а во втором кондаке на ту же тему св. Роман приводит слова Господа: «Ибо, где будет труп, там соберутся орлы» (Мф. 24, 28; ср. Лк. 17, 37) — так, как толковал их св. Иоанн Златоуст: «Под орлами он (т. е. евангелист Матфей) разумеет ангелов, мучеников и всех святых»[3]. Использовал св. Роман и «отреченные» источники, например, евангелие Никодима, а в 18-й строфе второго кондака об Иосифе цитирует Нестория[4]. Столь свободное отношение Сладкопевца к источникам своей поэзии может быть объяснено тем, что «живший в добродушии» «смиренный» Роман не был учителем богословия, от которого требуется философская отточенность мысли и аргументация текстами Священного Писания и словами отцов Церкви. Это был поэт, призванный «глаголом жечь сердца людей».

В современном понимании значения искусства св. Роман был художником-реалистом. Его творчество не было абстрактным. Он сочинял свои произведения не для эстетического наслаждения любителей поэзии и музыки. Это был отклик художника на волновавшие его со-

---

[1] M i o n i E. Romano il Melode, Turin, 1937, стр. X.

[2] Беседа 78 на Евангелие от Матфея.

[3] Беседа 76 на Евангелие от Матфея.

[4] P. M a a s and C. A. T r i p a n i s, Sancti Romani Melodi cantica. Cantica genuina, Oxford, 1963 (в дальнейшем — Maas...). Кондак № 44, срав. P. G., т. LVIV, кол. 469 и след.

временников проблемы церковной и общественной жизни. На бушевавшую монофизитскую ересь он отвечает поэмами «Мария и волхвы»[1] и «Мария у креста»[2], в которых создает глубоко психологический образ Марии-Матери и тем самым утверждает совершенную человеческую природу Богочеловека. Роман видит отрицательные стороны нравственной жизни общества: увлечение одних внешним благочестием, разврат других и отчаяние в исправлении у третьих. В обличение первых он пишет поэму на тему «О десяти девах»[3], в которой указывает своим слушателям на христианское милосердие как добродетель, превосходящую все другие пути благочестивой жизни. Для целомудренных он дает урок во второй поэме «Об Иосифе»[4], а падшим внушает надежду на спасение поэмой «На отречение Петра»[5]. Не только вопросы веры и нравственности, но и события церковного и государственного значения были предметом внимания св. Романа как художника-реалиста. Так, на последовавшее в 529 г. закрытие имп. Юстинианом языческой философской школы в Афинах Сладкопевец отвечает поэмой «На Пятидесятницу»[6] (современный кондак Пятидесятницы «Егда снисшед» — ее кукулион).

На изданный имп. Юстинианом закон о принудительном крещении нехристиан, под угрозой наказания их за уклонение, Роман откликается поэмой «На крещение Христа»[7] (современный кондак праздника Богоявления «Явился еси днесь вселенней» — это кукулион упомянутой поэмы).

На происшедший в 532 г. в Константинополе мятеж «Ника», при подавлении которого в один день погибло около тридцати тысяч человек, Роман отозвался поэмой «На землетрясения и пожары»[8].

Под впечатлением происшедшего великого землетрясения Сладкопевец обращается к евангельской притче о десяти девах и пишет на эту тему вторую поэму, в которой обращается с призывом к покаянию[9].

Художник-реалист в своем творчестве не ограничивается откликами на злободневные вопросы его времени. Он создает жизненно правдивые художественные образы и раскрывает глубокие психологические коллизии. Таким был и Роман Сладкопевец. Примерами его художественного реализма могут быть названные выше поэмы «Мария и волхвы» и «Мария у креста». Как было сказано выше, они были написаны в обличение монофизитов. Чтобы показать своим слушателям наличие у Иисуса Христа совершенной человеческой природы, Роман Сладкопевец в этих поэмах прибегает к раскрытию материнских чувств Богородицы. Известно, что природа наградила женщину-мать «шестым» чувством. Во сне женщина-мать чувствует заболевание лежащего с ней ребенка; ей свойственно предчувствие, когда ее ребенку грозит беда. Она на далеком расстоянии переживает тревогу и гнетущее чувство, когда с ее сыном или дочерью случается несчастье. Если же матери приходится терять свое детище, то она в это время, словно безумная, лишается рассудительности и хаос мысли туманит ее сознание. Это-то «шестое» чувство женщины-матери Роман и показывает своим читателям в поэмах, посвященных Богоматери. В теме «Мария и волхвы» он картинно изображает поклонение последних Богомладенцу и беседу их

[1] Maas..., № 1.
[2] Maas..., № 19.
[3] Maas..., № 47.
[4] Maas..., № 44.
[5] Maas..., № 18.
[6] Maas..., № 33.
[7] Maas..., № 5.
[8] Maas..., № 54.
[9] Maas..., № 48.

с Его Матерью. Волхвы рассказывают, как они, водимые звездой, пришли из Вавилона в Иерусалим. Но уже при этих словах в душу Марии закрадывается предчувствие приближающейся беды и страх за жизнь Младенца. Под влиянием этого чувства Она с свойственным женщине любопытством и хитростью старается выведать у волхвов, не знают ли они о каких-либо злых умыслах Ирода по отношению к Ее Младенцу. Сначала Она делает вид сомневающейся в правдоподобности сообщения волхвов о посещении ими Иерусалима и заводит разговор об Ироде: «Подлинно ли, что вы обошли кругом весь Иерусалим, этот пророкоубийственный город? И как вы безопасно прошли этот для всех злополучный город? И как вы теперь скроетесь от беззаконного Ирода, дышащего убийствами?»[1] Краткий ответ волхвов: «Мы не скрылись от него, но посмеялись над ним; мы обошли всех, спрашивая, где родилось новое дитя, превечный Бог»[2] (παίδιον νέον, ὁ προαιώνιος Θεός) — не успокаивает душевное волнение Марии. Материнским сердцем Она чувствует, что Ирод что-то замышляет против Ее ребенка, и поэтому Она задает волхвам новый вопрос: «О чем спрашивал вас царь Ирод и фарисеи?»[3] Далее следует рассказ волхвов о беседе их с Иродом[4]. Хотя в этом рассказе не было никакого намека на коварство и преступные замыслы Ирода, однако он не успокоил Марию. Когда волхвы, закончив свой рассказ, поклонились Младенцу и положили перед Ним дары, Пресвятая Дева обращается к Своему Сыну как к Спасителю мира с молитвой о всем мире. Она молит Его о благорастворении воздухов, о изобилии плодов земных и спасении всех живущих на земле[5], заканчивая молитву вдохновенными словами: «Спаситель, спаси мир, ибо ради него Ты пришел; утверди все целым, ибо Ты воссиял ради Меня, и волхвов и всей твари». Но и при этой возвышенной молитве за весь мир Она не перестает быть Матерью лежащего перед ней Младенца, и в этот момент «шестое» чувство не покидает Ее и заставляет Ее сказать:

«Вот волхвы, которых просветил свет лица Твоего.
Припадая Тебе, дары приносят,
Золотые, прекрасные, очень изящные.
Я нуждаюсь в них, потому что задумываю
В Египет идти и бежать с Тобою ради Тебя,
Путеводитель Мой, Сын Мой, Творец Мой, Искупитель Мой,
Новое дитя, превечный Бог»[6].

В поэме «Мария у креста» св. Роман описывает тяжелые переживания Пресвятой Богородицы как матери, теряющей сына. Сладкопевец изображает Богоматерь следующей за Христом, ведомым на распятие. Она подавлена горем настолько, что не может владеть Своими мыслями. Светлые воспоминания доброго прошлого, что Она видела как мать от сына, перемешиваются с мыслью об ужасе предстоящих Ему страданий. В таком душевном состоянии Богородица, рыдая, вопит:

«Куда Ты идешь, Чадо? Для чего так быстро шествуешь?
Не другой ли брак опять в Кане,
И Ты теперь спешишь, чтоб из воды им сотворить вино?
Не идти ли с Тобой, Чадо, или лучше Тебя подождать?
Дай Мне слово, Слове. Не пройди, молча́, мимо Меня»[7].

В дальнейшем поэма представляет диалог между Иисусом Христом и Богородицей. Христос успокаивает Свою Мать:

---

[1] Строфа 16.
[2] Там же.
[3] Строфа 17.
[4] Строфы 17—19.
[5] Строфа 23.
[6] Строфа 25.
[7] Строфа 1.

«Отложи, о Мать, печаль, отложи,
Ибо не прилично Тебе плакать, Которая Благодатной названа.
Посему не омрачай плачем имя,
Не будь подобна неразумевающим, Всемудрая Дева»[1].

Но ласковый ответ идущего на казнь Сына еще более волнует страдающую за Него Мать:

«Зачем Ты, Чадо, говоришь: не уподобляйся другим женщинам?
Разве не подобно им во утробе Сына,
Тебя, Я выносила и вскормила молоком груди Моей?
Как же Ты хочешь, чтобы не оплакивала Я Тебя, Чадо,
Идущего принять смерть несправедливо?[2]
Вот, Чадо, Ты, желая от очей Моих
Слезы отогнать, сердце Мое удручаешь еще более»[3].

Христос вновь ласково успокаивает Свою Мать и объясняет Ей великое значение Его добровольных страданий для прародителей Адама и Евы. Эти слова Его успокаивающе действуют на Пресвятую, но мысль, что Он уходит к Адаму и Еве в шеол — место вечного мрака и что Она больше Его не увидит, мучительно устрашает Ее. Всякий, кто терял близких, знает, как в тот момент хочется, чтобы они дали нам весть о себе из загробной жизни, и как тяжела и страшна бывает мысль о потере этой духовной связи. Это чувство показывает св. Роман и у Богородицы в конце Ее диалога со Христом:

«Господи Мой!
Если Я еще скажу, не прогневайся;
Я скажу Тебе, что на сердце у Меня:
Чтобы Я знала от Тебя то, что Я желаю.
Если пострадаешь Ты, если Ты умрешь, явишься ли Мне?
Если Ты пойдешь к Адаму с Евой, то увижу ли Я Тебя опять?»[4]

Потеря такой духовной связи страшит Богородицу, как женщину-мать, и Она говорит:

«Я боюсь того, что из гроба
Не посмотришь, Чадо, Ты, и буду Я, стараясь Тебя видеть,
Плакать и взывать: где есть Сын и Бог Мой?»[5]

Предлагаемый вниманию читателей кондак «О десяти девах» был написан св. Романом под влиянием взглядов св. Иоанна Златоуста на милосердие как на добродетель, превосходящую все другие христианские подвиги. Толкуя притчу о десяти девах, св. Иоанн Златоуст говорит: «Поелику девство есть дело великое и многие имеют о нем высокое понятие, то дабы кто-либо, храня оное, не предался беспечности, так как будто уже все исполнил, и дабы не стал нерадеть о прочем, Иисус Христос приводит сию притчу, которая может убедить в том, что девство и другие добродетели, чуждые дел милосердия, осуждаются вместе с людьми прелюбодейными»[6]. В другом месте Златоуст говорит еще более категорически: «Без девства можно видеть Царствие; а без милостыни нет никакой к тому возможности... Милостыня всего нужнее; в ней заключается все»[7].

Кондак имеет 3 кукулиона и 31 строфу. 1-й и 3-й кукулионы имеют по восемь строк, а 2-й — пять. Во всех строфах дано по десять строк[8]. Акростих: «Τοῦ ταπεινοῦ Ρωμανοῦ τοῦτο τὸ ποίημα» — т. е. «Сие поэма смиренного Романа».

---

[1] Строфа 5.
[2] Строфа 6.
[3] Строфа 7.
[4] Строфа 11.
[5] Строфа 11.
[6] Беседа 78 на Евангелие от Матфея.
[7] Беседа 47 на Евангелие от Матфея.
[8] Отмечены на полях цифрами 5 и 10.

Кукулион I

Жениха, братие, возлюбим,
Лампады наши приготовим,
Сияющие добродетелью и правой верой,
Чтоб как мудрые, когда Господь придет,
Мы готовыми вошли вместе с Ним на брак.
Ибо Милосердный, как Бог, дар
Всем раздает
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Кукулион II

Жених спасения, надежда прославляющих Тебя, Христе Боже,
Даруй нам, просящим Тебя,
Непорочно совершать течение на брак Твой,
Да примем, как девы,
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Кукулион III

Ныне время добродетелей явилось
И при дверях Судия. Не будем ненавидящими,
Но придите, постящиеся, принесем
Слезы, раскаяние и сострадание,
Взывая: «Блуждаем во мгле морской».
Но прости все, Творче всех,
Да удержим
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа I

Услышав евангельскую священную притчу о девах,
Я смутился от дум, меня одолевших.
Как получилось, что из десяти, сохранивших добродетели девства,
У пяти этот труд оказался бесплодным?
Другие же держали лампады человеколюбия,
И Жених обращается к ним
И с радостью вводит в чертог,
Небеса открывает и раздает
Всем праведным
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа II

Итак, вникнем мы в благодатный смысл сего Божественного Писания,
Ибо оно предлагает всем путь в бессмертный брачный чертог.
Воистину богодухновенное и полезное Писание!
Христу же Спасителю, припадая, усердно воззовем:
Царь царствующих, Человеколюбец, даруй всем ведение,
Путеводи нас к Твоим заповедям,
Да познаем путь к Царству,
В которое мы желаем войти,
Да получим
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа III

По вере и обету очень многие люди,
Царствия Божия достигнуть желая,
Со тщанием добродетель девства хранят.
Всю жизнь строгий пост соблюдают,
Молитвы подолгу творят, догматов чистоту стерегут,
Но человеколюбие их оставляет,
И весь труд их напрасен бывает.
И всякий из нас, в ком нет состраданья,
Не примет
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа IV

Некие плаватели, всем оснащенные, но забывшие парус,
Не могут по морю свой путь совершать,
Ибо сам корабль их препятствует бегу,
Не помогает ни кормчего ловкость, ни руль.
Там же и все, плывущие к Царству Небесному,
И всякой добродетели груз на себя возложившие,
Но обнаженные милосердия,
Не могут достигнуть пристани неба

И не получат
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа V

Судия всех признал милосердие выше всех добродетелей
И передал людям сие, притчей их научив
О пяти мудрых девах, имевших елей,
И о неразумных, совершавших путь без елея.
Матфей ее силу возгласил во услышание нам.
Вновь повторять все слова сии
Для знающих Писание, полагаю, не нужно,
Лучше исследуем смысл ее,
Да примем
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа VI

Много поучительного в притче сей, всякого человеколюбия
И смиренномудрия путь, и всем она путеводительница.
Начальникам дает пример обхождения, народных правителей учит состраданию.
И подобно тому, как построивший прекрасный дом и наполнивший всем,
Если его не покроет, понесет напрасный труд,
Точно так же добродетели собирающий
И кровлей сострадания
Их не покрывающий, губит приобретенное в поте лица,
Ибо не может иметь
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа VII

Мы можем познать смысл сей притчи Божественной, если разума
Очи недремлющие возведем ко Христу.
Посему прославим взором духовных очей всемирное воскресение
Христа Спасителя, грядущего всех Царя.
Он и ныне царствует и есть Господь и Владыка.
Если же некие незнающие восстают против Него,
То пламя и огонь всех сожжет.
Тогда противостать никто не в силах будет,
Ибо Он раздает
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа VIII

Все увидим, как внезапно труба возвестившего ангела звуком
Возбудит мертвых от века, ожидающих Христа,
Прекрасного Жениха, Сына Божия, Безначального Бога нашего.
С криком внезапно все выйдут навстречу,
И имеющие лампады, приготовленные и милостью наполненные,
Тотчас войдут с Женихом,
Как наследники Царства Небесного,
Ибо им вера с делами
Достойно дает
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа IX

Побеждает все добродетели милосердие, воистину сияющее,
Стоящее выше всех добродетелей пред Богом.
Оно рассекает воздух, шествует выше луны и солнца
И беспрепятственно достигает входа в пренебесные,
Не останавливается на этом, но достигает ангелов,
Пролетает хоры архангелов,
Достигает Бога, чтобы за людей,
Предстоять у трона Царя,
Испрашивая
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа X

Итак, взглянем и мы на пять мудрых, от сна восставших,
Как бы от дверей чертога, а не из гроба мертвых выходящих.
Имея елей, они тотчас лампады душ украсили.
Подобно им другие пять вместе встали,
Но с видом угрюмым и с лицами долу поникшими,
Ибо погасили светильники их,
Сосуды же их оказались пустыми.
Они взять елея пытались у мудрых,
Собирающих
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XI

Отвечали неразумным мудрые: «А если не хватит
Того, что у нас заготовлено, нам всем и вам?
Мы не имеем и не смеем, чтобы взаймы дать.
Судилище праведных один раз собирается,
И неизвестность приговора устрашает нас.
О, если бы был слышен ясный камня звук *
И нас освободили от неволи,
Ибо милость разделяет всех Творец,
Который дарует
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XII

Ясно говорят им мудрые: «Идите, купите у продающих.
Быть может, и теперь сможете купить елей?»
А те заблуждаются, как всегда неумные,
Когда время действия для всех уже замкнулось,
Обойдя и сомкнув в неразумных шествие бесплодное.
Беспокойство теперь обвиняет их
И крик ясно обличает,
Ибо невозможного искали, как безумные,
И потому не получили
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XIII

Познав суетность шествия, наконец, возвратились пять
И нашли чертог Христов замкнутым.
Закричали все раздирающим голосом, со стоном и воплем:
«Твоего человеколюбия дверь открой, Бессмертный,
И нам, поработавшим Твоему владычеству девством».
А Царь им кричит:
«Не откроется вам Царство,
Не знаю вас. Удалитесь со средины,
Ибо не будете носить
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XIV

Услышав Христа, всех Царя, кричащего [1]
«Кто вы, не знаю», пять дев смущены были.
Плача, вопили они: «Праведнейший Судия, мы девство хранили,
Воздержание во всем соблюдали, с усердием
Постами себя изнуряли, в нищете пребывали,
Огненное пламя страстей
И плотских желаний в себе победили,
Непорочное житие всегда проводили,
Да получим
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XV

«И после таких добродетелей и благодати девства, после отречения
Огня сладострастия и пламени наслаждений,
После множайших трудов и после того, как мы ревностны были о жизни на небе
И стремились подражать жительству бесплотных,
И то и другое таким образом сделанное оказывается неуваженным.
Мы подвиг несли добродетели многой,
И вся надежда осталась тщетной.
Почему не признаешь нас, раздающий
Всем, кому хочешь,
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XVI

«Призри, Спаситель, на нас, Единый правосудный, открой Твою дверь!
Прими нас в чертог Твоих дев, Искупитель!
Не отврати лица Твоего, Христе, от призывающих Тебя,
Да не лишимся Твоей благодати бессмертия.

---

* Здесь имеется в виду существовавшая в античной Греции процедура вынесения приговора посредством бросания членами суда камней в урны. Камни, бросаемые в урну оправдания, издавали ясно слышимый присутствующими на суде звук.— *Н. У.*

[1] *От редакции:* Греческое слово βοάω в церковнославянском языке соответствует слову «вопиющего». Автором кондаки Романа Сладкопевца переведены на русский язык, и в переводе на русский язык слово βοάω означает «кричать».

Да не будет нам стыда и укора пред ангелами.
Не оставь нас
Стоять вне чертога Твоего, Христе!
Разве кто из нас не соблюл чистоту, как те,
Которым Ты дал
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XVII

Но когда так сказали неразумные Судии всех, Христос им ответил:
«Ныне настал суд праведный и истинный,
Человеколюбия время окончилось, нет теперь сострадания.
Уже не откроется людям дверь милосердия,
И нет больше места для покаяния.
Несострадателен Тот, Кто прежде был жалостлив,
И строг Судия, что раньше был милостив.
Вы, живя в мире, были немилостивы,
Как же теперь ищете
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XVIII

«Ныне Я ясно вам говорю пред архангелами и всеми святыми,
Что́ получил Я от вшедших со Мной.
В скорби они посетили Меня и сильно голодавшего старались накормить,
И жаждущего напоили, опять же со всяким усердием.
Узнав, что Я без приюта, ввели к себе в дом, как знакомого.
Заключенному в узах помогали Мне,
Навещали Меня и больного.
Они строго сохранили всю заповедь Мою.
Посему и нашли
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XIX

«Вы ничего этого не сделали в мире; хранили пост,
Соблюдали девство и добродетель на словах.
Без дел благочестивых и совершенных вы напрасно себя изнуряли.
Бездомных, нуждающихся и больных презирали,
Руку помощи голодным никогда не протянули.
Вами двигало одно лицемерие.
Вы всегда хвастались бесчеловечностью.
Даже стучавшимся нищим не помогали.
Как же вы ищете
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XX

«Сострадание к ним было вам вовсе чуждо. Нагих, убогих
И бездомных вы под кров никогда не ввели.
Вы с гневом уши затыкали, чтоб о тех не слышать, кто в узы и темницы заключен.
Больных не навещали, на нищих
И бедных просящих неприветливым взглядом смотрели.
Вы всегда были бесчеловечны,
И вашим делом было пройти мимо вместо милосердия.
Как же, действовав так в жизни,
Вы теперь ищете
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XXI

«Надменный взгляд вы всем бросали, бедных презирали.
Ко всем были несострадательны, немилосердны.
На согрешающих жестоко нападали, сами постоянно греша.
Даже к родным были бесчеловечны, будто сами не ошибались.
О себе много думали, хвалясь высокомерно.
Непостящихся считали отверженными,
Состоящих в браке — нечистыми.
Одних себя признавали праведными,
Еще не получив
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XXII

«Соблюдая пост, вы не касались снедей, людей же
Вы чернили постоянно бранью и доносами.
Была у вас чистота, но она нечистая, ибо грязью слов
Вы каждый день ее осквернили. Какая польза в
Святости, если не свята душа?

Что лучше: есть и пить
И жить по совести или поститься
И не беречь себя от скверных дел?
Как же получить
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XXIII

«Никогда поста не будет, если не избавиться
От болтливых слов и жестоких дел.
Не укрепится плоти воздержание, в неумеренности проводимое.
Основание поста утверждается, и крепко
Нужно водрузить его, как якорь, или как дом воздвигается.
Милосердие его весьма озаряет,
И страх Божий животворит.
Они его как стеной ограждают
И помогают получить
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XXIV

«Какую пользу принесли вам пост и девство с хвастовством?
Кротость вы оставили, всегда гневу преданы.
Кроткий Сам, Я люблю кротких, им даю прощение.
Я отвергаю соблюдавших пост с немилосердием
И более предпочитаю ядущих с милосердием.
Бесчеловечных дев Я ненавижу,
А человеколюбивых почитаю, как замужних.
Честный брак целомудрен
И потому имеет
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XXV

«Я не точил ножа для грешников, но всегда имел очи,
Кротко к людям обращенные, как Творец людей.
Рыдавшую блудницу Я принял благосклонно и прощенье дал.
Плакавшего мытаря помиловал и не оттолкнул,
Но, видя твердое раскаянье, к Себе вселил.
Ко всем как Творец имел состраданье.
Отрекшегося от Меня Петра простил,
Я сострадал ему, когда он плакал,
Ибо он искал
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XXVI

«О вшедших со Мною в чертог скажу вообще:
Они тщательно хранили заповеди Мои на земле.
Всегда были вдов защитниками и сирот жалели.
Сострадали угнетенным
И никогда не закрывали дверь нищим или странникам.
Врачевали немощных,
Которых вы негодными считали.
Не знаю вас. Отрекаюсь бесчеловечных.
Тем же дам
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XXVII

Хор ангелов удивился, услышав Христа-Царя,
Исповедавшего о пяти вшедших с Ним.
Как велико дерзновение святых у Христа, как велика слава их!
Пред столь многими народами получают они приговор бессмертия!
За ними и другие принимают последнее решение
И горько плачут, бесполезно рыдая,
Ибо видят хоры святых,
За милость имеющих дерзновение
И носящих
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XXVIII

Итак, призывы для людей в Царство ясны.
Поспешим сохранить заповеди Христа.
Имеется в продаже, если хотим купить, на площадях елей,
Его продавцы — нуждающиеся в милосердии.
Каждый день они продают. Что же не заботимся?
Ведь за две лепты мы можем столько взять,

Сколько взял некто заплатив большие деньги!
Ибо меру определяет нам Создатель всех,
Так раздающий
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XXIX

Заповедь Божия не тяжка, ибо не требует
Нести, что не можешь, но ищет намерения.
Ты имеешь на земле только два обола* и другого ничего не собрал.
Всемилостивый и это примет, как Владыка.
И честь тебе воздаст, как давшему многие богатства.
А ты и обола не имеешь, чтобы принести?
Дай просящему чашу студеной воды.
Христос с благодарностью примет ее,
За все тебе воздающий
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XXX

Малое принимая, Спаситель великое воздает. Вместо временных
Наслаждений дарует вечные блага.
Дай кусок хлеба — и получишь за него рай наслажденья.
Не вредит тебе бедность, ни нужда, если терпишь добровольно,
Ибо освобождает тебя от суда. Не ищи поэтому:
Кроткий получает прощение,
Сильных же сильно судят.
Будь благомыслящим, чтоб найти Царство
И взять
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

Строфа XXXI

Прости мне, прости мне, Спаситель, виновному больше всех человеков,
Ибо я не делаю, что́ говорю и советую людям.
Посему к Тебе припадаю. Дай сердечное сокрушение и мне и слушающим,
Да сохраним Твои заповеди в жизни
И не останемся плачущими и кричащими вне брачного чертога.
Помилуй нас Твоим благосердием,
Хотящий всегда всем спастись.
Призови нас, Спаситель, в Царство,
Да примем
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ.

---

* Обол — мелкая монета в древней Греции ($^1/_6$ драхмы).

АРНОЛЬДСХАЙН-I

ПРОТОКОЛ
БОГОСЛОВСКОГО СОБЕСЕДОВАНИЯ МЕЖДУ ЧЛЕНАМИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ЕВАНГЕЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ ГЕРМАНИИ
с 27 по 29 октября 1959 г.
в Академии Евангелической Церкви земли Гессен-Нассау

В собеседовании принимали участие:

1. С православной стороны: Делегация Московского Патриархата, приехавшая по приглашению Евангелической Церкви в Германии и посетившая Церкви нескольких земель в период с 16 октября по 5 ноября.

Делегацию возглавлял Преосвященный епископ Берлинский Иоанн, которого сопровождали игумен Александр (Лехно), профессор Н. Успенский (Ленинград) и доцент В. Талызин (Москва).

2. С евангелической стороны: Президент Отдела внешних церковный сношений Евангелической Церкви в Германии д-р А. Вишманн (в сопровождении своих сотрудников: вице-президента Г. Штратенверта, старшего церковного советника д-ра Г. Крюгера, д-ра Хильдегарды Шедер), епископ Церкви земли Гессен-Нассау д-р Дицфельбингер (Мюнхен), профессора: Иванд (Бонн), Кречмар (Гамбург), Шлинк (Гейдельберг), Фогель (Берлин).

3. Переводчики: лектор д-р Кандлер (Бонн), священник Трейлиб (Бад Годенсберг), протокол вел Сленчка, научный ассистент (Гейдельберг).

ПЕРВЫЙ ДЕНЬ СОБЕСЕДОВАНИЯ, 27 октября 1959 г.

Собеседованием руководил епископ д-р Дицфельбингер.

Профессор Шлинк открывает собеседование. Он отмечает, что история экуменического движения немыслима без интенсивной совместной работы Православной Церкви. Уже в самом начале этого движения имели место совместные усилия архиепископа Упсальского Седерблума и Вселенского Патриархата, которые проложили путь к первой Всемирной Конференции Церквей в Стокгольме (1925 г.). Четыре древнейших восточных Патриархата и большинство восточных Автокефальных Церквей — среди них и Православные Церкви Балканских стран — примкнули к экуменическому движению и принимали участие во всемирных церковных конференциях. Совместные беседы привели к истинно христианской встрече, а на Всемирной Конференции Церквей в Эдинбурге (1937 г.) выявилось большое сближение в догматических спорных вопросах, особенно в понимании учения о Благодати Божией и о таинствах. В настоящее время понятие «предание» является предметом изучения в комиссии «Вера и устройство» Всемирного Совета Церквей.

До сего времени Русская Православная Церковь (по внешним причинам) не имела возможности принимать участие в экуменическом

движении. (События Второй мировой войны прервали также связь Балканских Церквей с экуменическим движением. Основанный в 1948 году Всемирный Совет Церквей рассматривался как политически направленная организация экуменического движения, и поэтому всякая совместная работа с ним отклонялась.)

Однако (можно с большой радостью установить, что) в последние годы (это недопонимание устраняется) были организованы встречи между Русской Православной Церковью и Церквами Запада, а на последней сессии Центрального Комитета Всемирного Совета Церквей на Родосе, в августе сего года, Московский Патриархат был представлен наблюдателями.

В связи с этим надлежит особо приветствовать тот факт, что делегация Московского Патриархата посетила Евангелическую Церковь в Германии, чтобы углубить и продолжить установленное во время прежних обоюдных посещений церковное и богословское общение.

Центральной темой богословского собеседования между представителями обеих Церквей явились два вопроса:

1. Церковное Предание.
2. Оправдание верой.

I. ПРОБЛЕМА ПРЕДАНИЯ

На эту тему было сделано три доклада:

1) Проф. Кречмар (Гамбург). «Предание Древней Церкви в Евангелической Церкви». (См. приложение № 1.)

2) Доцент В. Талызин (Москва). «Церковное Предание». (См. приложение № 2.)

3) Проф. Шлинк (Гейдельберг). «Тезисы для собеседования православных и евангелических богословов о проблеме Предания». (См. приложение № 3.)

1. Выступая в прениях по докладу проф. *Кречмара,* доцент *Талызин* и другие участники совещания высказали следующее.

а) Из высказываний профессора *Кречмара* явствует, что в Священном Писании не остается места для Священного Предания, хотя это последнее так же, как и Священное Писание, основано на слове Божием.

Проф. *Кречмар* возражает на это следующим образом.

Употребляемое православными понятие «Священное Предание» не было знакомо реформаторам, однако это не значит, что данное понятие отсутствует в богословии реформированной Церкви, хотя и в другой терминологии. Православное понимание Священного Предания находит себе выражение в положении, что слово Божие, как оно дается Священным Писанием, подлежит дальнейшему восполнению через проповедь и таинства. Тем самым церковные «предания» являются сочлененными формами учения и обрядности, ими самими обусловленными, через которые и совершается это восполнение.

б) Необходимо спросить, не следует ли иметь в виду в качестве критерия для определения чистоты учения не только его Истину и Любовь, но также и его древность.

По этому вопросу проф. *Кречмар* дает следующее объяснение.

Если под критерием «древность» подразумевается древность апостольская, то с этим можно согласиться. Однако сообразно с этим данный критерий по сравнению с предыдущими двумя не приобретает обязательной для всех силы. Ибо и в Древней Церкви были созданы формы и обычаи, которые ни по своему происхождению, ни по своему содержанию не являются апостольскими. И наоборот: в более поздние времена возникли понятия, вполне соответствующие апостольским основам, но не по своему происхождению, а по истине своего содержа-

ния. В таких случаях решающее значение имеет вопрос истинности и вселенскости.

В качестве примера можно привести понятие «омоусиос», которое в этой форме не имеет места в непосредственном свидетельстве апостолов. Его значение в рамках апостольской проповеди возникло тогда, когда оно при создавшемся в IV веке положении отделило (разграничило) свидетельство апостолов от тех лжеучений, которых во времена апостолов еще не было. В связи с этим можно указать еще на одну задачу, стоящую перед Церковью во все времена: не только ограждать Церковь от лжеучений, но и передавать апостольское свидетельство на языке и в установленных формах мышления каждой эпохи.

в) Не следует ли понимать «восстановление древней церковной веры» как «возвращение» к вере Древней Церкви?

На этот вопрос проф. *Кречмар* ответил (так):

О возвращении можно говорить лишь тогда, когда считают, что древняя вера уже совсем потеряна. Но этого на Западе не случилось.

* * *

2) По докладу доцента Талызина участниками совещания были заданы следующие вопросы.

Проф. Кречмар попросил объяснить термин «апостольские правила». По мнению Талызина, этот термин подразумевает не только установленные II Трулльским собором (692) «апостольские каноны», но и другие церковно-правовые решения Поместных соборов, отцов Церкви и отдельных епископов.

Проф. Шлинк попросил объяснить, что подразумевается под «изложением веры Афанасия Александрийского». По мнению Талызина, в данном случае подразумевается так называемый «Symbolum Athanasianum (Quicumque)».

Вопросы по докладу профессора Шлинка были рассмотрены на следующий день во время заседания, на котором фактически и состоялась дискуссия по первой теме собеседования.

Проф. Успенский выступил в конце заседания и высказал свои впечатления о трех докладах: в двух евангелических докладах и в православном докладе мы видим совершенно различное определение отношения между Священным Писанием и Священным Преданием, но за этими определениями кроется также много общего. У профессора Шлинка над всем церковным преданием в учении и Откровении и над всеми действиями Церкви доминирует слово Божие в Священном Писании. У Талызина же чувствуется склонность кодифицировать Предание в исторических документах. «История Церкви» Евсевия, например, является чисто историческим документом. Здесь возникает опасность, как бы Предание не потеряло своего практического значения в жизни Церкви, если оно будет зафиксировано документально.

Не следует так много спрашивать о документах Предания, надо обращать больше внимания на его сущность. И вот здесь возникает задача: в Предании надо уметь различать слово Божие и слово человеческое. В этом и заключается основная проблема Предания — искание Истины. «Я почувствовал, что и у лютеранских братьев есть серьезное стремление к этому исканию Истины».

ВТОРОЙ ДЕНЬ СОБЕСЕДОВАНИЯ, 28 октября 1959 г.

Руководить собеседованием надлежало епископу Берлинскому Иоанну, который передал свои полномочия профессору Успенскому.

Обсуждаются оставшиеся неотвеченными вопросы по докладам и проводится богословская дискуссия по первой теме.

1) По докладу доцента *Талызина*:

Проф. *Кречмар:* у *Талызина* понятие «Предание» применяется различным образом. Священное Писание подчинено Преданию, причем Предание понимается как устное Предание. Это умно и справедливо, ибо и после того, как возникло Священное Писание, Церковь имеет своей задачей продолжать передачу и проповедь апостольского слова.

Однако, по мнению *Талызина,* Предание и письменно зафиксировано в определенных документах, и здесь возникают некоторые трудности при богословском определении этого понятия:

а) Имеем ли мы действительно право сопоставлять Предание в этом смысле с понятием, встречающимся в Новом Завете «парадосис», как оно выражено в 1-м и 2-м Посланиях к Тимофею? Известно, например, что Ириней говорит о Преданиии апостолов, но у него это предание означает то же, что и свидетельство апостолов. При этом ясно, что здесь идет речь не о Преданиии, идущем параллельно со свидетельством апостолов в Новом Завете; здесь Предание идентично тому Преданию, которое содержится в Новом Завете.

б) Различие, которое делает *Талызин* между апостольским и церковным Преданием, очень кардинально и важно. Однако следует задать вопрос, не является ли оно предпосылкой догматического различия между Преданием, встречающимся в Новом Завете, и Преданием, выходящим за его пределы. Отцы Церкви ничего не говорят об этом различии. Так, когда Ориген говорит о «проповедании» апостолов, то у него это означает то же, что и церковное «проповедание».

Имеются рукописи, начиная от II века, с догматическим и каноническим содержанием, которые именуются «апостольским преданием», хотя фактически эти рукописи представляют собою церковное Предание. Так, например, в церковном уставе Ипполита Римского (конец II века) имеется раздел, в котором говорится о плате, установленной за продажу гробов на римском кладбище. Нам известно, что это кладбище начало существовать при жизни Ипполита; ясно, что это решение возникло именно в те дни. Поэтому это событие никак нельзя отнести к житию и решению одного из апостолов, хотя этот церковный устав и назван апостольским. Это указывает на то, что критерий древности и происхождения от апостолов не всегда является решающим.

С другой стороны, некоторые статьи церкозного устава, идущие, видимо, от апостолов, как например Апостольское постановление (Деян. 15 гл), не считались обязательными для всех. Изложенные в этом уставе предписания, касающиеся пищи, никогда не соблюдались, по крайней мере, на Западе.

Но вместе с тем такое догматическое решение, как «омоусиос», вынесенное через 300 лет после апостолов, вполне соответствует критерию апостольского происхождения, ибо в этом решении передаются слова апостолов. Вновь образованное слово обладает всеми достоинствами слова Божия.

В этом смысле следует понимать также и учение реформированной Церкви о спасении «только через веру», хотя об этом буквально не сказано в Священном Писании.

Таким же образом возник в Восточной Церкви вопрос, можно ли делать изображения Христа. Это была новая проблема, которую во времена апостолов еще не знали. Решение отцов VII Вселенского Собора было признано потому, что оно находится в полном соответствии со свидетельством Нового Завета о том, что Слово стало Плотью (Ин. 1, 14).

Из всех вышеприведенных примеров видно, что критерий древности никогда не может служить заменой для критерия истины.

Доцент *Талызин* не согласен с тезисами профессора *Кречмара* о том, что Предание также входит в состав Священного Писания. Со-

гласно православному учению и свидетельству Древней Церкви, Священное Писание и Священное Предание — два различных по содержанию, но единых по основе источника Божественного Откровения. Предание — это то, что было записано последователями апостолов и отцами в первые века христианства. В отличие от Священного Писания, но не в противоположность ему, эти записи и являются Священным и апостольским Преданием.

Церковное предание имеет своим источником волеизъявление Церкви и не должно не соответствовать Священному или апостольскому Преданию или противоречить ему.

В отношении икон: изображения Христа на иконах копировались с «Нерукотворенного Образа» — изображения лика Христа на плате, которым Он вытирал пот, а изображения Божией Матери — с иконы, написанной евангелистом Лукою.

Вопрос, который обычно задается, когда мы говорим о Предании, заключается в следующем: каким образом мы можем найти истину? Когда мы говорим об апостольском Предании, то мы подразумеваем ту истину, которая была передана Христом апостолам, а апостолы передали ее своим последователям. Мы находим истину, когда мы обращаемся к первоначальным источникам.

Талызин согласен с *Кречмаром*, что критерий древности является таким же критерием, как и все остальные. Но ему хотелось бы больше отметить значение этого критерия, чем это делает Кречмар.

2) К докладу профессора *Шлинка*.

Талызин высказал по этому докладу следующие положения:

а) К тезису 3-му: нельзя рассматривать Церковь только как хранительницу и толковательницу апостольского Предания; Церковь в силу своего институционного значения может и сама создавать свое собственное Предание. При выполнении этой функции Церковь не ограничена задачей выражать только апостольское Предание: она может и должна развивать свое собственное церковное Предание, в полном соответствии с Преданием апостолов. Следует делать различие между церковным Преданием и «церковными обычаями», *которые имеют своим источником волеизъявление всей христианской общины и должны находиться в соответствии со Священным Писанием, Священным Преданием и церковными установлениями.*

б) К тезису 5-му: библейский канон не может рассматриваться как часть Предания, поскольку он как Священное Писание является самостоятельным источником Откровения наряду со Священным Преданием.

в) К тезису 6-му: весьма спорным является вопрос о том, существовало ли в эпоху Древней Церкви множество богословских систем.

Возражение профессора *Шлинка*:

а) В докладе доцента *Талызина* воля Божия рассматривается как источник Священного Предания, а воля Церкви — как источник церковного Предания. На этом различии основывается проблема Предания. Мы, представители Евангелической Церкви, являющиеся участниками данного собеседования, не можем согласиться с тем, что воля Церкви является решающим критерием. Также нам кажется недостаточным применение понятия «создавать» в отношении Церкви. Ибо этим ставится под сомнение происхождение Церкви от апостолов. По нашему мнению, Церковь во всех своих действиях должна быть связана послушанием слову Господа и апостолов. А это означает: если мы признаем церковное Предание нормативным, то только в том случае, если оно является апостольским Преданием. Лишь только на этом основании церковное Предание может быть признано законным.

Различие, которое Православная Церковь проводит между апостольским и церковным Преданием, кажется возможным лишь теоретически, абстрактно; при конкретном рассмотрении выясняется, что такое различие трудно применимо в жизни. Для нас особенно важно различие между апостольским Преданием, с одной стороны, и развитием этого апостольского Предания в церковном Откровении, в литургии и т. п.

Если же поставить вопрос в историческом плане: где именно находится первоначальное, подлинное апостольское Предание,— то встают большие трудности, как только мы выходим за пределы библейского канона. Правда, существуют слова Господа, переданные как «аграфа», но следует отметить, что они не вносят ничего нового в содержание канона. Многое в этом внеканоническом предании было отвергнуто, как гностическое. Однако это не значит, что вне библейского канона не может быть апостольского Предания; но на него нельзя указывать как на Предание подлинно историческое; это Предание развивалось во времени и носит на себе печать местных и исторических условий.

Талызин соглашается с тем, что легче абстрактно провести различие между апостольским и церковным Преданием, чем сделать это конкретно; ибо уже в эпоху Древней Церкви было очень трудно выделить при образовании Канона апокрифические писания. И все же между Священным Писанием и Священным Преданием — этими двумя источниками Божественного Откровения — должно существовать различие. Если воля Церкви понимается как источник церковного Предания, то это не значит, что Церковь должна отграничивать себя от церковного Предания; перед Церковью поставлена задача — контролировать соответствие церковного Предания апостольскому.

Воля Божия всегда должна стоять на первом месте, а воля Церкви — на втором. Церковные определения обязательны лишь тогда, когда в них воля Церкви сочетается с волей Божией. И тогда церковное Предание является не источником, а свидетельством Откровения.

Шлинк: В Евангелической Церкви также имеются Правила (Постановления), которые ведут свое начало не непосредственно от апостольского Предания. Но к ним всегда предъявляются требования — соблюдать послушание апостольскому слову, т. е. соответствовать ему. Но тогда напрашивается конкретный вопрос: какое значение для единства Церкви имеют те правила, которые можно обозначить как церковное Предание?

Здесь приходится делать различие между авторитетом апостолов и авторитетом Церкви. В качестве примера здесь можно указать на западный обычай — «конфирмацию», которая не совпадает с восточным обычаем — «хризма» (миропомазание). Несмотря на эти несоответствия, унициальные соборы средних веков пришли к тому, что между этими обычаями нет принципиальной разницы. Именно таким образом можно было бы определить различие между православным обычаем «хризма» и евангелической «конфирмацией». Таким образом, в области церковного устава возможно многообразие.

Талызин согласен с этим: каждая Церковь может применять различные мероприятия, согласно создавшемуся положению. Однако эти различия не должны изменять догматические основы. Введенное в IV веке крещение детей является примером такого практического мероприятия.

Кречмар: Ограничивается ли церковное Предание только областью церковных установлений или же оно распространяется и на область догмата? Если Церковь вводит в свои обычаи церковное Пре-

дание как добавление, имеет ли она право что-либо устранять или изменять.

Талызин: Церковное Предание основывается на всем апостольском Предании. Церковь имеет право упразднять или изменять выработанные ею добавления и правила. Решающим фактором всегда является соответствие апостольскому Преданию. (Приводит примеры из Истории Церкви.)

Шлинк отмечает большую общность православного и евангелического понимания Предания в сравнении с современным развитием римо-католического понятия о Предании. И в том и в другом выражено решительное стремление придерживаться исторической апостольской основы. При этом большое значение имеет и критерий древности, требующий более точного определения. Критический вопрос заключается в разграничении между апостольским и церковным Преданием. Мнения православных и евангелических богословов сходятся в том, что этот вопрос весьма важен: разница заключается в способе ответа на этот вопрос. Для многих православных проблема реформы церковного Предания является серьезной проблемой, которая до сих пор еще не разрешена.

б) В вопросе *Талызина,* относящемся к теме V-й доклада проф. Шлинка, дело касается различия в терминологии. Библейский канон является частью Предания, поскольку он, в процессе распространения, изложения его, перевода и т. п., проникает в Предание.

в) Само собой разумеется, что в эпоху древнего христианства не могло быть и речи о завершенных богословских системах, но уже в Новом Завете видны различия в богословском мышлении, напр., между богословием апостола Павла и евангелиста Иоанна.

Профессор *Фогель*: Проблема Священного Писания и Священного Предания заключается в роковом словечке «и». Соответствие имеется там, где, как об этом говорит и православное Предание, все решения Церкви подчинены Священному Писанию как апостольскому Преданию. Формулировка же «Священное Писание и Священное Предание» не приспособлена для обозначения истины, о которой здесь идет речь.

Все дело в том, что мы должны слушать слово Божие. Конечно, Церковь должна говорить, но говорить как слушающая Церковь. Сама она не может сказать ничего, кроме того, что ей самой было сказано. Когда мы говорим только о Священном Писании, то это означает: говорил Бог, а Церковь внемлет, молится и проповедует. При возникновении канона имеется Предание, исторически обусловленное. Но все же лишь в одном Священном Писании заключается «Auctoritas gudicis» (Formula Concordiae). Вопрос, с которым мы должны обратиться к православному богословию, состоит в следующем: признает ли оно действительное общение между Богом и человеком, между словом Божиим и Церковью?

Талызин: Церковь охраняет и излагает Божественное Откровение и, следовательно, перед ней была поставлена задача — хранить документы апостольской проповеди. Для этой цели она и установила канон этих Писаний. Таким образом, Церковь должна была в данном случае принять решение.

Фогель: Правильно. Но не должны ли мы верить в то, что, собственно говоря, не Церковь, а Бог установил канон?

Талызин в основном согласен с этим: Церковь не является творцом канона, а его хранительницей, она следит за правильным проповеданием апостольского свидетельства.

Иванд ставит два вопроса: Необходимо ли связывать с понятием «Предание» определения: «устное» и «письменное»? Из предыдущих дискуссий явствует, что форма Предания не является критерием.

Это видно из всех трех докладов, прочитанных на эту тему. Что же в таком случае представляет собою Предание?

Очевидно, с понятием «Предание» всегда связано понятие «Истина». По этому вопросу имеется только отрицательный ответ: Истину нельзя выдумать. (Сравн. 1 Кор. 2, 9—10.) Предание — это нечто идущее от мира, хотя оно произошло не из мира.

2. «Catalogus Testimoniorum», принадлежащий к формуле согласия Лютеранской Церкви, свидетельствует о том, что отцы Реформации XVI века искали свидетелей. Но они не нашли их в Римо-Католической Церкви и поэтому обратились к Древней, особенно к Греческой Церкви. Поэтому имеется вопрос к православным богословам: могут ли они себе представить, что и здесь Предание не прерывается?

Реформаторы считали, что такое Предание сохранялось в связи со свидетельством древних отцов, хотя и в скрытом виде. Восточное Предание предстает здесь как дерево, которое разрослось в истории от корней до самых ветвей. А реформаторам Предание кажется потоком, текущим хотя и непрерывно, но частично под землею.

Кремчар пытается уточнить эту мысль путем приведения двух примеров из истории Древней Церкви, в которой также произошел своего рода перерыв в Предании: в IV веке последователей православного учения, возглавляемого Афанасием, было так мало, что они постепенно почти что все исчезли, в то время, как широко распространенное богословие Евсевия Кесарийского имело большое количество последователей. Внешне казалось, что истинная вера в то время перестала существовать.

Нечто подобное случилось и в VIII веке, во время спора из-за икон, в котором иконоборцев вначале было абсолютное большинство. Но и в эти эпохи Церковь жила, она берегла эти открытые источники, которые в то время не были в силе. Такова была и Реформация на Западе, в своем отношении к православию Древней Церкви.

Епископ *Дицфельбингер*: Хочу задать вопрос: что такое Церковь и что представляет собою авторитет, о котором идет речь? Как следует определять отношение между Божественным Откровением и Церковью? Церковь живет Божественным Откровением; но можно ли сказать, что она определяет Божественное Откровение? Реформации пришлось бороться с таким церковным Преданием, из которого была исключена значительная часть апостольского Предания. Во имя авторитета Священного Писания, Реформация в то время должна была противопоставить себя авторитету Церкви.

В заключение профессор *Успенский* депает выводы по первой теме дискуссии:

а) По докладу профессора *Кремара*. Здесь было выявлено много положительных моментов для православного богослова. Эти моменты заключаются:

1) в указании, что Священное Предание также применяется Реформацией и особенно Лютером;

2) в правильном определении, что Предание основывается на критериях Истины и Любви и является решающим для истинного прославления Бога;

3) в соответствующем определении Предания у отцов Церкви;

4) в правильном различении между словом Божиим и человеческим преданием;

5) в указании о положительном отношении Лютера к отцам Церкви.

Поэтому эти высказывания могут послужить хорошей основой для дальнейшей работы.

б) По докладу профессора *Шлинка*. Здесь можно отметить следующие положительные моменты:

1) указание на постепенное возникновение церковного Предания в ходе истории;

2) серьезное предостережение об опасностях, перед которыми стоит церковное Предание;

3) понимание Священного Предания и его сущности как источника живого Предания в Церкви. И здесь чувствуется благоприятная почва для дальнейшей работы.

в) По докладу доцента *Талызина*. И этот доклад отличается своей большой ясностью.

1. Он показывает, каким образом в истории возникло Священное Писание на основе Священного Предания.

2. Когда *Талызин* говорит об источниках Священного Предания, то он этим не хочет сказать, что при сравнении Священного Писания и Священного Предания «История Церкви» Евсевия, например, стоит на одной ступени со Священным Преданием. Символ веры Евсевия Кесарийского весьма далек от Символа веры Афанасия. Правда, Евсевий был великий ученый, но и у него были свои слабости и свои земные интересы, которые отразились на его богословии (указание на сочинение о Константине).

Кроме того, при определении понятия «Предание» следует делать различие между догматическими и каноническими определениями соборов. Обязательность термина «омоусиос» и Никео-Константинопольского Символа веры заключается именно в том, что сформулированные здесь истины соответствуют Священному Писанию. Если «омоусиос» было бы передано непосредственно от апостолов, то вряд ли бы оно вызвало столько ожесточенных споров.

Но если мы уравняем в абсолютном смысле Священное Писание и Священное Предание, то тогда мы должны будем воздать честь также и папе Римскому, ибо ему было отведено на Халкидонском Соборе почетное место. Канонические определения Церкви (а не церковное Предание) не следует смешивать с апостольским Преданием.

Итак, если сравнить положительные данные всех трех докладов, то выявляется их общая черта в том, что Священное Писание основывается на живом слове апостольской проповеди. Предание же проходит обратный путь через Священное Писание, чтобы достигнуть этой апостольской проповеди. Священное Писание является для многих камнем преткновения — в том случае, если оно понимается неправильно, например, как документ исторический, географический, как документ естественной истории и т. п.

По сущности своей Священное Писание является от первой буквы до последнего «аминь» Откровением Богочеловека о Самом Себе. Мы должны понимать его именно так. В этом смысле должно быть понято и Священное Предание — как Откровение Бога о Самом Себе.

Широкое употребление понятия «Предание» привело к искажению его. Под этим понятием подразумевалось многое такое, что вовсе не относилось к Библии, напр., исторические факты, каноны, касающиеся лишь церковной жизни, легенды более позднего происхождения. Если мы не сделаем здесь резкого разграничения, то мы никогда не придем к общему пониманию. Мы должны иметь согласие в отношении того, что́ именно открывается нам Богом в Священном Писании и в Священном Предании. Если между нами будут различия во мнениях, то они будут основываться на том, как зафиксированное в Священном Писании Откровение излагается и применяется в живом Предании. Невозможно требовать, чтобы в первые века христианства все было уже сформулировано и отрегулировано; в историю Церкви вносятся новые элементы. При этом Священное Предание — это всегда только то, что дано для спасения человека, и в таком смысле должен быть понят и канон Викентия Лиринского, со-

гласно которому лишь только то имеет силу, что всегда, везде и всеми принимается как объект веры.

Такое понимание Священного Предания может быть пояснено различными примерами. Такими примерами являются:

1) Почитание Божией Матери, которое после несторианских споров приобрело особое значение. Но, разумеется, это почитание уже раньше имелось в Церкви, иначе вряд ли дело дошло бы до споров. Если это почитание получило особое значение в жизни Церкви, то это произошло в полном соответствии со Священным Писанием. (См. Лк. 1, 48.) В данном случае в Предании дается более подробное описание того, о чем говорит Священное Писание, и в этом заключается спасительная необходимость Предания.

2) Почитание икон. Спор об иконах явился продолжением христологических споров. Не представляет собою интереса, были ли уже в I веке, во времена апостолов, иконы. По всей вероятности, в то время были лишь символические изображения в христианском искусстве. Но, несмотря на это, почитание икон соответствует апостольскому свидетельству, ибо оно в своей связи с христологией соответствует Священному Писанию.

3) Молитвы об умерших. При этом следует отбросить средневековые искажения в церковной практике (напр., чистилище и т. п.). Правда, о молитве об умерших ни разу не упоминается ни в Священном Писании, ни в Священном Предании. Однако, несмотря на это, она вполне соответствует апостольскому свидетельству, если вспомнить тексты Ин. 6, 54 или учение о воскресении мертвых в Апокалипсисе Иоанна. В литургической практике Древней Церкви имелось много молитв: христиане молились о пророках, об апостолах, а также о недавно умерших братиях.

Следовательно, решающий критерий Священного Предания находится не в зафиксированном документе и не в древнем происхождении, а в связи со Священным Писанием и в соответствии Писанию. Мы должны подходить к этому вопросу по-богословски, и таким образом нам дается возможность преодолеть неправильные представления. Следует признать, что как в Священном Писании, так и в Священном Предании содержится слово Божие для спасения людей. Когда мы отличаем от этого человеческое предание, то тогда обнаруживается соответствие.

Священное Предание должно быть резко разграничено от церковных определений, как норм церковной организации. И Талызин хотел это сделать, когда он говорил о церковном Предании. Но было бы лучше, если бы он употребил здесь выражение «церковное установление». К сожалению, в догматических компендиумах Православной Церкви понятие «Предание» не дифференцируется, а просто говорится «Священное Предание», так же, как это было в средние века и особенно в Римско-Католической Церкви. «Я вовсе не хочу сказать, что в Греческой Церкви все обстоит хорошо по этому вопросу».

Лютеру пришлось в свое время многое убрать из церковного Предания. На Востоке с этим вопросом дело обстояло более благополучно, ибо имеющиеся легенды хотя и передавались дальше, но они никогда не выдвигались вперед, как предание Церкви. Большим счастьем для Православной Церкви оказалось то, что в ней никогда не возникал такой конфликт, как это было на Западе во время Реформации.

Если мы будем говорить о Божественном слове, то мы придем к обоюдному приближению наших различных исходных пунктов.

II. ОПРАВДАНИЕ ВЕРОЙ

На эту тему было прочитано три реферата:

1. Профессор *Фогель* (Берлин), «Когда добрые дела являются добрыми?»

2. Профессор *Иванд* (Бонн), «Учение об оправдании. Вера и дела».

3. Профессор *Успенский* (Ленинград), «Спасение через веру».

1) По реферату проф. *Фогеля* доцент *Талызин* задал вопрос: как следует понимать следующее определение: человек, считающий себя самого добрым, является похитителем чести Божией?

Иванд: Честь Божия похищается тогда, когда мы считаем, что нам Его Сын не нужен.

Талызин: Когда человек, в глазах Божиих, живет по воле Божией?

Фогель: Бог видит меня во Христе и через Него.

ТРЕТИЙ ДЕНЬ СОБЕСЕДОВАНИЯ, 29 октября 1959 г.

Собеседование ведет профессор *Шлинк*.

2) По реферату профессора *Успенского*

Иванд: Слушая реферат профессора *Успенского,* каждый из нас испытывал удивительное чувство, каждый из нас думал: «Ведь это совсем как у нас», и это мог бы сказать также и римо-католический богослов.

Реферат показал, что Православная Церковь Востока не принимала участия в спорах Запада, т. е. в борьбе при введении аристотелизма, и при последующем отказе от него во времена ранней схоластики и в дни Реформации. В реферате чувствовалась «непорочность Древней Церкви». Вопрос такой: можем ли мы вернуться к этой непорочности или же мы должны перенести все свои проблемы в Православную Церковь? Вот уже намечается важная тема для дальнейших встреч между православными и Евангелической Церковью.

В своем учении об оправдании Реформация исходила исключительно из веры в мучения совести и из положения, которое можно описать только словами мытаря (Лк. 18, 13): «Боже, милостив буди мне грешному!» Добрые дела не плохи, но они не могут входить в молитву о помиловании. Здесь нельзя также ссылаться на то доброе, что мы сотворили, и требовать награды за это. Так, дитя не найдет путь к сердцу своего отца, если оно будет указывать на те поступки, которые оно само сделало. «Такова наша позиция, и я ее нашел также в докладе профессора Успенского».

Реформация пришла к этой позиции болезненным, страдным путем, но мы преодолели болезнь прежних лет.

Кречмар: Все те события, которые профессор *Иванд* охарактеризовал как болезнь христианского Запада в дни непосредственно перед Реформацией, имеют аналогию в Древней Церкви в III и IV веках. В III веке православный консенсус имел большое распространение у отцов; в IV же веке, после арианских споров, этот православный консенсус опирается только на тех отцов, которые признавали Никейский собор. Нечто похожее происходило на Западе во время Реформации с учением об оправдании только верой.

Иванд: Мы чувствуем, что Православная Церковь понимает нас в вопросе о признании суверенитета милосердия Божия. В литургии Православной Церкви имеется много указаний на «милосердие Божие». Мы полностью согласны с этой глубокой верой, и это — основное.

Если же и имеются некоторые различия, то они находятся в структуре богословских высказываний. В сравнении с основными пункта-

ми, с которыми обе стороны согласны, эти различия имеют весьма маловажное значение. Следует поставить вопрос следующим образом: можно ли действительно сделать различие между объективной и субъективной стороной, как это сделано в реферате профессора Успенского? Быть может, здесь два способа рассматривать одно и то же? Вот в чем проблема нашей сегодняшней дискуссии.

Успенский говорит, что он стремился разъяснить в своем реферате общую основу и освободить ее от многочисленных и неквалифицированных упреков и от неправильного понимания. Различие между обеими сторонами имеет в действительности лишь теоретическое значение, но оно уже имеется в наличии как в Новом Завете, так и у отцов Церкви.

Возникает и следующая проблема, а именно — вопрос об онтологии. Если я к своей вере в спасение прибавлю добрые дела, то я еще не буду испытывать внутреннего удовлетворения. Я не могу знать, каким вкладом явятся мои добрые дела для моего спасения, и поэтому возникает проблема онтологии спасения.

Здесь можно сослаться на аскетизм, при котором сознание о спасении через веру является более глубоким, свободным от мысли о своих собственных добрых делах. Здесь возникает возможность соединения объективной и субъективной стороны спасения. Особенно хорошо это изображено у Достоевского в образе старца Зосимы. Возникает вопрос: может ли каждый из нас чувствовать Бога так, как чувствовал Достоевский, не подвергаясь опасности впасть в самообман или самообольщение? Отцы Церкви имели средство, чтобы противиться такому самообману и самообольщению, а именно: трезвость мышления и молитву Иисусову. В Русской Церкви такой аскетизм был особенно сильно развит в XIX веке (напр., Серафим Саровский — «носитель аскетизма»). У старцев Оптиной пустыни образовалось ядро аскетизма, ставшее школой для многих (например, для Достоевского, Леонтьева, Соловьева и других).

Кречмар: Согласен с этим. Однако здесь вырисовывается историческое различие. Указание православных богословов на аскетизм весьма типично для их понимания спасения. А на Западе Фома Аквинский и позднее Лютер и другие задавали вопрос: как может человек сделать это, не уходя из мира, т. е. не принимая монашество, а оставаясь христианином в своем мирском призвании? Как преодолеть разрыв между благочестивым самовозвышением и абсолютным доверием к милосердию Божьему?

Успенский: Во времена после XIV века положение на Востоке было другим, чем положение на Западе в эпоху Реформации. На Востоке в то время уже существовала многовековая монастырская традиция, а на Западе этого не было. Однако монастырь еще не являлся гарантией для аскетов и не во всех монастырях были школы аскетизма.

Иванд: Противник Лютера, Себастиан Франк, сказал: «Лютер ушел из монастыря, но он превратил весь мир в монастырь».

Шлинк подводит итоги собеседованию по второй теме.

Собеседование показало, насколько ближе мы подошли друг к другу благодаря непосредственной встрече,— гораздо ближе, чем при письменном обмене мыслями. Обмен письмами между тюбингенскими богословами и патриархом Константинопольским Иеремией II как раз касался этих двух пунктов: понимания Предания и Благодати. Позиции, образовавшиеся благодаря этому обмену письмами, могут быть охарактеризованы нижеследующими примерами:

1) В письмах патриарха Иеремии II также говорится об упреках совести, возникающих на грани между жизнью и смертью, когда встает вопрос: как дойду я до милостивого Бога, если у меня уже

нет больше времени на добрые дела? Однако такое положение, по мнению патриарха Иеремии, является лишь особым случаем, в то время как для реформаторов оно является основой всех их богословских высказываний об оправдании только верой.

2) Помимо такого исключительного положения, Иеремия II дает для жизни другой ответ, основой которого являются добрые дела. У реформаторов нет ни логической, ни причинной связи между «одной верой» и добрыми делами. Христианин должен делать также и добрые дела, однако это «должен» не является предварительным условием для оправдания.

3) В этих письмах понятие «оправдание» рассматривается только в свете Суда над делами, содеянными человеком. Там, где речь идет о действии Божией благодати во Христе, Иеремия говорит об «освящении», «оживлении», «вторичном рождении» и т. п. Такое понимание соответствует Новому Завету, в котором тоже говорится о Суде над делами. Благодаря разносторонности этого понятия в Новом Завете Православная Церковь и Евангелическая Церковь по-разному объясняют и выдвигают на передний план различные моменты в учении об оправдании. Различия вытекают главным образом из терминологии и разной структуры догматических высказываний. Несмотря на эти различия, здесь возможно установление общей глубокой основы.

4) Следующая проблема кажется нам значительно труднее. В письмах Иеремии действия Божией благодати почти целиком ограничиваются Таинствами, а на Евангелие, как на возвещаемое слово Божие, обращено очень мало внимания. Когда говорится о «Евангелии», то обычно имеется в виду только чтение Евангелия. Ничего не говорится о проповеди Евангелия, на которую обращают особое внимание богословы-реформаторы и которая является оправдывающей силой Божией. Поэтому следовало бы в одной из последующих встреч православных и евангелических богословов обменяться мнениями по этому вопросу. Особенно в этом последнем пункте реформатское богословие может хорошо объяснить разницу между законом и Евангелием.

Собеседование православных и евангелических богословов об оправдании через веру выявило глубокую общность во мнениях, которая прежде всего выражается в указании на голос совести как на живое переживание в жизни Православной Церкви. И по этому пункту наблюдается полное соответствие с переживаниями реформаторов. Встреча Православия и Реформации знаменует собою начало богословской работы. «Мы еще многого ждем от христианского и богословского мышления наших русских братьев».

О ДАЛЬНЕЙШЕМ ПРОВЕДЕНИИ СОБЕСЕДОВАНИЙ

Русские и немецкие участники совещания решили составить протокол собеседований, который должен быть просмотрен обеими сторонами. Вместе с рефератами протокол на русском и немецком языках должен быть размножен и передан Московскому Патриархату и Евангелической Церкви в Германии, которые, в свою очередь, ознакомят с этими материалами заинтересованные инстанции.

Епископ *Иоанн* и профессор *Успенский* предлагают составить резюме, как дополнение к протоколу, в котором должны быть сформулированы темы и ход собеседований, а также указано дальнейшее направление работы. Это резюме должно быть подписано всеми участниками совещаний.

Затем все участники согласились, что эти собеседования следует продолжить. Необходимо привлечь к этой работе других членов обеих Церквей.

В заключение Президент д-р Вишманн выражает благодарность всем участникам и сотрудникам данной конференции.

Богословское собеседование между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви в Германии заканчивается в полдень 29 октября. За столом были произнесены прощальные речи. Обе стороны выразили свою глубокую христианскую любовь, которая, как и на прежних встречах православных и евангелических христиан, так и в эти дни общей богословской работы, наполняет их сердца и является волнующим и счастливым событием их жизни.

Проф. Н. Д. УСПЕНСКИЙ,
доктор Церковной истории,
кандидат искусствоведения

СПАСЕНИЕ ЧЕРЕЗ ВЕРУ

(Доклад)

Православная Церковь в Символе веры исповедует Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия... нас ради человеков и нашего ради спасения сшедшего с небес и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы и вочеловечшегося, распятого же за нас при Понтии Пилате и страдавшего и погребенного. Этими словами она, т. е. Православная Церковь, учит, что спасение людей совершено Сыном Божиим, Господом Иисусом Христом, Который Сам о Себе сказал: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 28; ср. Мк. 10, 45), и что это спасение было совершено чрез уничижение Сына Божия, добровольно принявшего человеческую природу и с нею пострадавшего и умершего на кресте, о чем ап. Павел писал к Филиппийским христианам: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 6—8).

Эту тайну спасения человечества изъясняет ап. Павел в Послании к колоссянам. Он говорит: «...Благоугодно было Отцу, чтобы в Нем (т. е. во Христе) обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию Креста Его, и земное и небесное. И вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам, ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, чтобы представить вас святыми и непорочными и неповинными перед Собою» (Кол. 1, 19—22).

Говоря образами об этой тайне искупления человечества Иисусом Христом, апостол к тем же колоссянам писал, что Христос истребил «бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту» (2, 14).

Особенностью искупительной жертвы Иисуса Христа является то, что она была принесена не за отдельных людей и не за избранные народы, но за все человечество «от всякого колена, и языка, и людей, и племен» (Откр. 5, 9; срав. 1, 5), и спасительное действие ее, т. е. этой жертвы, превосходит все и всякие грехи. «Кровь Иисуса Христа,— говорит другой апостол — Иоанн Богослов,— очищает нас от всякого греха» (1 Ин. 1, 7).

Искупление рода человеческого чрез крестную смерть Господа Иисуса Христа лежит в основе православного учения о спасении. Поэтому оно изложено и в Символе веры. Оно было и предметом богословствования отцов Церкви. «Не удивляйся тому,— говорит св. Кирилл Иерусалимский,— что мир весь искуплен; ибо Тот, Кто умер за мир, не был простой человек, но Сын Божий Единородный.

Грех одного человека Адама мог нанести смерть миру. Если же преступлением одного смерть воцарилась в мире, то тем более правдою Единого жизнь воцарится. И если тогда за вкушение от древа изгнаны из рая, то не удобнее ли ныне посредством древа Иисусова войдут верующие в рай? Если первозданный из земли нанес всемирную смерть, то Создавший его из земли не может ли принести жизни вечной, Сам будучи Жизнью? Если Финеес, умертвив в ревности человека, делающего постыдное, прекратил гнев Божий, то Иисус, не другого умертвив, но Сам Себя отдав за искупление, ужели не может утолить гнева на людей?»[1]

Искупление человечества Господом Иисусом Христом, распятым в конкретное историческое время при Понтии Пилате, составляет объективную сторону дела спасения. Но есть еще субъективная сторона этого дела, требующая участия в нем тех, ради кого страдал на кресте Спаситель,— т. е. людей. От последних требуется вера в Господа Иисуса Христа, как в своего Спасителя. Эта вера является первым и непременным условием спасения человека. На такое ее значение указал Сам Христос, когда Он после Своего воскресения из мертвых, посылая учеников проповедовать Евангелие, сказал: «Кто будет веровать и крестится, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16, 16). О необходимости для спасения человека веры в Господа Иисуса Христа учили апостолы. «Верующий в Сына,— писал ап. Иоанн Богослов,— имеет жизнь вечную; а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем» (Ин. 3, 36; срав. 6, 29). Эта вера, по словам ап. Павла, оправдывает человека и дает ему доступ к благодати Божией (Рим. 5, 1—2; срав. Еф. 2, 8). О таком же значении веры говорит ап. Петр: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому, к наследству нетленному, чистому, неувядаемому, хранящемуся на небесах для нас, силою Божиею через веру соблюдаемых ко спасению, готовому открыться в последнее время» (1 Петр. 1, 3—5).

Вера в Господа Иисуса Христа, как необходимое условие для личного спасения человека, не может быть заменена ничем — ни соблюдением норм общечеловеческой этики, ни добродетелью самой по себе, как говорит ап. Павел: «...Человек оправдывается не делами закона, а только верой в Иисуса Христа; и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верой во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал. 2, 16; срав. Рим. 3, 28, 30). Хотя эти слова ап. Павла были направлены против современных ему иудеев, видевших спасение в соблюдении Богом в древности установленного обрезания, однако Церковь приняла это назидание апостола как относящееся ко всем людям вообще и предостерегающее их от самообольщения своими силами и добродетелью в деле их спасения. «Мы,— писал св. Климент Римский к коринфским христианам,— будучи призваны по воле Его (т. е. Бога.— *Н. У.*), в Иисусе Христе, оправдываемся не сами собой и не своей мудростью, или разумом, или благочестием, или делами, в чистоте сердца нами совершаемыми, но посредством веры, которой Вседержитель Бог от века всех оправдывал»[2]. Позднее Василий Великий также писал: «Это совершенная и всецелая похвала о Боге, когда человек не превозносится своей правдивостью, но знает, что он не имеет истинной праведности и оправдан одной верой во Христа»[3].

---

[1] Огласительное слово XIII, гл. 33.
[2] 1-е посл. гл. XXXII.
[3] Беседа о смиренномудрии.

Считая веру в Господа Иисуса Христа первым и необходимым условием для личного спасения, Православная Церковь понимает под этой верой не негативное признание значения искупительной жертвы, принесенной Спасителем на кресте, а позитивное, т. е. такое, при котором самая вера является источником для всякой добродетели. Указание на такую веру она видит в словах Самого Господа: «Не всякий говорящий Мне: Господи, Господи! — войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф. 7, 21; срав. Лк. 6, 46), а также в словах апостолов, например, ап. Иакова, который пишет, что «...вера, если не имеет добрых дел, мертва сама по себе...» (Иак. 2, 17. 20. 26), и который негативную веру, т. е. не соединяемую с добрыми делами, сравнивает с верой бесов: «Ты веруешь, что Бог Един: хорошо делаешь; и бесы веруют и трепещут» (Иак. 2, 19), также ап. Иоанна, писавшего: «Кто говорит: я познал Его, но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины» (1 Ин. 2, 4), наконец, в словах ап. Павла: «...Не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут» (Рим. 2, 13) и др.

Необходимость деятельной веры в Господа для членов Древней Церкви представлялась аксиомой. Так, еще св. Климент Римский по этому поводу писал: «Итак, что нам делать, братия? Отстать ли от добродетелей и любви? Отнюдь нет, не дай Господь, чтобы это случилось с нами; напротив, со всем усилием и готовностью поспешим совершать всякое доброе дело... Добрый работник смело получает хлеб за труд свой; ленивый же и беспечный не смеет и взглянуть на того, кто дал ему работу. И нам надлежит быть ревностными в делании добра, ибо все от Него»[1]. Это писал св. Климент в своем первом послании к коринфянам. Во втором послании к ним же он опять возвращается к этому вопросу: «В чем должно состоять наше ведение в отношении к Нему (т. е. к Богу.— *Н. У.*),— спрашивает муж апостольский,— как не в том, чтобы не отрицаться от Того, через Кого мы познали Его? Он и Сам говорит: «Того, кто исповедает Меня пред человеками, исповедаю и Я пред Отцом Моим». Такова награда нам за исповедание Того, чрез Кого мы спасены. Но чем исповедаем Его? Тем, что исполняем слова Его и не пренебрегаем заповедей Его, а почитаем Его не только устами, но и всем сердцем и всею мыслию. У Исаии говорит Он: «Народ этот устами почитает Меня, а сердце его далеко отстоит от Меня». Итак, не будем довольствоваться только тем, что называть Его Господом: это не спасет нас. Ибо Он говорит: «Не всякий, кто говорит Мне: Господи, Господи! спасется, но делающий правду». Поэтому, братья, будем исповедовать Его делами, взаимной любовью, не прелюбодеянием, не злословием друг на друга, не завистью, но воздержанием, милосердием, добротой; мы должны сострадать друг другу и не быть сребролюбивыми. Такими-то делами будем исповедовать Его, а не противными им»[2].

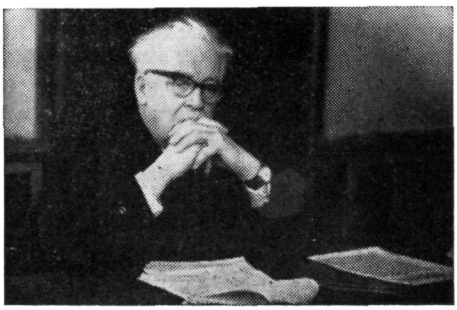
Можно было бы привести много сказанного в таком духе отцами Церкви. Но, кажется, достаточно будет привести слова хотя бы одного из них — великого учителя Церкви Иоанна Златоуста. «Умоляю вас,— говорил он,— будем прилагать великое старание о том, чтобы нам пребывать твердыми в истинной вере и вести жизнь добродетельную. Ибо если мы с верой не соединим достойной жизни, то подвергнемся жесточайшему наказанию... И Сам Христос в Евангелии подтвердил то же, когда сказал, что некоторые люди, изгонявшие бесов и пророчествовавшие, будут осуждены на казнь. Да и все притчи Его, как-то: притча о девах, о неводе, о тернии, о дереве, не приносящем плода —

[1] 1-е послание к коринфянам, гл. XXXIII—XXXIV.
[2] 2-е послание к коринфянам, гл. III и IV.

требуют, чтобы мы были добродетельны на деле. О догматах Господь редко рассуждает, ибо верить в них не трудно, но о добродетельной жизни очень часто или, лучше сказать, всегда, ибо на жизненном пути предстоит постоянная борьба, а потому и труд. Но разве я говорю только о полном пренебрежении добродетели? Нерадение даже о малейшей части его подвергает великим бедствиям. Так, небрежение о подаянии милости ввергает небрежного в геенну... Я скажу больше того: не только пренебрежение какой-либо одной добродетели закрывает от нас небо, но если мы и исполним ее, но не с должным старанием и заботой, то это вызывает те же последствия» [1]. В другом месте св. Иоанн говорит: «Ни крещение, ни отпущение грехов, ни звание, ни участие в таинствах, ни священная трапеза, ни вкушение Тела, ни приобщение Крови и ничто другое из таковых не может принести нам пользы, если мы не будем иметь жизни праведной и чистой от всякого греха» [2].

Итак, по учению Православной Церкви, в вопросе спасения человека через веру следует различать две стороны. Одну сторону составляет исторический факт искупления Господом Иисусом Христом всего рода человеческого на кресте, совершенного не по заслугам людей, а по безграничной любви Божией к человеку. Потому данную сторону дела спасения можно назвать объективной. Другую сторону, которую можно назвать субъективной, составляет доля личного участия человека в своем спасении. Конкретно эта доля участия заключается в твердой вере человека в Христа, как своего Спасителя, и в деятельном исполнении Его заповедей.

ПРОФЕССОР ЛЕНИНГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ НИКОЛАЙ ДМИТРИЕВИЧ УСПЕНСКИЙ



Родился 3 января 1900 г. в семье священника погоста Поля, Демянского уезда (ныне района), Новгородской области. Среднее образование получил в духовном училище (г. Старая Русса) и духовной семинарии (г. Новгород), высшее богословское — в Петроградском Богословском институте. По окончании института в 1925 г. за представленное сочинение на тему «Происхождение чина всенощного бдения и его составные части» удостоен степени кандидата богословия. В 1931 г. окончил Ленинградскую государственную академическую капеллу, а в 1937 г. — Ленинградскую государственную консерваторию по историко-теоретическому факультету. С 1939 г. — преподаватель Ленинградской государственной консерватории и директор Ленинградского музыкального педагогического училища. В 1945 г. за диссертацию на тему «Лады русского севера» был удостоен ученой степени кандидата искусствоведения. С того же, 1945 года — доцент кафедры Литургики в Ленинградской духовной академии. В 1948 г. за исследование «Чин всенощного бдения в Греческой и Русской Церкви» удостоен степени магистра богословия, а в 1957 г. за исследование «История богослужебного пения в Русской Церкви (до XVII в.)» — доктора Церковной истории.

---

[1] Беседа XIV на Евангелие от Матфея.
[2] Беседа на сказанное Павлом: «Не хочу, чтобы вы не знали», гл. 6.

В. И. ТАЛЫЗИН,
профессор Московской духовной академии

ЦЕРКОВНОЕ ПРЕДАНИЕ

(Доклад)

Прежде чем определить понятие «церковного предания», необходимо дать понятие «предания», а также понятие «Церкви» в связи с понятием «предания».

Как известно, от Адама до Моисея Божественное Откровение распространялось в человеческом роде без писаний, единственно устным преданием. Подобно этому и Иисус Христос преподал Свое Божественное учение устно и в письмени ничего не оставил. Апостолы распространяли Божественное учение, или Евангелие, вначале также устно. Позднее лишь немногие из них оставили после себя писания.

Потом, когда явились в Церкви апостольские писания, устное предание не сделалось от этого излишним или ненужным, но сохранило свою первоначальную необходимость и важность. Это видно из следующего:

Во-первых, как уже было сказано, не все апостолы оставили после себя писания, но большинство из них до самой своей смерти проповедовали слово Божие только устно.

Во-вторых, писания апостольские, писанные в разных местах, к разным частным Церквам и даже частным лицам, стали общеизвестны в Церкви не сразу. Так, Ириней свидетельствует, что еще во второй половине II века были целые народы христианские, у которых не было вовсе священных писаний и которые руководствовались в вере и жизни одним преданием.

В-третьих, даже те из апостолов, которые оставили после себя писания, не могли изложить и не изложили в них все, что можно и нужно было сказать и об Иисусе Христе, и вообще о Царствии Божием.

Об этом свидетельствуют сами апостолы. Так, апостол Иоанн пишет в своем Евангелии, что, кроме записанного им, «многое и другое сотворил Иисус, но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (21, 25).

Апостол Павел, писавший более всех других апостолов, не ограничивался только писанием, но часто прибегал и к устным наставлениям. Так, в своем Первом послании к коринфянам он хвалит их за памятование и сохранение его преданий: «Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания так, как я передал вам» (11, 2). Тот же апостол убеждает солунян хранить предания наравне с наставлениями записанными: «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим» (2 Сол. 2, 15). С подобными же мыслями неоднократно обращается апостол к своему ученику Тимофею: «О, Тимофей! Храни преданное тебе» (1 Тим. 6, 20); «Держись образца здравого учения, которое ты слышал от меня» (2 Тим. 1, 13); «И что слышал от меня, то передай верным людям» (2, 2).

По свидетельству Деяний апостольских, Сам Господь наш Иисус Христос, по славном Воскресении Своем, в продолжении сорока дней являлся ученикам Своим и говорил им о Царствии Божием (1, 3), а что именно говорил — это ученики не записали, но передали устно своим преемникам. В той же книге повествуется о беседе апостола Павла с пресвитерами Ефесской Церкви, в которой апостол говорит, что он в течение трех лет день и ночь непрестанно учил каждого из них (20, 31). Здесь же апостол приводит и слова Господа: «...Блаженнее давать, нежели принимать» (35), а эти слова также не записаны евангелистами.

Следовательно, хотя Иисус Христос и принес на землю всю Истину сполна, но многое из того, о чем учил Он, осталось не записанным, но было передано апостолами устно. Вот это-то Божественное учение и называется Священным Преданием.

Причем, по учению Православной Церкви, Священное Предание есть такое же Божественное Откровение, такое же слово Божие, как и Священное Писание, с тем только различием, что оно есть слово Божие, устно переданное Церкви ее Основателем и апостолами, а Священное Писание — слово Божие, заключенное в книги богодухновенными мужами и в письмени преданное Церкви.

Так как Священное Предание было передано людям апостолами, то оно иначе называется Апостольским Преданием.

Но от Священного, или Апостольского, Предания следует различать Церковное предание. А именно, тогда как источником Священного Предания является воля Божия, источником церковного предания является воля самой Церкви.

С другой стороны, нельзя смешивать церковное предание с церковным обычаем. В то время как церковное предание имеет своим источником волю церковной власти и, таким образом, берет свое начало от церковного законодательства и есть, в сущности, законодательство, но только не писанное, а устное, церковный обычай вытекает из воли всего церковного общества, т. е. и из воли лиц, не имеющих законодательной власти.

Вообще говоря, Церковь является предметом изучения всех богословских наук: и Догматического богословия, и Нравственного, и Основного, и Сравнительного, а также Церковного права, Церковной истории и т. д.

В данном же случае нас интересует Церковь, во-первых, как хранительница и, во-вторых, как истолковательница Божественного Откровения.

Итак, Церковь Христова хранит в себе и передает из века в век Божественное Откровение — как Священное Писание, так и Священное Предание — в целости и неповрежденности, в том виде, в каком оно дано ей Богом.

Сохранность Священного Писания Церковь обеспечила тем, что отобрала отвечавшие просвещенному Духом Божиим сознанию Вселенского епископата писания и включила их в новозаветный канон наравне с ветхозаветными книгами. В дальнейшем сохранность эта обеспечивалась Церковью надзором за исправным списыванием, а позднее — печатанием священных книг.

Но и Священное Предание не только могло сохраниться, но и действительно сохранилось в Церкви во всей целости и неповрежденности. Так, оно дошло до нас:

1) В древних Символах веры, которые существовали со времен апостольских во всех Церквах. Все эти Символы, совершенно сходные между собой по духу, хотя и различные нередко по букве, содержат в себе главнейшие члены учения догматического, включенные в IV веке в принятый раз навсегда Символ Никео-Цареградский.

2) В Правилах апостольских, употреблявшихся во всей Вселенской

Церкви. Но эти правила апостолы предали Церкви не письменно (иначе они с самого начала вошли бы в канон новозаветных книг), а устно; написаны же и приведены эти правила в известный порядок или мужами апостольскими, или их ближайшими преемниками. Апостольские правила содержат в себе Апостольское Предание, касающееся, по преимуществу, церковного управления и благочиния.

3) В определениях и правилах Соборов Вселенских и некоторых Поместных. Этот источник тем ценнее, что соборы, действительно, в своих рассуждениях всегда обращались не только к Священному Писанию, но и к Священному Преданию. В результате в определениях и правилах этих соборов сохранились до нас предания не только догматические, но и нравственные и обрядовые, и вообще относительно всех предметов Церкви и христианской веры.

4) В древних литургиях, в большом количестве употреблявшихся и теперь еще употребляющихся в церквах Востока и Запада. Многие из них, известные под именем апостолов и мужей апостольских, восходят даже до времен самих апостолов, какова, например, литургия апостола Иакова.

Литургии эти — самое важное хранилище Апостольского Предания и истинного верования первенствующей Церкви. Это следует, с одной стороны, из их древности, а с другой — из их высокого назначения и употребления в Церкви. В тех чертах учения, в которых все эти литургии совершенно согласны между собой, голос их имеет силу непререкаемости. Подобных черт очень много; так, во всех литургиях исповедуются догматы о Пресвятой Троице, о Божестве Сына Божия и Святого Духа, о воплощении Бога Слова, о Приснодевстве Богоматери, о Благодати, о пресуществлении и проч.

5) В древних актах мученических, каковы акты: св. Игнатия Антиохийского, св. Поликарпа Смирнского и многих других. Эти акты написаны современниками всех этих мужей и даже свидетелями их мучений.

6) В древних церковных историях. Особого внимания заслуживает здесь «История» Евсевия Памфила, как содержащая в себе древнейшие и достовернейшие документы. В ней собраны многие предания времен апостольских не только чисто исторические, но и обрядовые и догматические, например предание о каноне священных книг Ветхого и Нового Заветов.

7) В творениях древних отцов и учителей Церкви. Так, для засвидетельствования перед Церковью собственной веры они излагали частные исповедания, каковы изложения веры Афанасия Александрийского, папы Геласия и др. Многие отцы изъясняли истины веры для обстоятельного наставления христиан, например, Катехизис Кирилла Иерусалимского, Богословие Иоанна Дамаскина и проч.

8) Наконец, во всей древней практике Церкви. Сюда относятся:

а) священные времена: посты, дни воскресные и праздничные;

б) священные места — устройство храмов;

в) священные действия, обряды и церемонии.

А так как образ освящения времен и совершения священнодействий изложен в богослужебных книгах, то сюда же следует отнести и

г) богослужебные книги или церковные чинопоследования.

Конечно, не все то, что содержится в перечисленных сейчас источниках или хранилищах Священного или Апостольского Предания, и есть уже по этому самому Апостольское Предание: много здесь есть и такого, что никак не может быть названо этим именем. Поэтому Апостольское Предание должно иметь и действительно имеет свои особые признаки, по которым можно было бы его различить от всех преданий не апостольских.

Эти признаки разделяются на внутренние и внешние.

К внутренним признакам относится:

а) то, чтобы Апостольское Предание было сообразно с самим собой, то есть не заключало бы в себе внутренних противоречий — признак общий для всех вообще истин;

б) то, чтобы оно было сообразно с другими, уже известными и несомненными апостольскими преданиями, потому что апостолы сами себе противоречить не могли;

в) то, чтобы оно было сообразно и со Священным Писанием, так как главный Источник того и другого один — Дух Святой.

При этом необходимо отметить, что все эти внутренние признаки суть только признаки отрицательные, а не положительные: по ним мы можем узнать только то, чего нельзя назвать Апостольским Преданием, а не то, что должно назвать этим именем.

Поэтому для определения того, что следует назвать Апостольским Преданием, служат признаки внешние, которые заимствуются из внешних свидетельств и положительно определяют характер истинного Апостольского Предания.

По этим внешним признакам Апостольским Преданием может быть признано:

а) то, что может быть возведено до времен апостольских — что с самого начала употреблялось в Церквах, непосредственно основанных апостолами, и известно нам или от мужей апостольских, или от отцов и учителей Церкви первых двух веков;

б) то, что единогласно выдают нам за Предание Апостольское все или многие учители Церкви III, IV и V веков; ибо учители эти могли основываться и действительно основывались в своих показаниях на свидетельствах древнейших учителей, сочинения которых были еще тогда целы; да и сами они были близки к временам апостольским и выражали только то, что находили в Церкви;

в) наконец, бесспорно уже должно быть признано за Апостольское Предание то, чего держалась и держится вся Вселенская Церковь и чего между тем или вовсе, или, по крайней мере, в таком именно виде, в каком содержится оно Церковью, нельзя найти в Священном Писании. «Не должно искать истины у других,— пишет Ириней,— но должно поучаться ей в Церкви, в которую, как в богатую сокровищницу, апостолы сложили все, что только есть истинного». Блаженный Августин говорит: «Что содержит вся Церковь, что без всякого соборного постановления содержалось в ней всегда, то по всей справедливости мы почитаем преданным от апостолов».

Но Церковь Христова не только хранит в себе и передает из века в век Божественное Откровение (Священное Писание и Священное Предание), она также хранит в себе и передает из века в век и свое понимание или свое разумение Божественного Откровения. Эта передача Божественного Откровения по духу и смыслу, или разумение и толкование его, есть предание в широком смысле слова или предание Церкви. Оно не есть источник Божественного Откровения, как Предание в тесном или собственном смысле, оно есть руководство к пользованию Божественным Откровением. Кратко, оно свидетельство или голос Вселенской Церкви. На этом свидетельстве или голосе Церкви, как на фундаменте, стоит твердое и истинное христианское знание, и вне руководства Церкви в христианском знании само Божественное Откровение может существовать лишь по названию, оставаясь недоступным в действительности.

Церковное предание нашло свое выражение и в перечисленных выше источниках, сохранивших в себе Апостольское Предание. И здесь, по установленным внешним и особенно внутренним признакам, Церковь должна была определить: что является истинно Апостольским Преданием. Все же остальное есть выражение церковного предания.

В борьбе с ересями голос Вселенской Церкви выразился на Вселенских Соборах, которые утверждали свои определения не только на

Священном Писании и на Священном Предании, но и на церковном предании. Так, отцы VII Вселенского Собора в начале своего определения говорят: «Храним не нововводно все, Писанием или без Писания установленные для нас, церковные предания».

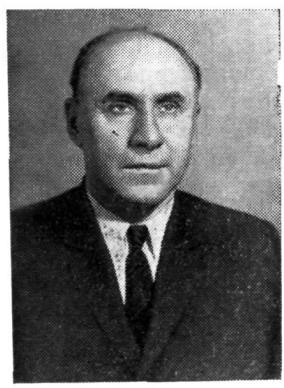
Нашло свое выражение церковное предание не только в учении, но и в таинствах, обрядах и вообще в церковной практике. Об этом свидетельствуют не только Вселенские и некоторые Поместные Соборы, но и отдельные отцы и учители Церкви.

Так, в III веке Ориген завещал: «Да хранится церковное предание... даже доныне пребывающее в Церквах; той только истине и должно веровать, которая ни в чем не разногласит с церковным и Апостольским Преданием».

В IV веке Василий Великий пишет: «Если бы вздумали мы отвергать не изложенные в Писании обычаи, как не имеющие большой силы, то неприметным для себя образом исказили бы самое главное в Евангелии... Ибо мы не довольствуемся теми словами, о которых упомянули Апостол или Евангелие, но и прежде и после них произносим другие, как имеющие великую силу к совершению таинства».

Но церковное предание, будет ли оно выражено сознанием вселенского епископата, выражающим свою волю через Вселенские Соборы, или сознанием епископата какой-либо Поместной Церкви, выразившимся через собор этой Церкви, или отдельным отцом или учителем Церкви,— не может противоречить или разногласить ни со Священным Писанием, ни со Священным, или Апостольским, Преданием.

ПРОФЕССОР МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ ТАЛЫЗИН



Родился 25 июля 1904 г. в гор. Рязани. Получил высшее техническое образование, а в 1950 г. окончил Московскую духовную академию и удостоен звания кандидата богословия за курсовое сочинение на тему «Правовые отношения Русской Церкви с Византийской со времени крещения Руси до падения Константинополя» и оставлен при академии в качестве профессорского стипендиата по кафедре Церковного права.

Читал лекции по Церковному праву в академии и по Практическому руководству для пастырей, Основному богословию и Сравнительному богословию в семинарии.

В 1964 году удостоен степени магистра богословия за сочинение на тему «Междуцерковные отношения Православных Автокефальных Церквей как ветвь православного церковного права».

Скончался 4 октября 1967 г., на 64-м году жизни.

Д-р Г. КРЕЧМАР,
проф. Гамбургского университета

ПРЕДАНИЕ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ В ЦЕРКВИ ЕВАНГЕЛИЧЕСКОЙ

(Доклад)

В нынешнем словоупотреблении слово Предание имеет весьма различные, хотя и связанные вместе, значения. Тот факт, что со времени апостолов и до последних дней через Церковь струится живой духоносный поток, в котором пребывает каждый христианин, каждый учитель Церкви (причем он, с одной стороны, нечто получает, а с другой — должен что-то нести дальше), никогда не получал в Западной латинской Церкви такого яркого выражения как в Православной Восточной Церкви. Но в XVI столетии это обстоятельство стало известным, определенным предметом обсуждения и для реформаторов — само собою разумеющейся предпосылкой их мысли и их действий. Единственной «Песнью любви» Лютера была песнь о Церкви, Невесте Господа и Матери всех христиан, и последние строки, написанные его рукой и найденные после его смерти, гласили: «Пусть никто не думает, что он в должной степени узнал Священное Писание по той причине, что он, читая Писание, побывал с такими пророками, как Илия и Елисей, с Иоанном Крестителем, Христом и апостолами... Мы без Церкви — нищие. Это — истинно». И для того, чтобы дать возможность каждому христианину, прежде всего главе семейства, правильно передавать заповеди Божии, веру Церкви, понимание таинств и молитвенное делание, Лютер написал свой «Малый Катехизис». Непрерывность Церкви и ее единство в истории имели для Реформации — в определенной связи — догматические следствия. Одним из аргументов Лютера относительно законности крещения детей было то, что оно является всеобщим, всецерковным обычаем с апостольского времени; следовательно, оспаривающие его должны были бы утверждать, что в течение очень долгого времени не было правильного крещения, а тем самым — и истинной Церкви, что было бы против обетования Божия (WA 26, 167 f). Подобным образом в 1519 году Лютер, опровергая римское учение, что примат папства есть установление Божественного закона, тоже ссылался на Греческую Церковь: так как Греческая Церковь никогда с этим учением не соглашалась, то такое учение является попыткой «выбросить из Церкви столь много тысяч мучеников и святых, которые жили в Греческой Церкви в продолжение тысячи четырехсот лет, а теперь даже низвергнуть тех, кто царят в небе».

Для Евангелической Церкви основным положением веры является «quod una sancta Ecclesia perpetua mansura sit»,— «что Святая Христова Церковь должна пребывать во все времена» (CA VII). Но это положение вещей и его следствия, т. е. то, что духовная действительность Церкви является предпосылкой существования всего христианства, обсуждалось во время Реформации и обсуждается сегодня у нас не под рубрикой «Предания».

Следовательно, это слово употребляется у нас преимущественно в смысле традиционных или подлежащих традиционной передаче учений

или обрядов. Формальное различие между «Преданием» или «Священным Преданием», которое Церковь должна хранить, и различными церковными преданиями, не было в XVI столетии общепризнанным и в настоящее время тоже не является таковым. Если бы хотели сегодня передать учение Реформации и Евангелической Церкви с помощью такого рода различения, то надо было бы сказать: настоящее Предание, установленное для Церкви, есть слово Божие, прежде всего — Евангелие о спасении чрез Иисуса Христа, которое нам доступно в пророческом и апостольском слове Писания. И все церковные предания должны только помогать той задаче, чтобы спасающее слово Божие было вполне принято и воспринималось (в таинствах) и чтобы совершенно исполнялась заповедь Божия, и Бог был прославляем.

Ведь у Западной Церкви есть исконный опыт особого рода, свидетельствующий, что благодаря ложным преданиям могут быть искажены проповедь Истины и истинное Богослужение. Так судила Реформация и о средневековой Церкви, ссылаясь на слово Божие, Священное Писание. Поэтому лютеранские вероучительные книги почти исключительно противопоставляют слово Божие «человеческому преданию», следовательно, употребляют слово Предание почти исключительно критически. При этом нужно уяснить себе, что из возможного широкого значения слова Предание здесь выявлена только часть, и та еще в особом освещении. Об отношении Евангелической Церкви к Преданию нельзя, следовательно, делать выводы только из употребления слова Предание во времена Реформации и из вероучительных книг.

Это явствует и из того, что в них иногда идет речь о древних полезных Преданиях, т. е. обычаях (напр. Ар. XV). Действительно, с XVI столетия вплоть до нашего времени в Евангелической Церкви тянется линия богословской мысли, которая хочет держаться учения и формы Церкви по образу древнейшего времени. Так говорили о Consensus Quinquesaecularis (лат. «единомыслии пяти столетий»), о единомыслии неразделенной Церкви первых пяти веков и в этом видели основу для переговоров о соединении. Настоящим мерилом Реформации для оценки Предания Церкви является не древность, а — если мы ограничимся учением о преданиях — Истина и Любовь. Что это значит, обнаруживается лучше всего не через рассматривание основных принципиальных вопросов, но в конкретных примерах. Я хочу попытаться показать это на отношении Реформации и нынешней Евангелической Церкви к греческим отцам и древнецерковной догме.

Догматические постановления Вселенских Соборов были составной частью средневекового богословского предания; правда, общепризнанны, собственно, только постановления первых четырех соборов. В своей дискуссии с иконоборцами Лютер, насколько мне известно, нигде не упоминал о VII Вселенском Соборе. Собственно, только более новые и новейшие исследования по истории догматов занимались в Германии специально V, VI, VII Вселенскими Соборами и оценивали значение их решений. Следовательно, тринитарный и христологический догмат исторически входит в состав переданных Реформации и принятых ею Преданий. Как раз современное исследование Реформации показало также, что этот догмат по своему содержанию является богословской предпосылкой и основой учения Лютера об оправдании. Учение о двух природах образовало подготовительную ступень для лютеровского метода обоснования в его ранних экзегетических лекциях, в христологии он нашел формулы для своего богословия. Как раз именно Халкидонский догмат существует в сокращенном изложении, в котором он находится в «Малом Катехизисе» Лютера: «Верую, что Иисус Христос, истинный Бог, рожденный в вечности от Отца, и истинный Человек, рожденный от Девы Марии, есть мой Господь». Это — одно из богословских положений, сильнее всего укорененное в наших общинах. Позволительно также указать, что лютеровская Реформация именно в

учении об оправдании нашла новое понимание тринитарного догмата, которое в некотором отношении стоит ближе к каппадокийским отцам, чем Августин. Следовательно, Реформация убежденно основывается на догмате Древней Церкви и принимает его. Она делает это не потому, что эти положения были установлены законными Вселенскими соборами, как высшей инстанцией истины в Церкви, но потому, что они соответствуют слову Божию. Поэтому они имеют силу и в настоящее время, как догматически обязательные. При этом уже Реформация признала задачу,— а сегодня мы, может быть, видим ее яснее,— что понятия, в которых были формулированы постановления Никеи, Константинополя, Ефеса, Халкидона и т. д.,— такие, как усия, ипостась, природа, которые теперь для нас уже непонятны, сами должны подвергаться толкованию, как Писание, чтобы и через них могло правильно восприниматься апостольское слово.

Формулировка отцов сохраняет свой авторитет потому, что она принимается всем христианством и, следовательно, содействует общности и единству Церкви, содействует любви. Впрочем, такую же позицию лютеровская Реформация занимала и в вопросах церковного строя, хотя она принципиально придерживается того, что единство Церкви состоит не в единстве «церемоний». По этой причине уже Лютер высоко оценил и так называемый Апостольский Символ веры, Никейский (в изложении латинской Церкви средних веков) и Quicunquevult, как три Вселенских Символа, и они были поставлены впереди в Konkordienbuch — собрании лютеранских вероучительных писаний. Именно эта третья формула, которая была известна под названием «Символа святого Афанасия», употреблялась в XII столетии в лютеранских общинах часто даже в качестве «Верую» на литургии, потому что против антитринитарианского ложного учения того времени и в отношении ислама хотели ссылаться на единство в вере со святым Афанасием. Что реформаторы и евангелические богословы совершили здесь историческую ошибку в отношении авторства и вселенского характера, это, без сомнения, менее важно, чем воля к кафоличности, которая выражается в наименовании и в высокой оценке этих трех символов. В настоящее время так называемый Афанасиевский Символ почти неизвестен в евангелических приходах и, насколько я знаю, нигде не имеет богослужебного употребления. Чаще всего употребляется так называемый Апостольский Символ веры — в качестве крещального исповедания веры, при воскресном богослужении и как основа Катехизиса, но с некоторого времени и Никейский Символ снова чаще употребляется в качестве «Верую» на литургии. Догматическое значение Символа,— как правильного обобщения и изложения Писания,— не зависит от частоты богослужебного употребления.

Вышеизложенное имеет своей целью показать, как Евангелическая Церковь относится к греческим отцам, считая их отцами догмата Древней Церкви. Более противоречивым было суждение о них, как экзегетах. Благодаря гуманизму греческий язык на Западе был в известном смысле открыт заново; с начала XVI столетия можно было снова читать Новый Завет в оригинале, и греческие отцы Церкви только с этого времени стали непосредственно доступными для латинского Запада. Радость по поводу подлинного языка Писания (в отношении Ветхого Завета древнееврейский язык тоже был заново открыт) соответствовала исторической постановке вопроса о писаниях, переданных под именами древних отцов. Реформаторское богословие Лютера выросло на толковании Писания, т. е. на связном объяснении отдельных библейских книг. Понятно, что Лютер привлекал для этой цели прежде всего греческих отцов Церкви, насколько они были ему доступны. В его лекции о Послании к евреям в 1517—1518 гг. значительной помощью для него был Иоанн Златоуст. Он дал Лютеру «ключевое сло-

во» для самых главных высказываний в учении о таинствах. И еще позже евангелические богословы, выступая против схоластических учений о литургии, как о Жертве, снова ссылаются на Иоанна Златоуста. Сам же Лютер вскоре отверг аллегорическое толкование Писания и признал единственным мерилом только буквальный смысл. Но этим самым он утратил доступ к большей части древней греческой истолковательной литературы. К тому же истинное учение о спасении через Иисуса Христа для него до такой степени стояло на первом плане, что этическое направление в экзегезисе многих греческих отцов ощущалось им как уклонение в сторону. Поэтому он стал тогда резко отзываться об Иоанне Златоусте и о других отцах как об экзегетах. Другие евангелические богословы времен Реформации думали о них более положительно. Сегодня мы как экзегеты занимаемся историческим и историко-критическим толкованием (по преимуществу Нового Завета), обращая внимание главным образом на буквальный смысл, но в совершенно другом плане, чем Лютер, и мы при этом должны по-новому подойти и к аллегорической экзегезе древних отцов. Не всегда бывает так, что греческие отцы открывают нам новый подход к Ветхому или Новому Завету (хотя и это часто имеет место, прежде всего в сфере Нового Завета), но всегда — так, что мы понимаем и научаемся уважать и форму их экзегезиса, как часть их богословия.

Третий подход к отцам Греческой Церкви был открыт в большей степени Меланхтоном и поколением, следующим за Лютером, и является следствием веры Реформации в непарушимое единство Церкви и в непрерывность истинного учения. Чтобы показать это единство, в которое он верит, ссылались на отдельные отрывки учения греческих и латинских отцов, как на «свидетелей Истины». Следовательно, их ценили не как решающий источник богословского познания, но как подтверждение того, что истинное учение апостолов остается сохраняемым во все времена Церкви, и того, что Реформация является не «нововведением», а восстановлением древней церковной веры. Подбором такого рода цитат из отцов, их каталогом является Konkordienformel 1580 года. Этому соответствует и то, что символические книги принимают и повторяют анафематизмы, которые были высказаны соборами Древней Церкви против заблуждений своего времени. Необходимо указать, что все патрологические исследования в XVI, XVII и XVIII столетиях на Западе вдохновлялись тем, что реформированные Церкви, особенно реформатская Церковь XVII столетия, ссылались на отцов Древней Церкви так же серьезно и с такой же страстностью, как это делала в то время и Римская Церковь. Они ссылались также на правило Викентия Лиринского, и для меня сегодня не существует вопроса, с бо́льшим ли правом они делали это по существу, чем их противники.

Что отцов первых времен христианства в Евангелической Церкви любили и любят, как свидетелей Истины, явствует еще и в другой связи, которая как раз только что выявлена. Реформаторы были убежны, что истинная Церковь всегда живет в «искушении», т. е. что сатана всегда ведет борьбу с народом Божиим и стремится приводить людей к отпадению через неверие и ложную веру. В этом вся постоянно повторяющаяся история борьбы между истиной и заблуждением, между верой и неверием, вследствие чего правоверные отцы имеют силу не только как свидетели, но и как примеры и образцы. Вместе с тем мы устанавливаем сегодня, часто в большей степени, чем это было в XVI столетии, человеческие «небогословские факторы» тогдашнего спора и видим также яснее, насколько мало ясной и прозрачной была порою богословская позиция в тринитарной или христологической борьбе, и что как раз тот вопрос, в котором спорящие стороны могли по пра-

ву ссылаться на Писание, не с самого начала был таким ясным, как это казалось более поздним поколениям. Но именно в указанном плане эти дискуссии становятся для нас еще более непосредственным отражением нашего времени, и мы поэтому сегодня еще яснее понимаем, чем отцы реформации, что в истории Церкви существуют устанавливаемые Богом поворотные пункты, когда Он ведет Свою Истину к победе, как это было на соборах Древней Церкви. Это делает для нас именно сегодня изучение древних отцов таким важным, ибо мы можем не только многому поучиться у них, но в их вопросах и ответах найдем как раз наши вопросы и ответы, в их Церкви — нашу Церковь.

Этот небольшой доклад не является догматическим рассмотрением сущности Предания или отношения Писания к Преданию, хотя в некоторых пунктах уже стало ясным, что мы сегодня должны рассматривать убеждения Реформации несколько иначе, чем делали это вюртембергские богословы в XVI столетии в своей переписке с патриархом Иеремией II. Поэтому мне нужно было только выяснить некоторые из предпосылок, с которыми мы вступаем в беседу о Предании

ПРОФЕССОР-ДОКТОР ГЕОРГКРЕЧМАР

Профессор-доктор Георг Кречмар родился в 1925 году в Ландесхуте в Силезии. Учился в Тюбингене, Гейдельберге, Оксфорде. С 1950 года — доктор богословия, в 1953 — принял сан священника; в 1956 году — штатный профессор по Истории Церкви и Новому Завету на Евангелическо-богословском факультете Гамбургского университета; с августа 1967 года — на Евангелическо-богословском факультете Мюнхенского университета.



Д. Х. ИВАНД,
проф. Боннского университета

УЧЕНИЕ ОБ ОПРАВДАНИИ; ВЕРА И ДЕЛА

(Доклад)

Позвольте мне начать предварительным замечанием. Я ссылаюсь на сочинение А. С. Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях». Хомяков выступает в нем против обвинения в «склонности к протестантству», которое было сделано тогда Православной Церкви некиим господином Лоранси. Хомяков, со своей стороны, очень искусно переходит в наступление и изображает протестантство как великую ересь, выросшую в лоне Римской Церкви, и которая могла вырасти только в ней, потому что сама Римская Церковь отпала от единства Церкви. Для Хомякова протестантство есть не что иное, как форма чистого отрицания, мыслимая единственно на основе Римской Церкви. «Протестантство есть система, которая отрицает другое. Отнимите у него это, и оно исчезнет. Потому что оно живет только отрицанием». Его «систематизированный научный материал создан произволом нескольких ученых и принят легковерием нескольких миллионов невежд». Оно получает свою прочность только благодаря «необходимости сопротивления натиску Римской веры. Как только эта необходимость не будет больше чувствоваться, протестантство сразу разложится в хаосе индивидуальных мнений без общей связи». Хомяков устанавливает, как квинтэссенцию своего образа мыслей, такой тезис: «Значение протестантства состоит в том, что оно ставит под сомнение существующую догму, оно состоит, иначе говоря, в отрицании догмата, как живого Предания, в отрицании Церкви». В этих положениях находит выражение самый резкий вызов, который выдвигается против нас, как довод. Нет никакого сомнения, что на нас часто смотрят так, как будто мы иногда давали повод к тому, чтобы на нас так смотрели,— с этим надо согласиться.

Теперь я хотел бы в своем кратком реферате ответить контрнаступлением. Разумеется, я должен при этом добавить, что дискуссия с А. С. Хомяковым могла бы быть для нас очень выгодной, потому что мы во многом, что он говорит, особенно в его сочинении о единстве Церкви, можем установить большую близость его мысли прежде всего к мотивам Реформации. Я думаю при этом о его осуждении «мертвой веры» и богословов, которые «из мертвой веры сделали восьмое таинство». Хомяков осуждает этим «мертвую веру», т. е. «внешнее знание, доступное даже бесам». И он говорит решающие слова: «Надо понять, что спасает не вера, не надежда и не любовь, а спасает предмет веры». Этими словами он непосредственно соприкасается с теми изменениями, которые происходят сегодня с протестантством в Германии, да и не только в одной Германии. Мы должны при этом преодолеть оторванность веры от своего предмета. Если оторвать человеческую веру от ее предмета, следовательно, от Иисуса Христа, Сына Бога Живого, то она — то же, что цветок, который вырвали из почвы. Можно еще некоторое время любоваться его внешностью, но он должен завянуть, потому что корень уже не несет его на себе и не питает его больше. Христос — виноградная Лоза, а мы — ветви. Если мы не пребываем в Нем,

мы не можем ничего создавать. Это — пункт, в котором мы должны признать правоту Хомякова.

Мы будем, может быть, беседовать о вопросе, что значит в этом случае «предмет», и как случилось, что этот предмет пропал или представляется пропавшим. Может быть, в Православии эта проблема ощущается не столь непосредственно, как у нас. При этом нельзя забывать, что с этой пропажей дело обстоит так же, как со всеми искушениями: возникает ощущение удаления от того, в чем заключается твердая опора; получается, как у утопающего Петра: думают, что под нами разверзлась бесконечная бездна. Но тогда тут все-таки есть рука превознесенного, Живого Господа, Который идет над бездной. Он стоит там, где мы падаем, и Его рука протягивается и туда, где, как мы думаем, мы брошены на произвол судьбы вдали от Бога и во тьме. Именно так, простите, должны мы понимать и те пертурбации, которым протестантство подвергалось в течение двух последних столетий. Хомяков знал наше положение столетие назад. В отношении многого, имевшего место у нас в богословии и в Церкви,— многого, но не всего,— мы признаем его правоту. В конце концов, такая эпоха в таинственном, никогда не прерываемом шествии Церкви в веках, есть только одна фаза, из которой нельзя делать вывода о сущности Церкви. Мы сегодня думаем, что мы стоим перед лицом решающих изменений. Мы уже не утверждаем, что вера есть нечто «абсолютное», а определяем веру ее предметом, т. е. Иисусом Христом, Единородным Сыном, Который умер за грехи мира и воскрес для нашей праведности. Из этого надо понять, что у нас началась пламенная борьба за догматическое учение о двух природах, богословское движение, какого у нас не было больше со времени философа религии Фр. В. Гегеля и его школы. На этот раз побуждение исходит не от философского умозрения, а от богословия, которое подходит к новому пониманию откровения Бога в Иисусе Христе, соответствующего свидетельству Духа Божия,— тому свидетельству, которое всегда сопровождает Церковь в Священном Писании. Может быть, такие движения в протестантском богословии покажутся вам редкими или даже невозможными, но ортодоксия и ересь ведут борьбу друг с другом на одном поле, и ров, который разделяет обеих их, по-видимому, отсутствует. Но этот процесс протекает не с такой страстностью, как споры религиозно-философского характера в XIX и XX столетии, в которых часто смешивались друг с другом церковное учение и человеческие умозрения. Это признак нашей близости к миру и к его духовным движениям. Не встречаемся ли мы с такой же борьбой внутри первых христианских общин, которые должны были определять себя и выявлять свою веру на фоне тех сотериологических и философских систем, к которым они постоянно возвращались? Со времени Реформации мы находимся совершенно в таком же положении, как они.

В заключение я хочу сказать:

1. Кто понимает протестантство только из отрицания, тот не улавливает того значения прокладывания новых путей, которые Реформация имеет для христианства. Нельзя понимать протестантство из антагонизма с Римом: правильнее считать, что оно возвратилось к той основе Церкви, которая дана в Иисусе Христе.

2. Когда Хомяков говорит о «мертвой вере» и рассматривает ее как ужасный вред, наносимый Церкви, то мне хочется принять это понятие. Об этом говорится и у реформаторов. У них дело идет о ликвидации «мертвой веры», которая есть просто «notitia» (лат.: «понятие»). В «Апологии», в статье об оправдании, составленной Меланхтоном и принадлежащей к наилучшим образцам нашей вероучительной литературы, так говорится о схоластическом богословии: «Ita sepeliunt Christum, ne eo mediatore utantur homines, et propter ipsum sentiant se gratis accipere remissionem peccatorum et reconciliationem (AC 18). Направ-

ленность веры на свой «предмет» равняется акту воскресения. Как Лазарь выходит из гроба потому, что до него достигло слово Того, Кто есть Воскресение и Жизнь, так вся Реформация есть то же Воскресение через слово Живого Христа в вере. Это делается особенно ясным, если на основе этого рассматривать «institutio religionis christianae» (установление христианской религии) Кальвина.

Может быть, я имею право выдвинуть для нашего диалога *три пункта,* которые существенны для нашей темы, как три точки одного треугольника: если их связать друг с другом, то обрисуется область вопросов о вере и делах или, как можно еще сказать, огромная тема о догматике и этике. И если я могу сейчас присоединить к этому еще один тезис, то это тезис о том, что для Реформации догматика и этика суть одно и то же, потому что догматика сама по себе уже есть этика. Это стало пониматься иначе только в эпоху Просвещения. Эти три пункта следующие:

1. *«Учение об оправдании» в действительности есть христология* или, говоря точнее, оно есть христология, продолженная в антропологию (Эрнст Вольф). Оно должно поэтому истолковываться как специфическая форма христологии.

2. Из этого получается *строгое различие между верой и делами.* Это означает протестантское «sola fide» (лат. «одной только верой»). Наши вероучительные книги называют эту частицу «particula exclusiva» (лат. «исключительная частица»). Живая вера, согласно этому, есть такая вера, которая знает о своем усыновлении, т. е. оправдании перед Богом через Иисуса Христа, через Его единственную в своем роде Личность и через Его несравненное дело. Но это не означает, что вера заступает место дел и что эти дела становятся благодаря вере безразличными. Но это значит:

3. Что эта вера необходимым образом «воплощается» в благоприятных и богоугодных делах. Христос — non est otiosus (не безучастный). Речь идет о библейской установке: «Пребудьте во Мне и Я в вас, чтобы вы приносили много плода». Дело, которое вырастает из веры, есть уже не человеческое достижение (заслуга), но плод, дар Святого Духа. Реформаторы ссылаются при этом на Рим. 8: «Все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» и на Гал. 3: «Вы получили Духа через наставления в вере, а не от дел» и говорят, кроме того: «Там, где теперь присутствует Святой Дух, там сердце может сопротивляться греху и диаволу. Без Святого Духа человек не может делать ничего доброго, как говорит Церковь: «Без Твоего Божества в человеке нет ничего, ничто не безвредно». (Из «Veni, Creator Spiritus», Vorform [Tordauer Artikel] zu CA XX. О вере и добрых делах). Чтобы быть в состоянии правильно действовать в вере, оправдывающая вера должна быть совершенно независимой от всякого дела. Она должна жить со Христом в небесах пред Богом (ср. Кол. 3, 1), где не имеет значения ничто другое, как только то, что Сам Бог соделал в Сыне Своем. Только это имеет значение перед Ним. А то, что мы делаем, каким бы добрым оно ни было в наших глазах, пред Ним — ничто. Но тогда эта вера нисходит на землю, потому что любовь к своему ближнему низводит ее туда, куда эта любовь низвела к нам Христа, и, таким образом, человек, который живет в вере, вступает в область задач и забот мира и таких же людей, как он, и делает здесь дела Божии, как содействующий Богу. «Все, что не по вере, есть грех» (Рим. 14, 23).

I. Учение об оправдании, как прикладная христология

У нас в немецком языке есть для этого меткое слово, которое, вероятно, является трудным для перевода. Оно и в немецком языке является словом, которое вряд ли еще понятно всякому вне богословия. «Оправдание» есть перевод латинского слова «Justificatio». Дело идет об

акте, посредством которого Бог делает человека праведным. За этим стоят греческие слова «правда Божия» («дикеосúни Феý»). У богословов реформаторов речь идет о разъяснении этого понятия. Павел говорит (Рим. 3, 21), что Бог *открыл* Свою Правду. Мы встречаем эту Правду Божию в Иисусе Христе, на которую ссылается свидетельство «закона и пророков». То же самое говорит и важное место Рим. 1, 17, которое играло выдающуюся роль в ходе развития Лютера. Эта Правда Божия не зависит от того, что мы делаем, а только от того, что Бог соделал в Иисусе Христе. Она является содержанием Евангелия, первоначального посланничества. В Иисусе Христе, в Его смерти и Его Воскресении, Бог явил Свою Правду, т. е. здесь происходит суд, который осуждает весь мир и спасает верующих. Потому что эта Правда Божия включает всех в себя. Перед лицом дéла Божия в Иисусе Христе никто не может сказать: Бог праведен, но я — не праведен. Потому что грешник, безбожный оправдан в Иисусе Христе. Здесь мы без нашего содействия, совершенно пассивно, подготовлены к тому, чем мы не являемся по природе. Поэтому мы встречаем в Иисусе Христе созидательную Правду Божию: Он не только Сам праведен, но он делает и нас праведными (Рим. 3, 26). Лютер может выразить это в тезисе: «Ut suum esse nostrum esse sit» (WA 5, 144), и: «ut eodem nomine glorificetur Deus et nos, eadem justitia justificetur Deus et nos, eadem sapientia sapiens sit Deus et nos» (WA 5, 252).

Этим доказательством Своей собственной Правды в смерти и в Воскресении Иисуса Христа, Который Сам есть Бог, Бог осудил всяческую человеческую праведность (Рим. 2 и 3). Но из этого вовсе не следует, что одна часть (хотя и несовершенная) нашей праведности может этому содействовать, и тогда Бог дает Свою праведность как дополнение; напротив, мы должны пожертвовать своей собственной праведностью, чтобы «заслужить» Его праведность.

Таким образом, в Иисусе Христе противоположность между праведным Богом и погибшим человеком превратилась в чудесную, неразрывную, исполненную милосердия связь, которая сильнее смерти. Это не значит, что человек частично пошел по пути навстречу Богу, хотя он не делает всего пути (не выполняет закона), будучи по природе слабым, а затем Бог принял его и возвратил обратно в Отчий дом; это значит, что человек не может сделать ни шагу по пути к Богу, и Бог явился в нашей плоти, воспринял на Себя нас в Иисусе Христе, как Пастырь заблудившуюся овцу. Это — Божия Правда, включающая в себя грешника, безбожного. Его безграничное милосердие бесконечно больше нашей вины.

II. Вера оправдывает без дел

Мы исходим из парадоксального тезиса Лютера: «Fides nisi sit sine ullis, etiam minibus operibus, non justificat, imo non est fides»[1] и противотезиса к этому: «Невозможно, чтобы вера существовала без постоянных, многих и великих дел» (Op. lat. 27, s. 397, WA 7, 231). В обоих этих тезисах находит свое выражение подход, с которым Лютер приступает к вопросу о вере и делах. Вокруг этого вопроса позже разгорелись жестокие споры; но мы остаемся, прежде всего, при этой блестящей формулировке. Она делает, с одной стороны, понятным, что противники Реформации могли думать, будто здесь «добрые дела» просто запрещаются. С другой стороны, оказывается, что мы, как верующие по-новому, должны говорить о «делах» не как философы моралисты, а исходя из двойного отношения, в котором мы пребываем. Прежде всего, в отношении «пассивного оправдания», которое человек имеет только через веру, а затем в отношении «активного оправдания», в от-

[1] «Если вера бывает без каких-либо даже малых дел, то она не оправдывает, она, скорее, даже — не вера».

ношении дел, которые применяют эту веру во взгляде на нашу земную жизнь и в служении ближнему. Нас упрекали (J. A. Möhler) в том, что мы разделяем догматику и этику, но это — безрассудно. Если мы говорим здесь парадоксально, то это связано с тем, что мы ходим «в новой жизни» и движемся здесь на почве царства милости Божией. Это создавало методическую противоположность тому этическому мышлению Аристотеля, которым определяется схоластическая этика. Следовательно, это означает: если ты стоишь перед Богом для того, чтобы получить то, что Он для тебя сделал, то ты должен приходить с совершенно пустыми руками. Иначе ты стоишь не перед Богом. Блаженны нищие духом! Перед Ним не имеет силы ни то, что мы совершили, и ни то, чего мы не сделали (ни заслуга, ни отсутствие заслуги). Здесь мы движемся в такой области, которая находится выше всего того, что определяет нашу жизнь добрыми или дурными делами. Здесь мы — «во Христе». Нелегко оторваться от этого. Мы легко соскальзываем назад, в высокомерие и гордость или в отчаяние. Но путь веры идет в чудесной невидимой среде. Этот путь находит только вера. Это означает sola fide (лат. «одной только верой»). Вера не зависит ни от какого другого дела, кроме того, которое Бог сделал для нас (от дела, свойственного Богу,— от Христа) и «верить» означает просто-напросто: то, что Бог сделал в Иисусе Христе для всего мира, имеет силу и для меня. Это — смысл знаменитого pro me (лат. «ради меня», «за меня»). Кто считает себя достаточно хорошим, тот не нуждается в «искуплении», а кто считает, что он — настолько погибший, что для него недействительна милость Божия, тот не является верующим. Это — две бездны человеческой натуры, между которыми ведет нас путь sola fide («одной только верой»). Этот путь есть «путь мира» (via pacis). Так что можно заключить дальнейшим тезисом Лютера: «Так как ничто не оправдывает, кроме веры, то ничто не согрешает, кроме неверия». Есть только одна праведность, это — вера, и только один грех — неверие.

III. Действенная вера

Вера не бездеятельна. Она должна становиться действенной в «постоянных, многих, великих делах». Если спросить: почему? — то ответ таков: «Christus non est otiosus» («Христос не бездействует»). Потому что вера — не человеческое состояние, но через веру в нас живет Христос. Поэтому Он побеждает отчаяние, которое, может быть, парализовало нашу деятельность, и преодолевает препятствия, которые нам встречаются и внутри и вне нас, будь то люди — враги или сам дьявол. Следовательно, должны быть большие, добрые дела, в которых вера оспаривает поле у врага Божия и вырывает у сатаны его добычу. Вера при этом всегда бывает уверена в успехе, она всегда бывает победоносной и там, где, по видимости, она терпит поражение. Все, что совершается в вере, всегда бывает великим и прочным, хотя бы наши глаза видели только страдания, искушения и катастрофы.

Существуют, как я думаю, три «классических» мотива для вступления «этики» в действие из веры. Это, прежде всего, *благодарность*. Гейдельбергский Катехизис, руководство для исповедающих протестантство, впервые признал ценность этого тезиса: «Так как мы спасены от бедственного нашего состояния без всякой нашей заслуги, из милости, через Христа, то почему мы должны делать добрые дела? — Потому, что Христос, искупив нас Своею Кровью, обновил нас также Духом Своим Святым по подобию Своему, чтобы мы своей жизнью воздавали Богу благодарение за Его благодеяния и прославляли Его. Сообразно с этим, также чтобы и сами мы были утверждены в вере ее плодами и своим благочестивым образом жизни приобретали Христу и нашего ближнего» (Вопрос 86). Здесь подчеркивается, что богобоязненный образ жизни служит самой вере и предохраняет ее от тяжелого

искушения. Именно к этому относится и предупреждение о предумышленном грехе, как будто он не в состоянии повредить вере (ср. FC IV, 30 ff.).

Второе основание заключается в благодарности за *возрождение*. «Fides specialis», которая достигает прощения грехов, «regenerat nos et affert Spiritum Sanctum, ut deinde legem Dei facere possumus»[1]. При этом речь идет об «usus benefitiae Christi» (об «опыте благодеяния Христова»), о внутреннем обновлении человека Духом (AC IV, 45 ff.). «Dilectio (к Богу), etiam et opera sequi fidem debent»[2]. При этом можно будет думать о сравнении с «добрым деревом» и «добрыми плодами» (Мф. 7, 17). Где есть вера, там не могут отсутствовать плоды. За esse следует facere (за наличием веры следуют дела).

Третий мотив реформатской этики есть Lex Charitatis (*закон милосердия* благотворительности). Место «necessitas operum» — необходимости добрых дел — заступает «necessitas alterius» — *нужда* ближнего. В этом смысле Лютер может сказать: «Добрые дела не имеют названия» (О добрых делах).

Все это можно суммировать в одном понятии, которое хотя и не нашло поучительного выражения в наших символических книгах, поскольку оно появляется лишь в поздних выступлениях Лютера, но мне кажется уместным и плодотворным. Дело есть воплощенная вера, «вера, ставшая плотью». Это означает: как Слово должно было стать плотью, чтобы быть действенным в этом мире, так вера должна отложить свой небесный образ, унизиться и спуститься, и совершать в веках свой полный искушений путь в форме дел — невзрачных, непризнанных и все-таки осуществляющих великое, приняв на себя ту оболочку, через которую Дух Божий приближается в любви ко всем людям.

ПРОФЕССОР-ДОКТОР ГАНС ИВАНД



Профессор-доктор Ганс Иванд родился в 1899 году в Шрейбендорфе в Силезии. Приват-доцент Систематического богословия в Кенигсберге — 1927 год; профессор Гердеровского института в Риге — 1934 год; директор Семинарии проповедников Евангелической Церкви в Восточной Пруссии — 1935 год; пастор в Дортмунде — 1939 год; штатный профессор Систематического богословия в Геттингене — 1945 год; с 1952 года — в Бонне.

---

[1] Специальная вера возрождает нас и подает Святого Духа, чтобы мы могли после этого исполнить закон Божий. — *Пер.*

[2] Любовь, а также дела должны следовать за верой. — *Пер.*

В. Г. ФОГЕЛЬ,
проф. Берлинского университета
имени Гумбольдта

КОГДА ДОБРЫЕ ДЕЛА БЫВАЮТ ДОБРЫМИ

(Доклад)

Фундаментальный ответ на наш вопрос — ответ, проистекающий из корня учения об оправдании верой, данный в Аугсбургском исповедании (VI. О новом послушании), гласит: «Преподается также, что такая вера должна приносить добрый плод и доброе дело и что надо делать всевозможные добрые дела ради Бога, как заповедал Бог, не полагаясь, однако, на такие дела и не думая заслужить через них милость Божию». Кроме того, мы слышим в Апологии исповедания, а именно в истолковании статьи о самом оправдании следующее: «Следовательно, Христос один остается Первосвященником и Посредником, и то, что мы делаем доброго, или то, что мы соблюдаем Закон, не само по себе угодно Богу, но чтобы мы держались Христа и знали, что мы имеем милость Божию не ради закона, но ради Христа». В этой связи приводится слово Августина из Retractationes (1, 19, 3): «Всякую заповедь Божию мы соблюдаем тогда, когда нам прощается все, чего мы не соблюдаем». Поэтому Августин утверждает, что и добрые дела, которые Святой Дух совершает в нас, угодны Богу не иначе, как если мы верим, что мы угодны Богу ради Христа, а не потому, что добрые дела сами по себе должны быть угодными Ему».

Что означает это для нашего вопроса: «Когда добрые дела бывают добрыми?» Возвращаясь к самому Писанию, понятным подтверждением которого хочет быть исповедание отцов, вспомним *прежде всего* об основе всего, сущей в Боге: *«Только один Бог благ и только один Бог творит благо. А все доброе у твари есть только созданное Им, и добро, дарованное в силу Его милости».*

Это относится, прежде всего, к твари, как таковой. «...Бог увидел все, что Он создал, и вот все хорошо» (Быт. 1, 31). Нет законной возможности отторгнуть благобытие твари от этого воззрения Божия. Тварь ведь является тем, что она есть, не через саму себя, а единственно через творческое слово щедрой благости Божией. Если дело Бога изолируется от создавшего его Бога, то оно подвергается в своей изолированности фальсификации и искажению. Человек, который отказывается и обособляется от Бога, является тем, кто объясняет тварь в отвлечении от ее Творца, как пребывающую в себе «природу». «Природа» является тогда ему в свете своей собственной ценности, под знаком полного ее обожествления. Но он сам подвергается проклятию своего извращения. Говоря словами Лютера, он сам делается искаженным человеком, т. е. искривленным и извращенным человеком. Этот человек сам представляет себя хорошим человеком. Если он, кроме того, оказывается перед лицом трещины, которая зияет во всем его мертвенно-гибельном существовании, и, однако, не в состоянии чем-либо заполнить эту трещину, то ему все представляется в свете дуализма добра и зла. Пусть эту картину омрачает и искажает еще его моральная и

психическая слабость, он все-таки считает самого себя,— основываясь на своем образе мыслей, направлении воли и на своих стремлениях,— хорошим человеком. Этот человек, с другой стороны, должен говорить вместе с Лютером: «В своих наилучших делах разбойник, посягающий на честь Бога!» (In seinen besten Werken ein Räuber an Gottes Ehre!) (De servo arbitrio). Его ὕβρις (греч.: наглость. *Пер.)* по отношению к единственно всеблагому Богу, милость Которого он ненавидит, достигает высшей своей степени во внешних и внутренних делах его религиозности. Больше всего ставятся под сомнение не преступления его, а его добродетели.

Что он действительно такой человек, с этим он никогда не согласится в душе. Перед Христом, пригвожденным за Него к древу проклятия, он выявляется и осуждается как человек, утративший человеческий образ. Но Бог с такой силой говорит «Да» и «Аминь» Воскресению Распятого за грешника своего святого возлюбленного Сына, что суд поглощается милостью, утопая в сострадании. Этот человек, потерявший образ человеческий, оправдывается через Христа и в Нем. Это совершается в вере, которая ни на мгновение не может взирать на самое себя, но только на милость Божию, которая эту веру создает и ею одаряет. Тогда в очах Божиих этот человек бывает хорошим, безбожный — оправданным. Благо ему, когда при этом он и остается таким и все еще не ищет своего благобытия ни в чем другом, как только во Христе, заместившем его, через Святого Духа, как того Заступника и Утешителя, Который выступает за Него. Горе ему, если то, что «начато было в Духе», он все-таки «окончит во плоти» (Гал. 3), т. е. теперь все-таки снова принимается искать и находить благо само по себе и в самом себе, благо, в действительности связанное с милостью Бога, на Котором оно могло бы, так сказать, продолжать созидаться. Этим здесь мы уже стоим перед нашим вторым тезисом.

Человек, который является хорошим единственно через Христа и во Христе в силу милостивого воззрения Бога, не может стремиться к исканию и нахождению добра самого по себе и в себе самом.

Он, несомненно, призван к тому, чтобы охотно и радостно прославлять милость Божию добрыми делами, угодными Его воле, но все дело здесь в том, чтобы сам он, его личность была в очах Божиих соответствующей воле Божией. Несомненно, что только новая, созданная Богом личность совершает дела, которыми Бог прославляется; этот именно человек отвергает самого себя и обращается к Богу. Дерево не знает о плодах, которые оно приносит, оно может только придавать значение солнцу и дождю, которым оно обязано жизнью до самых ее корней. Но как только человек предоставляется себе самому, он отрекается от своего происхождения и своей жизни. И когда он смотрит на себя самого как на дело милости, он отвергает милость, которая смотрит на него. Он обречен на «благочестивое» искажение своего существования и тем самым впадает в заблуждение, как будто он может открыть для себя и в себе самом свое благо, которое со всем его существом и жизнью сокрыто со Христом в Боге до того дня, когда он явится со Христом в Его славе.

Если, следовательно, человек и все, что он делает — пусть даже выполняемое во внешнем смысле по заповедям Божиим, по закону,— не является хорошим, то речь идет теперь все же о том, чтобы открыть в высшей степени необычайную, парадоксальную другую сторону этой истины.

«Человек, который единственно в силу милостивого воззрения Божия является через Христа и во Христе добрым, хорошим, призван в любви к тому, чтобы искать и открывать доброе для ближнего и в ближнем, как в человеке, которого возлюбил Бог, — доброе, которое Бог осуществляет в этом человеке и через него».

Чтобы правильно понять это, мы хорошо сделаем, если представим себе, каким образом человек, который считает себя хорошим, стремится понять другого человека, как человека хорошего. Он создает себе представление о его стремлениях по диалектике Эроса, и именно религиозного Эроса. Если в нем нет того, что он должен был бы обещать, то он впадает в разочарование. Ибо этот процесс, может быть, показывает, что тот же самый человек, который считал себя самого в корне хорошим, осуждает другого, как в корне плохого. Но даже если он в другом настойчиво видит зачаток доброго, то это есть как бы отражение того зачатка, который человек ищет и утверждает в себе самом.

Но как же? Должен ли тот, кто, как человек, возлюбленный Богом, живет в вере только по милости Божией,— потому что он не должен и не может находить доброе в себе самом,— должен ли он в другом выискивать плохое? Какое извращение! Ибо как раз любовь, к которой призван возлюбленный Богом человек и в которой он, вероятно, живет, как Богом возлюбленный человек, взирает в вере по милости Божией на другого человека как на человека равным образом возлюбленного. Да, то, что Бог так возлюбил другого, как это проявилось через Распятого, это еще более понятно, чем то, что Бог так любит его самого. Но тогда человек, возлюбленный Богом, будет благодарно любить добро, которое Бог оказывает другому и через другого, будет любить его не в силу создаваемого о нем представления, но в силу любви Божией. Таким образом, для него это благо, осуществленное в отношении другого и через другого, будет добром. Он будет уметь искать и открывать это доброе, ни на мгновение, однако, не забывая, что это — единственно Божие доброе. Если человек веры поддается злому взгляду тех «благочестивых», которые имеют злосчастный интерес к откровению другого в таком же человеке, как и они, то язычник, который еще ничего не знает о милости Божией и который, может быть, кроме того, придерживается ложного учения, что человек является хорошим, тем не менее мог бы быть принят Богом в милости, если он «верит в доброе в людях».

Из этого никоим образом не следует канонизация «другого» через любовь ни решением какой-либо одной (из Церквей), ни решением всей Церкви. И «другой», в котором любовь ищет и открывает осуществляемое Богом доброе, живет ведь только милостью, которая справдывает безбожного, даже когда он не знает об этом. Когда любовь, которая «не радуется неправде, а сорадуется истине» и которая «все выносит, всему верит, всего надеется, все терпит» (1 Кор. 13), верит в добро, осуществляемое милостью Божией в «другом» и через «другого», то речь здесь идет ведь не о приговоре на основе дел. При этом речь идет как раз не о посягательстве на верховное право Бога, Которому единственно принадлежит суд и милость. Но истинно любит возлюбленный Богом через любовь и в любви, которая любит его, другого человека, как человека, возлюбленного Богом. Она любит его, грешника, таким, каков он есть, таким, каким его возлюбил Бог.

Итак, когда добрые дела являются добрыми? Только когда они таковы в очах Бога, Который один только благ и творит добро.

Д-р Э. ШЛИНК,
проф. Гейдельбергского университета

ТЕЗИСЫ К ДИАЛОГУ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНЫМИ И ЕВАНГЕЛИЧЕСКИМИ БОГОСЛОВАМИ О ПРОБЛЕМЕ ПРЕДАНИЯ

(Доклад)

I

Иисус Христос, Распятый и Воскресший, есть основание Церкви. Как избранные очевидцы Иисуса Христа апостолы с Ним суть основание Церкви.

II

Церковь во все времена и во всех местах должна пребывать на основании апостолов. Только как Апостольская Церковь является святой, Кафолической. Этим для Церкви устанавливается задача Апостольского Предания.

III

Апостольское Предание должно иметь место в *каждом* слове и деянии Церкви. В своем распространении во все новые области мира и в своем диалоге со все новыми и новыми религиями и философиями Церковь должна возвещать апостольское благовестие всегда новыми языками и словами, раскрывать апостольское исповедание Христа и продолжать апостольскую молитву, крещение и преломление хлеба. В этих исторических проявлениях в слове и в деле она должна верить в то, что Иисус Христос не только призывается *исторически*, в воспоминание, в соответствии с Апостольским Преданием, но, как вознесенный Господь, Он действует и *в настоящее время* через Святого Духа в Церкви, а через Церковь — в мире. Такова особенность Апостольского Предания в отличие от других преданий, исторических деяний и слов. Апостольское Предание тем самым есть живое Предание, которое осуществляется в многообразии исторических проявлений.

IV

В беспрерывной борьбе между Церковью и миром Апостольское Предание, именно как живое Предание, особенным образом подвергается опасности: мир улавливает Церковь через ложные учения и насилие извне, но также и через членов Церкви и через группы ее членов, которые выступают во имя Христа и, ссылаясь на апостолов, стремятся оторвать Церковь от ее исторической апостольской основы. Поэтому во множестве Преданий, на которые ссылаются, как на Предания апостолов и их учеников, надо с постоянной бдительностью различать Предания истинные от ложных.

V

В потоке церковной жизни Церковь зафиксировала Апостольское Предание в библейском каноне, в догматах и в церковном строе таким образом, чтобы они, как константы, авторитетно определяли многообразие церковной жизни, способствовали осознанию границ Церкви и обеспечивали единство Церкви. При этом авторитет канона, догматов и строя Церкви основывается не на решении самой Церкви, но на прежде данном авторитете апостолов, который через это ее решение признается Церковью. Таким образом, новозаветный канон является церковным собранием исторических документов апостольского благовестия, а догмат становится церковным раскрытием апостольского исповедания Христа; следовательно, церковный строй делается продолжением того служения, которое Господь вверил апостолам, а через них — Церкви.

При этом новозаветный канон отличается от догмата и церковного порядка тем, что в нем апостольское благовестие не было сформулировано позднейшей Церковью, а только принято ею, в то время как в догмате и в церковном строе Церковь *собственными* словами признает апостольский авторитет и обязывает своих членов к послушанию этому авторитету. Библейский канон выдвигается на первое место среди всех других Апостольских Преданий благодаря тому, что мы встречаем в нем *подлинное* Предание апостольского посланничества (в словах ли самих апостолов, в словах ли первохристианской общины), а следовательно, *подлинное* предание слов и деяний Иисуса.

VI

Иисус не предлагал Своим ученикам писать, но проповедовать, и Павел писал свои послания не с целью создания новозаветной Библии, а исключительно в качестве замены своего присутствия и личного устного благовествования. Сообразно этому основному значению живого голоса для первохристианства характерны живая свобода и большое многообразие свидетельств, молитв, богословий и уставов — многообразие, которое отражается в различных преданиях синоптических Евангелий и Евангелия от Иоанна. В то же время уже в первохристианских общинах находятся определенные предания, зафиксированные в точном словесном выражении, относящиеся не только к словам и деяниям Иисуса, но и к поучительным («керигматическим»), познавательным, песненным и литургическим формулам, которые подготовили быстро прогрессировавшую в истории Церкви фиксацию литургии, догмата и общецерковного порядка. Чем более широкую сферу захватывал этот процесс, тем более отходили в богослужении на задний план свободные свидетельства и свободные молитвы харизматиков по сравнению с деятельностью клира, а проповедь и свободная (импровизированная) молитва носителей сана отошли на задний план по сравнению с точным текстом зафиксированного литургического чина. Чем более стремились к унифицированному фиксированию литургии, исповедания и церковного порядка, чем последовательнее проводилось после возникновения государственной Церкви это единообразное фиксирование, тем более стеснялось многообразие живого Предания.

Апостольское Предание находится под угрозой не только вследствие того, что оно отрывается от своей исторической основы (опасность от гностиков-энтузиастов), но также вследствие того, что его претворение в жизнь тормозится вновь возникающими формулами свидетельства, исповедания и молитвы, а тем самым суживается его существенно необходимое историческое многообразие (ритуалистически-законническая опасность).

VII

Экуменический диалог о догматическом значении Предания страдает оттого, что: 1) не делается достаточного различия между историческим процессом апостольского Предания и догматическим понятием Предания, в котором мыслится этот процесс, и 2) одним и тем же словом «Предание» в разных Церквах означается не одно и то же.

1. В церковно-историческом процессе Апостольского Предания надо выделить, как важнейшие, следующие этапы.

а) Устное Предание о словах и деяниях Иисуса и устная проповедь о Христе через апостолов, дополненная их посланиями.

б) Запись слов и деяний Иисуса, их собрание в различных «источниках» и переработка в различных Евангелиях в продолжение одновременной устной передачи не фиксированных письменно слов и деяний Иисуса, продолжались дальше. В то же время продолжалось устное возвещение о Христе апостолов через последующие поколения, причем апостольские послания читались и в тех общинах, к которым они первоначально не были направлены.

в) Собрание Евангелий и посланий, к которому приступила апостольская история. При этом границы новозаветного канона еще не были определены. Но еще во время Папия Иерапольского исследовалось устное Предание о словах Господа, а уже у Тертуллиана, Иринея и других антигностических отцов почти нет больше никакой ссылки на конкретную историческую передачу слов и деяний Иисуса, которые не записаны в Евангелии. Продолжающееся еще рядом с Евангелиями устное Предание о словах и делах Господа около 200 г., очевидно, уже так сильно растворилось в церковной жизни или было так сильно гностически искажено, что уже не было надежно осязаемым. В то же время продолжалось устное благовестие апостолов о Христе, причем устанавливается значение такого же авторитета новозаветного Писания, как и авторитет ветхозаветного Писания.

г) Фиксирование новозаветного канона, как источника апостольского Предания, происходившее в обстановке одновременно нарастающего закрепления форм литургии, догмата, прав и обязанностей клира, которые тоже должны служить были Апостольскому Преданию.

д) После завершения образования канона литургия, догмат и церковное устройство развиваются дальше в атмосфере растущего Предания толкования Писаний в экзегезисе, проповеди и догматическом учении, причем признается выдающийся авторитет отдельных богословов, обозначаемых и до времени фиксации канона и после него наименованием отцов и учителей Церкви,— при продолжающемся росте различных представлений и обычаев благочестия.

е) Каждая Церковь фактически стоит в Предании независимо от того, размышляет ли она об этом и развивает ли догматическое понятие Предания или она не делает этого.

2. Перед лицом этого многослойного фактического материала надо точно выяснить:

а) Что должно обозначаться понятием «Апостольское Предание»:

1) весь ли поток церковной жизни, включая представления и обычаи народного благочестия?

2) поток ли церковной жизни, насколько она обнаруживается в жизни и поведении клириков?

3) библейский канон, догматы, церковный строй, литургия, отцы и учители Церкви?

4) библейский канон и догматы?

5) или только библейский канон?

б) Если же речь идет о Писании и Предании, необходимо выяснить, понимают ли под Преданием только догматы или же догматы, церков-

ный строй и богослужение или, кроме того, учение отцов и учителей Церкви, или еще, кроме того, высказывания клириков, или, сверх всего этого, и проявления народного благочестия.

в) Затем надо выяснить, какой авторитетный порядок этих различных составных частей Предания должен признаваться в их отношениях друг к другу.

VIII

Точка зрения Реформации на Предание еще не узнана, если принимается во внимание только ее *понятие* о Предании. Надо еще исследовать, какое употребление сделала она *фактически* из Предания. Словом «Предание» лютеранские вероучительные книги в своей защите против средневековых заблуждений обозначают почти исключительно «человеческие установления» церемониального и юрисдикционного характера, которые ошибочно провозглашались, как «переданные от апостолов» (напр., Апология, VII, 38).

IX

Лютеранские вероучительные писания обосновывают свои догматические высказывания свидетельствами Писания, ссылкой на догматические постановления Древней Церкви, которые они вполне принимают, и цитированием латинских и греческих отцов Церкви. Вместе с догматическими постановлениями Древней Церкви ясно принимались также и их анафематизмы (см. J. Koopmans, Das altkirchliche Dogma in der Reformation, 1955). Убедительнейшим доводом в отношении значения, которое признавалось за отцами Церкви, является содержащийся в Konkordienbuch «Catalogus testimoniorum» (лат. «Каталог свидетельств») «Указатель свидетельств Священного Писания и древних чистых учителей Церкви». Это собрание цитат, преимущественно греческих отцов, должно служить доказательством, что Konkordienbuch «не отступает от учения древних чистых Церквей и отцов» и не ввела «новых, чуждых, даже выдуманных, непотребных и неслыханных речей». В лютеранских вероучительных книгах рядом с содержащимся в Священном Писании Апостольским Преданием *фактически* играет выдающуюся роль Предание древнецерковных соборных постановлений и отцов.

X

В «Confessio augustana» (1530) нет принципиальных высказываний о соотношении авторитета Священного Писания с древнецерковным догматом и мнениями отцов Церкви. Но в преамбуле к Konkordienformel (1580) определенно говорится, что «правила и руководства, согласно которым должны быть проверяемы и судимы все учения и учители, суть только пророческие и апостольские Писания Ветхого и Нового Завета». «Но к другим писаниям древних или новых учителей... нельзя относиться одинаково со Священным Писанием», они признаются только как толкование Писания, «как свидетели того, в какой форме после апостольского времени и в каких местах сохранялось учение пророков и апостолов» (из «Суммарного понятия» 1 f). Следовательно, авторитет отцов Церкви — производный авторитет. Он не стоит рядом с авторитетом пророков и апостолов, но суть его в том, что он служит сохранению,— а это означает одновременно — актуальному историческому раскрытию содержащегося в Священном Писании *подлинного* пророческого и апостольского благовестия.

Это реформаторское определение соотношения авторитетов не было чем-то новым по сравнению с древнецерковным и средневековым богословием. Со времени установления новозаветного канона Предание получило значение вместе с Писанием, прежде всего, как регулятор цер-

ковного понимания Писания, но не было самостоятельным авторитетом, стоящим рядом с Писанием. Так, согласно Иринею, а также Викентию Лиринскому, Священное Писание содержит полное учение апостолов (ср. Geiselmann в римско-католическом сборнике «Die Mündliche Überlieferung (устное Предание)», 1957). Также — Фома Аквинат, который в значительной степени переработал Предание, сделал в первом основополагающем вопросе первой части своей «Summa Theologiae» источником богословской науки только одно Писание. Всегда в древности и в средние века Священное Писание пользовалось таким высоким авторитетом, что Предание в сравнении с ним казалось не больше, чем придатком (Geiselmann, S. 166). Не новой была принципиальная оценка Священного Писания и во время реформаторов: она явилась критическим использованием Священного Писания против искаженных средневековых преданий. В отличие от средневекового богословия, они уже не приводят искусственно в гармонию Писание и Предание, они подчинили церковное Предание проверке Священным Писанием и очистили его, применяя это выверяющее мерило. Этому же мерилу остались подчиненными в реформированных Церквах и самый авторитет реформаторов и авторитет клириков, так же как и все благочестие и богослужебные порядки.

XI

Очищение римско-католических церковных Преданий путем лютеранской Реформации нельзя смешивать с библеистским пуризмом; хотели устранить только то, что явно противоречило Священному Писанию. Зато было удержано многое, что росло в течение истории Церкви, не противореча Священному Писанию. В этом отношении лютеровская Реформация отличается от Реформации Кальвина. Памятуя о том, что апостольское благовестие должно было по своей сущности первично передаваться не как читающаяся вслух книга, но как устная проповедь, Лютер не забывал и о жизнеспособности Апостольского Предания во все новых и новых исторических словах и деяниях Церкви и в том, что выросло в истории Церкви. Меланхтон сделал в этом направлении еще больше, чем Лютер, объявив древнецерковное Предание, в отличие от средневекового, имеющим принципиальное значение как истинное истолкование Писания. Кроме того, Меланхтон считал основой церковного единства, наряду с Писанием, единомыслие (consensus) Древней Церкви (срав. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus («История догматов протестантства») I, 1908, 4, 193 ff.).

Из этих предпосылок следует, что тюбингенские богословы в своей переписке с вселенским патриархом Иеремиею II исходили из убеждения, что Церковь лютеровской Реформации имеет ту же веру, является такой же апостольской Церковью, как Православная Церковь Востока. Они признавали древнецерковные догматические постановления правильным изъяснением Писания по отношению к лжеучениям тогдашнего времени и придерживались их. Выступая против римско-католических заблуждений своего времени, они были, вместе с тем, уверены, что, базируясь на Священном Писании, подобно отцам Древней Церкви, они выполняют такую же историческую миссию, которую выполняли в свою эпоху древние отцы, решавшие возникавшие перед ними задачи.

Новым во всем этом явилось представление о том, что наряду с Священным Писанием — этим единственным правилом и единственной безошибочной мерой — было принято во внимание Апостольское Предание, в котором звучит живой голос благовестия. На этом основании можно по-новому подойти к решению вопроса об исторически сложив-

шихся различиях церковных преданий, а также вновь открыть единую апостольскую основу в различных направлениях исторических процессов.

ПРОФЕССОР-ДОКТОР ЭДМУНД ШЛИНК



Профессор-доктор Эдмунд Шлинк родился в 1903 году в Дармштадте. С 1932 года — духовник студентов в Дармштадте; с 1946 года — штатный профессор Систематического богословия (Догматика и Экуменическое богословие) в Гейдельбергском университете; директор Экуменического института Гейдельбергского университета; доктор философии (Марбург), доктор богословия (Майнц), доктор богословия (Эдинбург), доктор богословия «гонорис кауза» (Православный институт св. Сергия в Париже).

ПУБЛИКАЦИИ

АРСЕНИЙ, АРХИЕПИСКОП ЭЛАССОНСКИЙ

ОПИСАНИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ, ПРЕДПРИНЯТОГО ИЕРЕМИЕЙ ВТОРЫМ, ПАТРИАРХОМ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИМ, В МОСКОВИЮ, И УЧРЕЖДЕНИЯ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРШЕСТВА

Перевод, вступительная статья и комментарий под редакцией
ЕПИСКОПА ВОЛОКОЛАМСКОГО ПИТИРИМА

CODICES MANUSCRIPTI

BIBLIOTHECAE

REGII TAURINENSIS ATHENAEI

PER LINGUAS DIGESTI, & BINAS IN PARTES DISTRIBUTI, IN QUARUM PRIMA HEBRAEI, & GRAECI, IN ALTERA LATINI, ITALICI, & GALLICI.

Recenſuerunt, & animadverſionibus illuſtrarunt

JOSEPHUS PASINUS

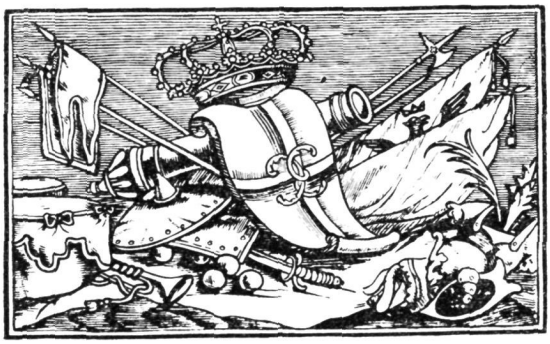
REGI A CONSILIIS

BIBLIOTHECAE PRAESES, ET MODERATOR.

ANTONIUS RIVAUTELLA, & FRANCISCUS BERTA

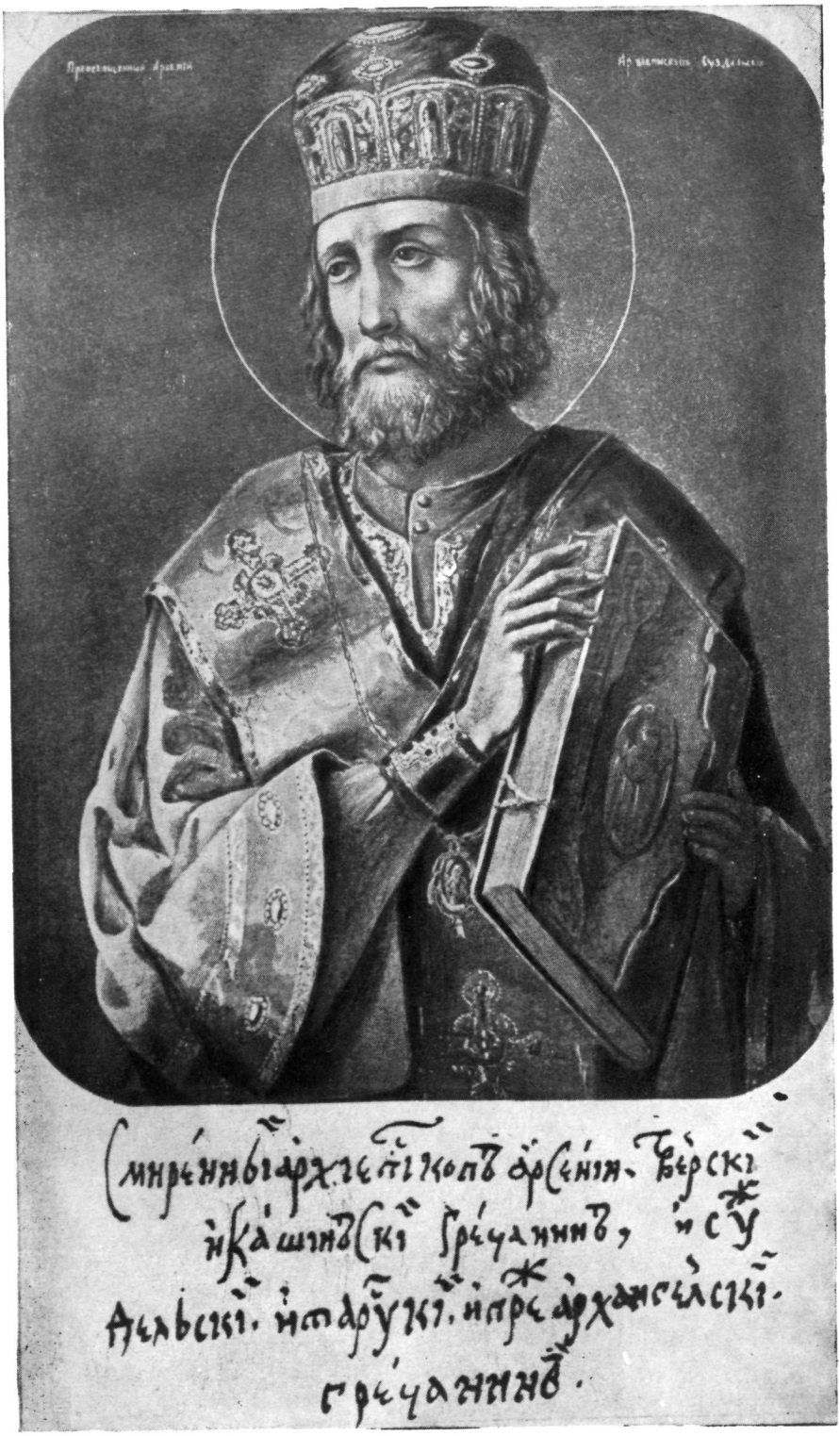
EJUSDEM BIBLIOTHECAE CUSTODES.

Inſertis parvis quibuſdam Opuſculis hactenus ineditis, adjectoque in fine Scriptorum, & eorum Operum Indice, praeter Characterum ſpecimina, & varia Codicum ornamenta partim aere, partim ligno inciſa.



TAURINI. MDCCXLIX.

EX TYPOGRAPHIA REGIA.
SUPERIORUM PERMISSU.


Преосвященный Арсеній
Архіепископъ Суздальскій
Смиренный архіепископъ Арсеній Тверскій
и Кашинскій Грецанинъ, и Суж
дельскій и Тарускій, и прежде Архангельскій
Грецанинъ.

АРСЕНИЙ, АРХИЕПИСКОП ЭЛАССОНСКИЙ, И ЕГО ПОЭМА ОБ УЧРЕЖДЕНИИ РУССКОГО ПАТРИАРШЕСТВА

Произведение Арсения Элассонского, носящее название Κόποι καὶ διατριβὴ τοῦ ταπεινοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀρσενίου γράφει καὶ τὴν προβίβασιν τοῦ πατριάρχου Μοσχοβίας и посвященное учреждению на Руси патриаршества, представляет собой памятник иностранного происхождения, весьма важный для русской церковной истории не только непосредственно в связи с историей установления патриаршества, но и по обилию исторических характеристик.

Сам автор — епископ Арсений — чрезвычайно интересная личность. Он родился в середине XVI столетия в селении Калорьяна (Καλοριανά), близ города Трикки (Фессалия), в семье священнослужителя, все пять сыновей которого приняли монашество, а трое достигли епископского сана. Арсений в сане иеромонаха был вызван его покровителем, Ларисским митрополитом Иеремией, возведенным на патриарший престол в 1572 году, в Константинополь и поставлен чередным священником при патриаршем храме. Вскоре Арсений получает рукоположение в епископа Элассона и Димоники, которые в XVI столетии входили в состав Ларисской митрополии.

В 1581 году Иеремия был свержен с патриаршего престола, а в 1582 году опять возведен, в 1584 году снова свержен и заточен на Родосе.

В конце 1585 года Арсений при патриархе Феолипте II был вызван снова в Константинополь и включен в состав посольства, отправляемого в Москву. Посольство должно было выразить царю Феодору Иоанновичу благодарность за богатую милостыню, присланную на помин души его отца Иоанна IV с русским посланником боярином Борисом Благовым. В это посольство, помимо епископа Арсения, входил также епископ Диррахийский Паисий. Оно было принято очень хорошо в Москве и через месяц, щедро одаренное, отправилось обратно в Константинополь.

Проезжая через Львов в июне 1586 года, Арсений, уступая просьбам православных жителей города и местного православного епископа Гедеона Балабана, находившихся в католическом окружении, решил остаться в местной братской школе преподавателем греческого и церковнославянского языков. Царская же милостыня была доставлена Константинопольскому патриарху епископом Паисием. Арсений остался во Львове по собственному желанию, и его пребывание в этом городе не следует рассматривать как осуществление им некоей миссии, возложенной на него патриархом Феолиптом, как и вскоре восстановленным на патриаршем престоле Иеремией. Последний, вероятно, лишь санкционировал впоследствии решение епископа Арсения, своего любимца.

Во Львове Арсений провел два года и составил здесь «Грамматику

В последней четверти XVI века Москва ведет активную церковнославянским языком в достаточной степени, он должен был прибегнуть к помощи своих учеников.

В последней четверти XVI века Москва ведет активную церковно-дипломатическую деятельность, направленную к установлению патриаршества, сознавая свое растущее значение и несоответствие действительного положения Русской Церкви и ее иерархии скромному месту, которое она занимала в ряду Восточных Православных Церквей.

Можно упомянуть об одном происшествии, характеризующем отношение Москвы к Восточным патриархам в то время. Когда 17 июня 1586 года в Москву приехал Антиохийский патриарх Иоаким, то, хотя ему и были оказаны известные почести, он нашел в столице Руси, в общем, довольно сдержанный прием. Московский митрополит Дионисий встретил патриарха в Успенском соборе и выразительно показал ему, в чьих руках — Москвы или Востока — находится действительная власть. «Велел Государь итти Патреарху в Соборную церковь к Митрополиту; а Митрополит был в Святительском сану на устроенном месте... и Митрополит, сшед с места своего, Патреарха встретил от места с сажень и Патреарха благословил наперед, и после Патреарх благословил Митрополита; а о том Патреарх поговорил слегка, что пригоже было Митрополиту от него благословенье принять наперёд, да и перестал о том...» (Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. X, прим. 196).

Вопрос об учреждении патриаршества в Москве обсуждался царем Феодором Иоанновичем с патриархом Иоакимом. Патриарх обещал обсудить этот важный для Москвы вопрос на Соборе Греческой Церкви, и он действительно выполнил свое обещание, указав Восточным патриархам на чистоту Православия на Руси. По сообщению прибывшего в Москву летом 1587 года грека Николая, Константинопольский и Антиохийский патриархи уже начали Собор и пригласили для совещания двух других патриархов, Иерусалимского и Александрийского. Было сказано, что патриарх Иерусалимский должен будет привезти после Собора в Москву решение всех Восточных патриархов, санкционирующее учреждение Московского патриаршества.

Но неожиданно для Москвы развитие событий получило другое направление и ускорило благополучное их разрешение. В 1586 году Иеремия, в третий раз занявший Константинопольский патриарший престол, решил лично отправиться в Москву за вспомоществованием. Получив разрешение проехать через Польшу и Литву, Иеремия через Брест, Вильно и Оршу достиг границ Русского государства.

Когда он неожиданно появился у Смоленского рубежа, московские власти, получив донесение об этом, чрезвычайно обеспокоились, подозревая, что Иеремия, несколько раз свергавшийся с престола, мог и теперь не быть законным патриархом.

Смоленские воеводы получили выговор, зачем патриарх пришел к ним безвестно: «Вперед так просто не делайте, чтоб на рубеж никакой посланник и никакой человек под посад безвестно не приезжал». Епископу Смоленскому царь писал: «Если патриарх станет проситься у воевод в церковь Пречистой Богородицы помолиться, то мы ему в церковь идти позволили; и у тебя в церкви в то время было бы устроено чинно и людно, архимандритов, игуменов и попов было бы много, встречал бы ты патриарха и чтил его честно, точно так же, как митрополита нашего чтите» (разрядка наша.—*Е. П.*). Пристав, отправленный встречать и провожать патриарха, получил наказ: «Разведать, каким обычаем патриарх к государю поехал, и теперь он патриаршество цареградское держит ли и нет ли кого другого на его месте; и кроме его нужды, что едет за милостынею, есть ли с ним от всех патриархов с соборного приговора к государю приказ. Честь патриарху держать великую, такую же, как к здешнему митрополиту» (С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. IV, т. VII, гл. IV. М., 1960, стр. 303—304). Как выяснилось, опасения Москвы были напрасными. В Москву спешил действительно законный вселенский Константинопольский патриарх, которому и суждено было приобрести столь большую известность в русской церковной истории, как непосредственному участнику установления патриаршества на Руси, едва не оставшемуся здесь же патриархом.

При всех событиях присутствовал в свите патриарха епископ Арсений. Живой, впечатлительный, уже дважды побывавший и обласканный в Москве, с дней юности привязанный к своему покровителю, он пишет панегирическую поэму о путешествии патриарха Иеремии, приеме его в Москве и торжественной интронизации первого русского патриарха Иова.

С Москвой связана и дальнейшая судьба епископа (архиепископа) Арсения. Царь сдержал слово, данное архиепископу во время последней встречи с патриархом Иеремией перед возвращением последнего в Константинополь,— оставить Арсения пожизненно в столице. В 1596 или в 1597 году Арсений был назначен архиепископом при Архангельском соборе в Кремле. «Да на Москве же безотступно живет у царских гробов, у Архангела, архиепископ Еласунский, из грек, и служит завсегды по родителех государских».

Арсений пользуется покровительством царя и патриарха Иова и начинает жить интересами Русской Церкви и Русского государства. Когда в январе 1590 года в Москву привезли решение Собора об утверждении русского патриаршества, Арсений участвовал в торжественном приеме константинопольского посла. В марте 1592 года он участник Собора русских иерархов, избравших новгородским митрополитом чудовского архимандрита Варлаама. В августе 1598 года Арсений подписал в числе других грамоту об избрании на царство Бориса Годунова. В феврале 1604 года он присутствовал на торжественном приеме у патриарха Иова по случаю прибытия в Москву иерусалимского архимандрита Феофана, впоследствии Иерусалимского патриарха, и других высших духовных лиц.

Будучи связан по характеру своего служения с Архангельским собором, Арсений в период польского нашествия был в Москве, не выезжал из Кремля и стал свидетелем кровавых событий войны, пожаров и всех ужасов осады. В 1611 году от пожара пострадало его жилище в Кремле. Поляки отобрали у него дом и ограбили его.

Перенеся голод и лишения во время осады, Арсений тяжело заболел. В октябре-ноябре 1612 года Китай-город и Кремль были освобождены от поляков. «Архиепископ Галасунский Арсений» был одним из иерархов, отметивших торжественными молебствиями это событие. Князь Трубецкой и князь Пожарский, строго наказав находившихся в Кремле перебежчиков к полякам и изменников, милостиво отнеслись к Арсению и возместили ему все убытки, которые он понес во время осады.

В мае 1613 года Арсений торжественно встречает нового царя Михаила Феодоровича, прибывшего в Москву со своею матерью, инокинею Марфою, и сопровождает их в Архангельский собор, где совершает, по их просьбе, молебен. Через несколько дней он дает, в числе других епископов, согласие на избрание на царство Михаила.

И в дальнейшие годы мы нередко встречаем известия об участии Арсения в жизни Русской Церкви и Русского государства. В мае 1613 года Арсений назначается архиепископом Тверским и Кашинским, но его связь с Архангельским собором фактически не прерывается, и новое назначение остается больше на бумаге. В начале 1615 года Арсений становится архиепископом Суздальским и Тарусским, но продолжает жить в Москве, в Кремле. В июле 1618 года он участник Собора, созванного по обвинению архимандрита Дионисия и других духовных лиц в недопустимом, якобы, исправлении Требника. В апреле 1619 года Арсений встречает в Москве Иерусалимского патриарха Феофана. Знание греческого языка сделало его незаменимым для переговоров с патриархом. В июне 1619 года он принимает, по-видимому, участие в наречении митрополита Филарета русским патриархом, а в июле того же года участвует в Соборе для вынесения окончательного решения по делу

архимандрита Дионисия и других об исправлении Требника, на котором все обвиняемые были оправданы. В октябре 1620 года Арсений вновь, по-видимому, участник двух Соборов во главе с Патриархом Филаретом.

Архиепископ Арсений известен как инициатор постройки многих храмов в Москве, как щедрый благотворитель восточным и русским монастырям и церквам.

В конце 1621 года Арсений покидает Москву и перемещается на свою Суздальскую кафедру. В 1622 году он выполняет последнюю просьбу несчастной Ксении Годуновой (в монашестве Ольги), обращенную к Михаилу Феодоровичу, о погребении ее вместе с родителями в Троице-Сергиевой Лавре. Будучи уже глубоким старцем, Арсений проявляет деятельную заботу о своей епархии.

Арсений скончался на 77-м году жизни, 13 апреля 1626 года, и погребен в суздальской соборной церкви у западного левого столпа. Табличка, сделанная позднее, над гробницей Арсения, видимо, не совсем точно определяет дату его кончины, как 29 апреля 1625 года.

К написанию своей поэмы епископ Арсений приступил вскоре после отъезда Константинопольского патриарха Иеремии II из Москвы и завершил, как можно полагать, не позднее 1593 года.

Она посвящена одному из живших на Востоке его друзей, что видно из ее первых строк. Он воспевает в ней широту, радушие, гостеприимство и щедрость русского царя Феодора, царицы Ирины, митрополита Иова и Бориса Годунова, пышность приемов, роскошь и блеск царских палат, богатство царских и митрополичьих облачений.

Поэма несколько риторична по языку, изобилует повторениями, столь присущими стилю художественных произведений той эпохи и этого жанра. Вместе с тем в отдельных местах она поражает читателя необычайной эмоциональностью изложения, исключительной наблюдательностью автора, точностью и выразительностью рисуемых им образов.

Покровитель Арсения патриарх Иеремия изображен автором идеализированно. Он сравнивается с библейским Иовом, уподобляется пророку Иеремии. О нем говорится как о преданном защитнике Православной Церкви в тяжких условиях турецкого владычества на Востоке, как о духовном главе всех восточных христиан.

Поэма Арсения представляет собой, несомненно, важный для нашей церковной истории памятник. Это — свидетельство очевидца и свидетельство к тому же иностранца, чей острый глаз подмечал многое, на что коренные русские люди не обращали внимания, как на вещи, с их точки зрения, обычные. Но этот памятник нужно изучать критически, с учетом данных, сообщаемых нашими летописями, официальными государственными актами и другими историческими источниками.

Необходимо также сравнить поэму Арсения с более поздним трудом того же автора — историческими мемуарами, охватывающими период от начала царствования Феодора Иоанновича (1584) до восшествия на престол Михаила Феодоровича Романова (1613). Рукопись мемуаров находилась в одном из греческих трапезунтских монастырей — Сумелийском (а не Синайском, как указывает Н. Оглоблин в своей статье «Арсений, архиепископ Элассонский»,— «Историческая библиотека», СПб., 1879, № 8, август, стр. 16). В мемуарах Арсения имеются дополнительные данные, относящиеся к установлению у нас патриаршества.

Надо ознакомиться и с работой на новогреческом языке другого иностранного свидетеля этого события, митрополита Монемвазийского Иерофея. Его интересное донесение о путешествии в Москву было на-

печатано в Венеции в 1676 году, благодаря заботам греко-униатского священника Амбруаза Градениго *.

Для полного представления о всей этой большой теме необходимо, наконец, учесть выводы научных исследований, посвященных истории учреждения Московского патриаршества, изложенные в трудах проф. А. П. Зернина («Учреждение в России патриаршества»,— «Архив историко-юридических сведений, относящихся до России», изд. Ник. Калачовым, М., 1885); Г. Воскресенского («Арсений, архиепископ Суздальский», Владимир, 1856); Августина Голицына (Augustin Galitzin. Document relatif au Patriarcat Moscovite, 1589, Paris, 1857); А. Дмитриевского («Архиепископ Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи трапезунтского Сумелийского монастыря», Киев, 1899); доц. П. Ф. Николаевского («Учреждение патриаршества в России»,— «Христианское чтение», СПб., 1879, №№ 7—8) и других.

Автографа произведения Арсения Элассонского, кажется, не существует. По-видимому, он давно утерян, хотя Вихман в предисловии к своему изданию латинского перевода поэмы Арсения утверждает, что он был около 1820 года обнаружен в Париже. В Италии, в Туринской библиотеке, имеется лишь копия подлинной рукописи автора. Бумажный кодекс, содержащий копию поэмы Арсения, состоит из 57 листов и относится к концу XVI века. Приводим слова русского ученого С. А. Соболевского, видевшего его в Турине в 1848 году. «В 1848 году, осенью, находясь в Турине, я нашел в тамошней королевской библиотеке, и не без малого труда, рукопись сочинения Арсения Элассонского; рукопись эта по величине равняется книге в 12-ю д. л. нашего времени, писана на бумаге, почерк четкий, конца XVI или начала XVII века. На белых листах, в начале и в конце книги, написаны разными почерками имена прежних ее владетелей, разные замечания, числа и годы и пр. Я имел намерение скопировать весь этот манускрипт на прозрачной бумаге; но как в нетопленной библиотеке было очень холодно, а для взятия на дом требовались просьбы и время, то в ожидании желаемого разрешения я списал только первую страницу манускрипта и находящиеся на нем приписки. Тут начались военные действия с Австрией, посольство наше выехало из Турина и я, не получив разрешения взять этот памятник на дом, должен был уехать. Списанные мною листки с означением № рукописи переданы были мною М. П. Погодину. Где они теперь — не знаю; во всяком случае полезно бы осуществить мое намерение и вот почему: издатели каталога туринской библиотеки напечатали текст памятника очень небрежно, ибо по сличении переписанной мною первой страницы с печатным текстом нашлось несколько ошибок и даже пропущенных слов; сверх того они сами, говоря о своем переводе на латинский язык, признаются, что они многих слов не поняли; это, вероятно, или русские слова, писанные греческими буквами, или выражения грекороссийского церковного обряда» («Библиографические записки», 1858, т. I, № 3, стр. 81).

Новогреческий текст поэмы Арсения был напечатан в середине XVIII века в Турине тремя итальянскими учеными I. Pasini, A. Rivautella и F. Berta в «Codices manuscripti bibliothecae regii Taurinensis Athenaei», Turini, 1749, t. I, pag. 433—469, без соблюдения стихотворного размера, с пропусками и искажениями; вместе с греческим текстом был опубликован латинский перевод, с которых и сделан заново публикуемый здесь перевод. Латинский перевод впоследствии перепечатывался несколько раз: Бекманом в 1809 году (Joh. Beckmann. Literatur der altern Reisebeschreibungen, t. I, S. 404—420); Вихманом в 1820 году (B. von Wichmann. Sammlung bisher noch ungedruckter kleiner

* О труде митрополита Иерофея см.: ТКДА, 1898, янв., стр. 66—67. А. Дмитриевский. «Архиепископ Элассонский Арсений».

Schriften zur altern Geschichte und Kentniss des Russischen Reichs, B. I, Berlin, 1820); Адальбертом Старчевским в 1842 году (Ad. Starczewski, Historiae Ruthenicae Scriptores exteri saeculi XVI, t. II, № 10, Berolini et Petropoli, 1842).

Что касается Старчевского, то он смешал Арсения Элассонского с более ранним автором — Арсением Монемвазийским или Мальвазийским, поэтом и комментатором античных авторов, жившим в конце XV и в первой половине XVI веков. Старчевский пишет: «Арсений, писатель XVI столетия, был архиепископом в Мальвазии, на полуострове Морее. Он находился в тесной дружбе с папою Павлом III и посвятил ему свои «Комментарии на Еврипида»; но, обнаружив склонность к папизму, был отрешен от служения патриархом Константинопольским и навлек на себя порицания православных. Кроме сказанных комментариев, он писал на греческом языке «апофегмы» и собрал многие места из Стобея. Также были изданы в Риме его стихотворения и разные повествования; там же и «апофегмы», а «Комментарии на 7 Еврипидовых трагедий» — в Венеции, в 1534 году» (Старчевский, т. II, стр. XVIII).

Наш Арсений Элассонский не имеет ничего общего с Арсением Монемвазийским. Латинский же текст, напечатанный Старчевским в своей хрестоматии, представляет собой перепечатку латинского перевода XVIII века действительного произведения Арсения Элассонского.

В 1857 году появилась французская версия поэмы Арсения, сделанная иезуитом Августином Голицыным.

Голицын — интересный автор. Его отец, Димитрий Голицын (1770—1840), стал римско-католическим священником. В 1792 году, уехав в Северную Америку, он в качестве миссионера объехал Мэриленд, Виргинию и Пенсильванию. В 150 милях от Филадельфии он срубил небольшую деревянную церковь, вокруг которой скоро возникло селение, названное им Лоретто. В честь Димитрия Голицына станция железной дороги у западного входа в туннель, прорытый в Аллеганских горах близ основанной им колонии, названа Galitzin. Иезуит Августин Голицын — автор ряда полемических работ, написанных в защиту католицизма. Живя в Париже, он издавал материалы, важные для истории России и для истории Русской Церкви. Однако в его комментариях к сделанной им французской версии поэмы Арсения всюду проглядывает его тенденциозность иезуитского неофита.

В 1879 году появилась русская версия поэмы Арсения, сделанная с латинского перевода Н. Оглоблиным,— по отзыву А. Дмитриевского (стр. 27), весьма неудовлетворительная (см. «Историческая библиотека», №№ 8 и 9, СПб., 1879).

Второе критическое издание новогреческого текста поэмы Арсения осуществил в 1859 году ученый греческий филолог К. Спиридон Зампелиос в Афинах (Σπυρ. Ζαμπέλιος. Καθίδρυσις Πατριαρχείου ἐν Ῥωσσίᾳ, ἐκδ. Ν. Δραγούμη ἐν Ἀθην. 1859, σελ. 27—68). Зампелиос восстановил стихотворный размер произведения Арсения. Он рассматривает его поэму не как художественное произведение, а как важный исторический источник. Но и это издание, хотя оно и имеет преимущества по сравнению с Туринским изданием 1749 года, сохранило многие места, содержащие русские и польские выражения, оставшиеся непонятными и необъясненными издателем.

ТРУДЫ И СТРАНСТВОВАНИЕ СМИРЕННОГО АРСЕНИЯ, АРХИЕПИСКОПА ЭЛАССОНСКОГО, И ПОВЕСТВОВАНИЕ ОБ УСТАНОВЛЕНИИ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРШЕСТВА

433 Желал бы я, брат, чтобы знал ты, что, когда находился я во Львовском укреплении (ἐν κάστρῳ Λόβι, in castro Lobi) [1], мне принесли, в первый день мая [2] письмо святейшего патриарха Константинопольского Иеремии, мужа мудрого, которого назвал бы ты вторым Иовом, законченным
434 подражателем пророка Иеремии [3]. Он писал мне, что собирался прибыть сюда [4], чтобы получить у великого канцеллярия [5] Польши, Яна [6], и самого польского короля [7] разрешение проехать через Польшу и Литву и отправиться затем к превеликому царю Руси, православному Феодору [8], выдающемуся своим могуществом и величием. Чтение этого письма доставило мне радость. Я поднялся тотчас же со своего ложа, купил лошадей и повозки и приготовил все, что было необходимо для путешествия. Немного дней спустя патриарх прибыл к границам Польши. Канцеллярий прислал к нему людей и письма, настоятельно прося, чтобы он не пренебрег приехать в его за́мок в Замостье. Услышав о том, что он действительно прибыл и приехал к канцеллярию, я поспешил, чтобы встретиться с ним в Замостье. В субботу (media Parasceve) я выехал из Львовского укрепления и на другой день, в воскресенье, прибыл в Замостье. И там, обратившись к патриарху, я с глубоким благоговением и величайшим почитанием обнял его голову и колени. Двадцатого мая, это было воскресенье, патриарх пожаловал мне свое благословение и, дав отпущение грехов, приказал затем мне сесть. Затем он сделал мне несколько сообщений, столь полных печали, что я заплакал от грустного повествования о всевозможных мучениях, которые ему пришлось перенести от нечестивых турок в городе Родосе, куда он был выслан. Потом он спросил меня:— Как обстоят твои дела с этими поляками? — Очень хорошо, владыка мой,— отвечал я ему,— благодаря твоему благословению! Затем я спросил его сам, мог ли бы и я отправиться с ним к превеликому царю русскому? Он ласково ответил мне:— Поедем со мной, сын мой, отправимся вместе на Русь!

В это время светлейший канцеллярий, очень благожелательно относившийся к нему и ко всем его приближенным, находившимся с ним, обнял его в сердечном порыве, напутствовал его со всевозможными почестями и вручил ему королевские грамоты с дозволением пройти пределы Польши, а также дал ему многочисленный конвой, который сопровождал бы его до границ Бреста (Μπέρεστι, Berestum). Во время нашего пребывания в Польше и Литве везде с нами обходились доброжелательно и учтиво. По прибытии в Брест нам предоставили новый конвой, который сопровождал бы нас до Вильно. Везде гостеприимно встречаемые, мы потратили пять дней на то, чтобы добраться от Бреста до Вильно.

435 Как только знатные люди и другие жители узнали о нашем приближении, все, от мала до велика, вышли к нам навстречу. Я нашел в Вильно многочисленную знать, обладающую огромными богатствами. Один далеко превосходил всех в этом отношении. Он был советником (consiliaris) превеликого короля Польши, великим логофетом (λογοθέτης, Logotheta) [9] всей Литвы. Этого презнатного, превосходящего других,

мужа звали Покарпесом [10], и был он православным. Мы задержались в этом городе на двенадцать дней. Все нас ласково принимали и считали для себя честью получить наше благословение, но самый знатный и прославленный среди других Покарпес был единственным, кто дал нам многочисленными и разными способами самые веские доказательства своей любви.

Из Вильно мы направились к Орше, последнему литовскому укреплению на границе Руси. Много людей старались служить нам проводниками. Мы достигли Орши по прошествии десяти дней и были там радушно приняты. Воздав нам всевозможные почести, жители проводили нас к русским городам, до весьма известной и величайшей крепости, называемой Смоленском, находящейся на реке Борисфене [11]. Воевода [12] города, в котором мы находились, послал людей, чтобы провести нас через рынок в свой дом, расположенный вне городских стен, где нам воздали всевозможные почести. Он наказал посланным записать наши имена, затем распорядился щедро выдать каждому из нас по мере зерна, что было исполнено, и, сверх того, послал людей к царю, чтобы они быстро известили о нашем прибытии. Сам он и местный епископ [13] приказали посылать нам каждое утро во все время нашего пребывания в Смоленске многочисленные изысканные яства и равно продовольствие каждому, в соответствии с его положением.

Как только слух о нашем прибытии достиг ушей царя, он сразу же послал людей, чтобы сопровождать нас. Они принесли патриарху письмо от самого царя следующего содержания:

— Я, Феодор, превеликий православный царь Владимирский, Московский, Великорусский, Астраханский, Казанский, Великоновгородский, Великорязанский, всего Северного края и обширнейшей Сибири,
436 прошу и молю тебя, владыка мой, взять на себя труд прибыть в Москву для того, чтобы я смог воспользоваться твоим благословением! — Епископ и воевода проводили нас тогда в церковь, которая находилась в городе, и там в субботу, так как был праздник корифеев [14], святых Петра и Павла, мы отслужили божественную литургию. Сразу же вслед за этим мы отправились в Москву с послами царя [15], который обеспечил нас продовольствием за свой счет в продолжение всего пути. Мы позаботились, чтобы быстро проделать всю дорогу.

Спустя десять дней, мы прибыли в Москву [16], прославленный город, украшенный великолепными зданиями. Большое число бояр [17] и бесконечное множество других людей пришли нас встречать и проводили до самого подворья епископа Великорязанского.

Царь, между тем, послал к нам людей, выдающихся происхождением, и многих других из высшего сословия. Каждый день на стол подавали посланные царем яства, самые лучшие и разнообразные. Дворецкие, повара, виночерпии, все прочие как большие, так и малые, которые были к нам приставлены, были наилучшим образом обучены. Царь позвал великого патриарха прибыть в царский дворец и прислал много людей, сплошь унизанных жемчугом и блестяще украшенных золотой парчой. Патриарх тотчас же отправился туда. Впереди шествовали бояре разных степеней, сзади же следовали монахи в черном одеянии. Патриарх со своими приближенными, митрополитом Монемвазийским [18] и мною, смиренным Арсением, епископом Элассонским [19], уроженцем Эллады, шли посреди. С этой свитой подошли мы к лестнице царского дворца, очень широкой и украшенной. Нам нужно было пройти, чтобы подняться в верхний этаж, и там снова достойнейшие бояре передали нам приветствие царя и сказали нам от его имени следующее:

— Прославленный Феодор, великий государь и повелитель Великой Руси, просит тебя, патриарх, и умоляет подняться в верхнюю часть дворца!

Святейший патриарх так ответил им: Пусть воля царя будет испол-
437 нена без промедления! Итак, мы сразу же двинулись от этого места и поднялись в верхнюю часть дворца, сопровождаемые большой свитой, состоящей из знати.

Великий государь снова послал двух прославленных мужей [20] логофетов, которые с глубоким почтением передали патриарху слова царя.— Царь Феодор, величайший повелитель, царь царей всея Руси, просит и умоляет тебя прийти к нему! Он горит величайшим желанием увидеть тебя и получить твое благословение! Августейший (divinus), вселенский (oecumenicus), Константинопольский патриарх ответил на эти слова: Пусть поручение царя будет выполнено немедленно и да будет царь править вечно!

Тогда оба они взяли его под руки и помогли ему достигнуть порога палаты [21], сплошь сверкающей от золота, в которой на троне сидел царь. Когда он нас увидел, то тотчас же поднялся с трона и спустился, держа в руке скипетр.

Патриарх остановился близ царя, но сначала почтил замечательный, немного выступавший над ним внутри трона образ (εἰκόνα, imaginem) Владычицы всего мира и Заступницы, Матери Божьей (patronae Sanctissimae Deiparae), украшенный карбункулами [22], самоцветами (lapillis), адамантами [23], сапфирами, топазами и другими драгоценными камнями, а также множеством жемчуга. И после того, как он воздал следуемую ей честь, протянул, стоя возле царя, ему свою святую руку и высказал много добрых пожеланий: долголетия, распространения вдаль и вширь границ его державы, чтобы он господствовал над всеми царствами и имя его почиталось бы в Восточных и Западных странах; чтобы оставил, наконец, наследника своего рода, который занимал бы престол.

Тогда великий государь, увенчанный диадемой и короной [24], наклонив доброжелательно немного голову, почтил патриарха и сказал ему
438 следующее:— Приветствую тебя, владыка мой патриарх! По милосердию Господа, благословляющего все Свои творения, да сбудутся пожелания, которые ты высказал мне, имея их в сердце своем! После этого он добавил: — Ты очень кстати приехал, владыка! Я рад, что Твое Святейшество посетило эту державу во время моего царствования! Затем он снова поднялся на свой высокий золотой трон и сказал патриарху, чтобы тот сел, в знак высшего почета, по правую от него руку. Равным образом и нам приказал занять места справа от патриарха. Сидя на троне, царь держал в деснице высоко поднятый преславный скипетр, искусно сделанный, осыпанный кругом самоцветами, топазами, геммами [25], прекрасными карбункулами, огромными адамантами, сверкающими сапфирами, а сбоку имел очень большую сферу из золота, изображавшую всю вселенную. Все прочие: князья, то есть топархи провинций, военачальники, бояре и все монахи стояли с величайшей почтительностью.

Царь встал и снова сказал: — Благослови меня, Святейший Владыка! Патриарх приблизился, снова благословил его и пожелал ему счастья, чтобы благочестивой и долгой была его жизнь.

Затем все воздали хвалу царю и, растроганные большим почетом, мы возвратились, окруженные множеством людей, в подворье, где пребывали с немалым числом знатных мужей. После того, как мы провели там дни и недели со многими царскими людьми, патриарх заявил, что желает уехать отсюда и вернуться на свой Константинопольский престол. Тогда светлейший Архонт [26], первый среди придворных царя, брат (ραίμων) [27] царицы и правитель великой Казани, царства, известного во всех уголках земли, почтительно приблизился к патриарху, поцеловал ему правую руку и передал словесное приветствие царя и благочестивой царицы.

Патриарх, пожелав ему благополучия, справился об их здоровье, на что знатный муж ответил:— Благодаря милости и помощи Божьей,— отличное!

439 Затем, поднявшись, не без страха (non sine timore) и почтительности, он передал патриарху в изысканных выражениях следующие слова, которые ему было поручено сказать великим Феодором, царем Великой Руси:

— Великий, Вселенский, Константинопольский патриарх, святейший из святых, прошу и умоляю тебя с благосклонностью принять те слова, которые царь приказал тебе передать: — Могущественнейший Феодор, великий царь Владимирский, Московский и всея Руси, просит и умоляет тебя остаться в этом Московском царстве и называться патриархом Владимирским, Московским и всея Руси, чтобы с большим основанием именоваться титулом вселенский, вследствие чего ты и другие, кто с тобой, и сородичи твои, будут иметь самые изобильные и совершенно неисчислимые богатства!

Когда патриарх услышал это, он тотчас же ответил:— У меня много признательных слов для величайшего царя Феодора и царицы Ирины за их благоволение ко мне и почет, а также за то, что они желают прославить свое царство, стремятся иметь собственного патриарха, вследствие чего оно заслужит везде, во всех странах, величайшую славу! Они не могут, однако, выполнить своего желания,— ведь меня ждут и малые, и великие, долго пробывшие без меня: все епископы, священники и монахи, сколько ни есть их в Константинополе! Впрочем, чтобы удовлетворить каким-то образом желание царя, да будет избран здесь другой патриарх, в соответствии с законами и с согласия епископов!

Знатнейший из царедворцев муж [28] выразил по этому поводу живое сожаление, что патриарх не сможет остаться. Испросив разрешения пойти во дворец и передать сказанное патриархом царю, он действительно вернулся и рассказал по порядку все, что он услышал от патриарха.

Когда царь узнал об этом, он был очень опечален и сказал: — Какое решение мы сейчас примем?! Надо предаться воле всемогущего
440 Бога и самого патриарха! Итак, собрались все епископы, величайшие архимандриты, и все высшие лица (praefecti), вследствие чего царь приказал, чтобы все епископы и высшие лица присутствовали во дворце. Все епископы, величайшие архимандриты и все высшие лица созвали в присутствии царя Собор (Synodum) во дворце, на котором единогласно решили, что ими будет наилучшим образом принято желание вселенского Константинопольского патриарха быть в продолжение всей своей жизни у них патриархом и иметь их под своей властью.

Тогда царь, епископы и все прочие участники Собора послали знатного мужа Андрея Щелкалова [29], бывшего уже в летах, одаренного и прославленного удивительным благоразумием, знанием и добродетелью, а также и его единокровного (germanum) брата Василия [30], чтобы они доставили решение Собора патриарху. Когда они пришли к величайшему патриарху, мужу, которого следовало всегда, везде без конца прославлять во всех странах, то сначала приложились к его руке, голове и коленям и получили затем благословение его десницы. После этого они передали ему решение Собора и царя в следующих выражениях:

— Святейший и августейший патриарх, мы просим тебя благосклонно выслушать нас! Царь Феодор, который властью своей управляет необъятной Русью с Востока до Запада и всем Северным краем, епископы, высшие лица, сколько их ни есть на Руси, просят и умоляют тебя согласиться быть патриархом этой державы в продолжение всей своей жизни! Вследствие чего ты наследуешь от царя отменные дары: земли, прекрасные города, малые и большие. Каждый день ты будешь полу-

чать меру зерна и тысячу «новгородок» (ἄσπρα τὰ νογράτια , aspra Nogratia) [31]. Люди, которые тебя сопровождают, также получат в изобилии, чтобы находиться в почете, собственные земли со многими имениями и всем необходимым для употребления. Сказав это, они воздали хвалу патриарху.

Он же так ответил им:— Я снова воздаю благодарения, насколько я могу, величайшему царю Феодору и святой царице Ирине за их великодушие ко мне; равно и святейшему Собору (Synodas), который вкладывает столько рвения для прославления этой державы, определяя своим решением, чтобы я занял ее патриархат. Но это никоим образом невозможно, чтобы я здесь остался и согласился принять на себя Московский патриархат. Ведь епископы, священники, все жители Константинополя, от самого малого до самого большого, только что прислали
441 ко мне сказать, чтобы я вернулся к ним. Почему я без промедления навещу царя, чтобы тотчас же я мог отправиться и вернуться к Церкви, которую рассматриваю, как мать. Необходимо, чтобы я заботился и опекал ее в ее немощи и дряхлости. Нужно также, чтобы я поддерживал ее многочисленных сыновей, которые некогда пользовались ее величайшими благами и богатствами, а теперь почти что покинули ее и не помнят в достаточной степени, что они всё получили от нее, и не думают доставить ей какое-либо утешение. Первый, следовательно, ее сын, мститель за братьев своих и их страж, я скорее желаю нести заботу во время дряхлости моей матери, чтобы заслужить ее святое благословение, чем, по достоинству, получить наследование всеми благами, и это, воистину, является ее стремлением! Впрочем, по воле той же моей матери и с согласия всех братьев моих, в соответствии с законами и порядком, я установлю патриарха всея Руси, дабы исполнилась воля царя и была бы удовлетворена просьба преславного русского Собора!

Послы, воздав хвалу патриарху, вернулись во дворец, чтобы передать это царю и всему Собору. Когда они услышали принесенную весть, все епископы и священники, от малого до великого, были охвачены большой печалью и говорили:— Какое же решение остается принять, если не подчиниться воле и обычаю всемогущего Бога и самого патриарха?!

И они снова послали двух уважаемых епископов, превосходивших других своей добродетелью, которые пришли к Константинопольскому патриарху, воздали ему высочайший почет, благоговейно прикоснулись губами к его святой руке и приветствовали от имени царя:

— Превеликий царь Русский и повелительница, царица Ирина, епископы и все собравшиеся на Собор многократно приветствуют Твое Святейшество! Будь уверен, владыка мой, что царь и все прочие, от мала до велика, были охвачены сильной скорбью из-за того, что ты не желаешь оставаться здесь и называться Вселенским (oecumenicum) Патриархом всея Руси и в то же время владеть многими богатствами, огромны-
442 ми средствами, городами, многочисленными областями, малыми и большими, и, сверх того, получать ежедневно от царя меру зерна и тысячу новгородских аспров. Также и те, кто находятся с тобой в том же положении, будут не лишены городов, замечательных почестей, богатств и прочего, необходимого для жизни. Но, так как ты не хочешь задерживаться здесь и сделаться патриархом Руси, то все, от мала до велика, царь, царица, все епископы просят и умоляют тебя, чтобы ты рукоположил величайшим патриархом Руси того, кого изберут царь и прочие; и они всячески просят тебя только, чтобы не жаль было тебе прийти в митрополичью церковь для провозглашения избранного патриарха, чья слава распространилась бы широко по всему миру.

Преславный и превеликий Константинопольский Вселенский патриарх ответил на это посланным Собором епископам: — Да свершится

воля всемогущего, всеми благословляемого Господа, чье решение всегда правильно, да свершится также желание величайшего царя всея Руси, Владимирского, Московского и всего Северного края и достопочтеннейшей повелительницы, царицы Ирины, а также епископов и Собора!

И тогда мы направились в митрополию. Все, от мала до велика, царь, епископы, бояре, величайшие архимандриты, все придворные (praefecti), встретили нас, и мы, наконец, достигли, идя в процессии, церкви, сохраняя удивительный порядок: сначала, конечно, епископы, украшенные мантиями, затем священники и диаконы, облаченные в священные одежды, и все, воздав приветствие, вошли в церковь. Патриарх сел на трон, епископы же в алтаре, где каждому были поставлены собственные сидения. Вместе с епископами сел митрополит Монемвазийский Ерофей, и равно и я, смиренный Арсений Элассонский, уроженец Эллады.

По обыкновению, мы избрали трех епископов, чтобы один из них был выбран патриархом. Каждый из епископов собственной рукой писал имена тех, кто казался ему подходящим для этого.

443 Затем мы встали и пошли отсюда к патриарху, прилепившись к нему. Когда же царь через вестников позвал нас, мы вместе с патриархом пошли отсюда и поспешили во дворец, где царь встретил нас у самого порога. Получив от патриарха тройное благословение (главы, груди и десницы — capitis, pectoris et dexterae), он взошел на высочайший трон, патриарх сел рядом и, один за другим, сели все епископы и прочие присутствующие: бояре и царедворцы. Тогда поднялся августейший патриарх вместе с Феодором, царем Великой Руси, и патриарх представил избранных царю, чтобы был выбран один из них. Царь почтительно принял избранных и обратился сначала громким голосом к всеблагому, всевеликому Богу:— Я приношу Тебе благодарение, благоговею пред Твоим именем, преблагим Провидением, мудрейшим решением за то, что Ты послал к нам,— достоин Ты еси,— величайшего Вселенского Константинопольского патриарха и вложил в него желание поставить в сем царстве нашем патриарха! Он снова также воздал благодарения патриарху, говоря ему так: — Я выражаю многие благодарения Твоему Святейшеству, владыка патриарх Константинопольский, что ты пришел в это наше царство русское и пожелал почтить своим присутствием Московию; теперь молю, чтобы провозгласил ты митрополита Иова патриархом всея Руси!

Патриарх следующими словами ответил царю и сказал так: — Да сделает Господь всемогущий, Который управляет всякою вещью, благодаря Своему бесконечному провидению так, чтобы твои стремления исполнились бы и чтобы все тебе благоприятствовало! Я не сомневаюсь, что Бог, благословенный всеми, осуществит все то, что у тебя в сердце, наилучшим образом!

После этого, воздав приветствия, мы вышли оттуда и вернулись в подворье. Иов был голосованием избран патриархом Московским в пятницу. В воскресенье же [32] снова пришли епископы вместе с большим числом знатных и прославленных царедворцев (aulici).

444 Мы все, от мала до велика, вышли отсюда и собрались в самом большом храме. Патриарх взошел на очень большой амвон (εἰς ἄμβωνα, pulpitum) [33], установленный посреди храма, против алтаря, к которому вели двенадцать богато украшенных ступеней. От его вершины до святого алтаря был натянут бархат (villosum sericum) золотого, черного, багряного, лазурного и всевозможных других цветов. Здесь были приготовлены троны (θρόνοι, sedes), на которые сели патриарх и Феодор, царь Великой Руси, затем сидения для всех епископов, расположенные в строгом порядке, по степеням. Патриарх был облачен в одеяния Большого собора [34]. Он получил митру, очень красивую и чрез-

вычайно драгоценную, которую он возложил на голову. Мы же все, вошедшие в алтарь (ἅγιον βῆμα, sanctuarium), надели святые облачения, и нам также дали митры, очень красивые и не менее дорогие, которые мы возложили на головы. Облачившись таким образом в одежды, мы уселись на скамьях (scamnis). Патриарх и царь заняли отдельные скамьи.

Между тем, были посланы два диакона, из более высокопоставленных, а именно, Леонтий, диакон Великой церкви[35] и другой диакон Великорусский, которые принесли епископам (ἀρχιερεῖς) поручение патриарха и царя, чтобы они проследовали в порядке, по двое к собственным сидениям, почему мы все и отправились в добром согласии и заняли каждый надлежащим образом собственное место. После этого поставили у врат алтаря великолепное двойное сидение (διπλοῦν προκλίτον, biceps pulvinar, bisellium)[36]. Там находились вооруженные стражи[37], бдительно охраняющие это место, пока не провели туда преславного мужа, избранного единодушно, по имени Иова, замечательного святостью души, величайшего из епископов и Московского митрополита. Итак, он явился, сел на двойной трон и почтил оттуда всех. Ему принесли затем большую книгу (μεγα βιβλίον, ingens liber) для того, чтобы он в присутствии всех произнес символ веры (τὸ σύμβολον τὸ Θεῖον, divinum symbolum), и в присутствии патриарха и всех епископов он зачитал символ громким голосом. Патриарх же, царь и епископы между тем сидели.

445

Тогда великий протопоп и главнейший архидиакон Большого собора подвели его к патриарху, который призвал на него в долгом молении милость Святого Духа с тем, чтобы он стал потом патриархом Великой Руси. По обычаю, он дал ему лобызание, что было сделано и каждым епископом. После этого, пока совершался малый вход (εἴσοδος ἡ πρώτη, minor ingressus), он сидел возле патриарха. Когда же это было закончено, все епископы, священники и бояре выразили ему свое благоговение.

Затем все мы вошли в алтарь и начали петь там тропари и кондаки. В это же время была поставлена скамья у стола и были провозглашены восхваления великому патриарху, величайшему царю Владимирскому, Московскому и всего Северного края. Завершив это, певцы (οἱ ψάλται, psaltae), а именно великий доместик Пасхалий из Константинополя[38] (δομέστικος, domesticus), и с ним другие певчие патриарха, громким голосом запели Трисвятое.

Когда Трисвятая песнь была закончена, патриарх благословил все собрание. Избранный Иов стал по правую руку от патриарха, который громким голосом провозгласил избранного Иова августейшим митрополитом в следующих словах:

Божественная благодать всевозвышающая (πάντοτε προβῖβασον) да возвеличит тебя в Патриархи Владимиро-Московские и всея Руси и всех гиперборейских[39] земель и всего Северного края!

Все же архиереи и священники возносили благодарение и все вместе пели громко «Господи, помилуй» (Κύριε ἐλέησον, Kyrie eleison). Подобно этому и антифон «Достоин» (τὸ ἄξιος, τὸ dignus)[40] (*пели*) все от малого до великого архиереи и священники и игумены.

И после того, как совершилось это священнодействие, каждый из нас, все архиереи и священники, два патриарха и также игумены и архимандриты, приняли участие в служении Божественной литургии. Все тайно читали священные молитвы, а Патриарх громко произносил священные возгласы. После совершения Божественной литургии и причащения Святых Тайн мы все разоблачились в алтаре, а патриархи направились к великому амвону и там сняли священные одежды с превосходнейшими украшениями жемчугом, самоцветами и адамантами и, надев мантии, сели на троны. Тогда и мы приблизились к ним.

446

А царь многими дарами одарил русского патриарха. Он поднялся, и, вместе с ним, встали оба патриарха, епископы, священники и архимандриты. И он приказал новому патриарху снять с себя мантию, затем сам, собственной рукой, надел на него замечательнейшую панагию (παναγία, ἐγκόλπιον, encolpion, encolpium) [41], висящую на золотой цепи, и снова собственными руками щедро одарил его великолепнейшей и многоценной мантией из венецианского бархата [42], украшенной сверху до низу драгоценными камнями и многочисленными адамантами. Он дал потом белые, переплетенные красными, нити отборных самоцветов и многочисленных жемчужин [43]. Равным образом, подарил он белую камилавку (καλιμαύχι λευκόν) [44], украшенную отборными самоцветами и жемчугом, на вершине которой водружен был крест Христа Жизнодавца. Она была унизана карбункулами, круглыми жемчужинами, топазами, геммами и многочисленными адамантами, а посреди ее, у вершины, были начертаны следующие слова: «Дар царя патриарху Иову». Сверх того, превосходнейший, многоценный золотой посох, очень красивый, украшенный драгоценными камнями, множеством жемчуга и разделенный четырьмя узлами. После этого, он держал к нему такую речь:

— Святейший владыка, достопочтенный патриарх, отец отцов, первосвятитель (Primas) всея Руси, патриарх, говорю я, царь Великой Руси, Владимирский, Московский, Северных земель, Астраханский, Казанский, Великоновгородский и Великорязанский, а также всей Сибири! Мое Величество объявляет и возглашает о признании твоего первенства
447 над другими епископами и права ношения в будущем отличного саккоса (saccum) [45], митры и омофора (magnam cappam). Ты будешь признан патриархом всеми державами, королевствами и княжествами, а также будешь братом Константинопольскому и другим патриархам!

Он получил в это же время благословение от Московского и Владимирского патриарха, и сразу же хор благозвучно (canora voce) восславил царя, великого патриарха Константинопольского и младшего, Московского патриарха.

Мы вышли затем оттуда и поднялись во дворец, весь выложенный золотом, и все: царь, епископы, оба патриарха, высшие лица, бояре и архимандриты сели за стол.

Первым, при этом, сел царь, затем вселенский Константинопольский патриарх, третьим — новоизбранный патриарх Владимирский, Московский и всея Руси, затем все епископы, каждый в зависимости от своего сана, все находившиеся здесь высшие лица и бояре, прославленные военачальники. С нами сели также бояре, прибывшие в качестве послов из Грузии (Nobiles Iberiae), чтобы выразить царю московитов должные знаки уважения, уплатить дань и засвидетельствовать, что они, его подданные, обещают ему, царю и законному владыке, быть в вечном послушании.

Итак, когда все упомянутые мужи: царь, епископы и бояре сели, то пропели стих (из Писания), и Константинопольский патриарх благословил десницею (трапезу). Каким же образом, последовательно и точно, рассказать мне об этом изумительном деле, сколько было там знаменитых мужей, какое множество богатств, какое изобилие золота?! Мы увидели серебряные кадки (cades), обитые золотыми венками, фиалы и другие чаши, наполненные замечательнейшей, беспримесной мальвазией (Monembasiensi mero), нам подавали отличное Римское вино и Критское, признанное повсюду, во всех странах, самым изысканным, и изготовленное из апианских гроздьев (ex apianis uvis). Мы видели также в большом количестве золотые амфоры, размеры которых превосходили всякое воображение. Они были одна
448 больше другой, а одну из них не могли принести даже двенадцать человек вместе. Одни изображали льва, другие — волка или медведя,

некоторые — быков, лошадей, зайцев и оленей. Мы видели потом также единорога, с огромным рогом, и все виды четвероногих, а также петухов, павлинов, украшенных золотыми перьями, журавлей, аистов, уток, гусей и, более крупных, пеликанов, затем множество страусов, малых и больших, фазанов, голубей, куропаток, горлиц, и все это, расположенное на столе в удобном порядке и красиво, было отлито из золота или из серебра. Здесь же находилось изображение охотника, прилаживающего силки, столь искусно напечатленное, что казалось, что он так и жаждет добычи. Впрочем, такое множество было этого рода амфор и кубков, что я не в состоянии даже их перечислить. Стол был перегружен таким количеством золота, что никакой ум, воистину, не в силах представить бесконечного числа великолепных, малых и больших, сосудов, сделанных из чистейшего золота. После того, как мы поднялись из-за стола, патриарх, царь и прочие, главный вестиарий [46] царя Московского и всея Руси, Астраханского, Казанского, Новгородского, Северных земель и обширнейшей Сибири остановился посреди палаты со многими людьми, сопровождающими его и несущими прекраснейшие дары. И он сказал великому Вселенскому Константинопольскому патриарху так:

— Величайший, святейший из святых, Вселенский Константинопольский патриарх! Преславный Феодор, великий царь Владимирский, Московский и всего Северного края, щедро предоставляет тебе эти многочисленные дары, чтобы ты воссылал об его благополучии угодные Господу молитвы, просил бы верной его защиты и поддержки. Он жалует тебе огромную позолоченную чашу, сделанную с замечательным искусством, с прекраснейшей кровлей [47], а также одеяние из венецианского бархата,— из рытого бархата [48],— и третье, выделанное по дамасской моде, прекраснейшие украшения (χλαδία), шкурки понтийские из Сибири [49] и множество «новгородок», несущих царское изображение [50], чтобы ты возносил за него и за благополучие его державы молитвы к Господу, дабы правил он долгое время и обладал крепким здоровьем.

449 Тогда святейший патриарх, воздев руки, пожелал царю благополучия и, благословляя его, сказал: Да будет с ним Бог, преблагой и величайший, вместе со святыми архангелами, апостолами, епископами, мучениками и прочими, внесенными в список блаженных, и пусть они постоянно ему всё более и более споспешествуют! Пусть они всегда благосклонно прислушиваются, когда их призывают! Пусть он живет долгие годы, и слава его всегда растет, и пусть расширяются пределы державы, которою он правит! Он изрекал еще много прекрасных, полных святости и мудрости, речей, в продолжение целого часа.

Затем, воздав приветствие, он снова сел за стол. Вестиарий же обратился, во вторую очередь, к августейшему митрополиту, мудрейшему Ерофею, и величайшему епископу: — Послушай, митрополит Монемвазийский, о том, какие дары дал тебе Феодор, великий царь Московский, Владимирский, Новгородский и всея Руси, чтобы ты еще шире препоручал Господу своими молитвами защиту и поддержку им царя и был бы доволен своим жребием в продолжение всей своей жизни. Смотри, он передает тебе замечательнейший, красивый, серебряный, позолоченный кубок, с прекрасной кровлей, вместе с одеянием из венецианского бархата, другим,— сделанным по дамасской моде, и третьим,— из рытого бархата, а также «новгородки», имеющие его собственное изображение. На это митрополит, вознеся достойные руки, от души пожелал царю благополучия и сказал много другого, выразив благоговение перед царем в неменьшей степени, чем это сделал уже патриарх.

А в третий раз вестиарий повернулся к Арсению, самому незначительному из епископов Элассона, отверженнейшему из грешников, сказав следующие слова: — Смиреннейший епископ Элассонский, из
450 местности прославленной и знаменитой в Элладе, являющейся украшением всех мудрецов и светочем ораторов и находящейся у подножья западного, а не азиатского Олимпа[51], Феодор, царь и великий государь Владимирский, Московский и всея Руси жалует тебя многочисленными дарами и благодеяниями, чтобы ты молился за его благополучие! Он передает тебе серебряный, обведенный золотом, прекрасный кубок, с красивой кровлей, превосходное одеяние из венецианского бархата, выделанного по дамасской моде, другое, из рытого бархата, шкурки понтийские из Сибири и новгородские монеты с царским изображением.

Тогда, воздев смиренные руки, я от души пожелал царю благополучия, чтобы пользовался он крепким здоровьем, а жизнь его продлилась до правнуков, чтобы правил он в своей державе многими народами. Я высказал ему также много другого, как сделал и патриарх, а именно, чтобы Господь, благословенный всеми, наполнил его радостью и дал ему сына, который занял бы, много лет спустя, царский трон.

После этого я почтил царя и сказал ему: — Будь вечно, царь, здоров и невредим! — Затем пошел и снова сел на свое место, другие же, пришедшие с патриархом, встали. После того, как все были засыпаны подарками, царь собственной рукой поднес каждому чашу, и когда все епископы, священники и бояре выпили вино, поднесенное его рукой, мы поднялись и воздали величайшие благодарения за все благодеяния, которые, с самой щедрой обходительностью, были нам предоставлены. Царь, держа скипетр, встал из-за стола вместе с нами и отпустил нас с честью. И мы отправились отсюда со множеством факелов и светильников и пришли в свое подворье, сопровождаемые презнатными людьми.

На следующий день, на заре, то есть в понедельник (secunda nempe feria), царем был послан вестиарий со всеми упомянутыми дарами, которые были определены вечером предшествующего дня, когда в воскресенье 26 января 7097 года от сотворения мира, а от Рождества Христова 1589 года, был утвержден новый патриарх. Он раздал их все, каждому в соответствии с его саном, сначала, конечно, патриарху, от которого, в свою очередь, получил подарок. Было принесено множество даров не меньшей ценности: четыре человека несли трон (pulpitum), покрытый червленым сукном, три — парчу (villosa serica auro contexta), опять четыре — несли черный бархат,— это
451 сверх того, что было передано вечером царем и что мы перечислили. Когда все это было принесено, каждому было выдано в соответствии с его положением, как это было записано.

После того, как он роздал каждому дары, он обнял с благоговением великого патриарха и, в свою очередь, получил благословение для себя и других, которые были с ним, после чего вернулся во дворец, чтобы передать царю пожелания патриарха.

В следующий вторник (feria tertia), также на рассвете, три епископа пришли к великому патриарху от имени младшего патриарха[52] и, после приветствия, обратились к нему со следующими словами:

— Святейший владыка Константинопольский, Московский патриарх просит и умоляет тебя, чтобы пожелал ты посетить его дворец (curiam), вкусить там вместе хлеба и дать свое благословение!

Патриарх тотчас же согласился и сказал: — Надо снизойти к желанию брата моего, патриарха Иова! — Вследствие чего, все мы поднялись и пошли, вместе с патриархом, епископами и другими людьми из свиты царя и Московского патриарха Иова. Когда мы уже при-

ближались, он послал навстречу всех епископов и священников с факелами и множеством кадильниц. Они прославляли великого вселенского Константинопольского патриарха, первого из всех других, пока мы поднимались с патриархом по лестнице младшего патриарха. Навстречу нам вышел новый патриарх Владимирский, Московский и всея Руси, и патриархи взаимно друг друга благословили. После этого мы вошли в обширнейшую обитель, где присели ненадолго, и оба патриарха обменялись разнообразными речами, весьма полезными и исполненными большой мудрости. Пока мы сидели, пришел боярин и, став между патриархами Константинопольским и Московским, сказал от имени царя следующее:

452 — Святейшие и августейшие (divini) патриархи и прочие епископы и митрополиты! Православный Феодор, превеликий царь Владимирский, Московский и всея Руси, приказывает, чтобы все вы пришли в царский дворец для беседы с вами о некоторых делах. Он ждет вас с нетерпением.— Мы встали и в один голос воскликнули: — Да будет воля царская исполнена прежде всего! И быстрым шагом все поспешили в обширнейший и великолепнейший дворец. Царь тотчас же поднялся, оставил свой трон, чтобы встретить патриарха, и сказал ему: — Ты вовремя пришел, владыка мой, превеликий патриарх, вместе со своим братом, только что избранным Иовом, и другими епископами! Так пусть же Господь внемлет вашим молитвам! Теперь я прошу и умоляю тебя пожелать мне благополучия и дать благословение, которое никогда бы не покидало меня! Патриарх, воздев руки, пожелал счастья и благословил преславного Феодора, величайшего царя Московского, всего Северного края и Великой Руси. После этого он обратился к царю с такими словами: — Да хранит тебя постоянно невредимым Господь, благословенный всеми, Отец, Сын и Дух Святой,— равная в достоинстве и нерушимая Пресвятая Троица (aequalis dignitate non confusa Trinitas sanctissima),— чтобы пользовался ты крепким здоровьем и далеко раздвинул пределы своей державы.

После этого царь сел, за ним патриарх Константинопольский, затем Московский и, наконец, другие епископы, архимандриты и бояре.

Вслед за этим появился посол царицы, который в присутствии всех громким голосом сказал вселенскому патриарху, первому из всех других, следующее:

— Величайший Вселенский Константинопольский патриарх всего Востока и Запада, Ирина, в равной степени царица Востока и Запа-
453 да, Владимирская, Московская и всея Руси, Астраханская, Казанская, Великоновгородская, Северных земель и Сибири просит и умоляет тебя, чтобы ты пришел к ней с епископами и благословил ее! Сказав это, он выразил должное почтение и с непокрытой головой остановился посреди палаты, чтобы получить ответ патриарха. Великий патриарх тотчас же встал, и вместе с ним встали Феодор, царь Великой Руси, Московский патриарх, другие епископы, архимандриты и бояре. И величайший патриарх произнес такое слово: — Мы с радостной душой подчиняемся приказам царицы! — И мы все отправились отсюда с патриархом и царем.

И первым, конечно, шел царь, затем патриархи и другие епископы, в соответствии с их саном, потом архимандриты, бояре и блестящая свита, состоящая из знати. После того, как мы достигли другого дворца, все остановились там, от мала до велика.

Там находилось много женщин, служанок царицы Владимирской, Московской и всея Руси. Все они были одеты с ног до головы в белые одежды, белизною подобные снегу или хлопчатой бумаге. Они могли поспорить даже с лучами самого солнца, несмотря на то, что на них не было никакого наряда, ни парчевого, ни червленого. Мы так-

же пришли в изумление, видя там великолепно сделанные изваяния, выложенные блестящими самоцветами и поставленные на драгоценные подножия. И тогда вторично открылась та золоченая дверь, и превеликому царю сказали оттуда:

— Ирина, царица Востока и Запада, Владимирская, Московская и всея Руси, просит, чтобы всем вам было угодно пройти во внутренний дворец, где она находится и может иметь с вами встречу. Итак, сначала прошел царь, потом патриархи, мы, затем епископы и самый высший и знатнейший боярин, легат (посол, представитель) царя и брат (γαίρων) царицы, за которым была закрыта великолепная дверь, чтобы не было доступа туда никому другому. И там мы увидели прекраснейшую, благочестивейшую и святую царицу Ирину. Когда она нас заметила, то немедленно встала, покинув царский трон. Патриарх тогда начал говорить ей так: — Здравствуй, владычица Ирина, благочестивейшая, величайшая, нанугоднейшая Господу! Приветствую тебя, первую из всех прочих цариц, владычицу владычиц, великую славу Русских и Северных земель, оплот нашей православной веры! И, простирая правую руку и пожелав благополучия, он благословил царицу.

Новоизбранный патриарх Руси во вторую очередь пожелал той же царице счастья, и другие епископы, каждый в соответствии со своим саном, воздали ей почет. И каждый из них много говорил в ее честь, обращаясь к избраннейшей царице, по большей части, с такими словами: — Привет тебе, владычица Ирина, благочестивейшая и премного угодная Богу царица! Да соизволит Господь, благословенный всеми и заключающий всё в сердце своем, дать тебе доброе здравие, изобильную радость во всем и выполнит все твои желания и, прежде других, даст тебе наследника царства!

Тогда царица Ирина, превосходнейшая, превыше всех похвал и возлюбленная Господом, повернувшись к вселенскому Константинопольскому патриарху, заговорила с ним из собственных уст громким голосом, и мы не могли не надивиться приятности, блеску и благородству ее речи. Она воздала благодарение патриарху, в обдуманных и лестных словах восхвалила его, начав вести свою хорошо построенную речь.

— Я очень благодарна тебе, величайший владыка, вселенский Константинопольский патриарх, святейший и первый среди прочих патриархов, за то, что ты пришел сюда из такого далёка вместе с этими сыновьями твоего преосвященства и позволил нам наслаждаться созерцанием твоего святого и почитаемого всюду, во всех землях, лица! Мы бесконечно обязаны тебе за то, что ты с большими трудностями прибыл посетить это наше царство, вследствие чего мы получили от твоего преосвященства, святейший Вселенский патриарх, великую милость! Почему честь и слава да будут вознесены преблагому и величайшему Создателю всего, прежде всех святых достойному прославления, а также Владычице, святой Богоматери и сонму архангелов и всех святых! Их благодеяние дало нам, в дни нашей жизни, в безграничной почти душевной радости, узреть тебя. Решительно ничего, более почетного и достойного большего восхваления не могло коснуться нас, вследствие чего была принесена величайшая честь этой Церкви, которая была поднята от уровня митрополии до патриаршей степени, и слава всего царства дивно возросла, хотя оно уже превосходило славу прочих. Наши первые преблагочестивые цари самым горячим образом желали этого, однако никто не увидел его осуществления и не было позволено заслужить приобретения этой святой чести. Всемогущий Бог провел тебя к этой цели только через ряд трудностей и тягостей, чтобы ты достиг еще превыше прочих славы, чести и милости! — На этом она закончила, воздав каждому должную дань уважения. Царь между тем стоял по правую сторону от преблагоче-

стивой Ирины, царицы Владимирской, Московской и всея Руси, а с левой стороны от нее находился с непокрытой головой и исполненный почтительности, в смиренной и полной высокого уважения позе, знатнейший муж, высший из бояр, брат царицы Ирины и первый легат Великой Руси, облеченный властью над областью, расположенной у реки Казани, впадающей затем в великую Волгу.

Опять там же были видны жены князей (ducum), все одетые с головы до ног в белую одежду, стоявшие правильными рядами. Руки у них были сложены крест на крест, как этого требует обычай. Они стояли все прекрасные лицом, полные страха и почтительности.

Итак, царица Ирина приказала приблизиться первой из них, несшей в руках золотое блюдо, покрытое пеленой и перегруженное жемчугом и золотом до такой степени, что, конечно же, можно было здесь насчитать почти до шести тысяч жемчужин, а также прекрасными, оправленными в золото, агатами. И собственной рукой она передала его патриарху, который собственными руками принял дивный дар, благословил ее и пожелал ей благополучия и долгой жизни с постоянной защитой преблагого и превеликого Господа.

Все было, воистину, удивительно, и отраден для взора был наряд
456 этой царицы. Никакой человеческий ум не в силах представить, каким количеством драгоценных украшений была обрамлена ее голова. На ней была замечательная, удивительная корона, искусно сделанная из драгоценнейших камней и множества жемчуга. Она была разделена на двенадцать зубцов, как бы предназначенных напоминать о двенадцати апостолах, всюду, во всех землях, проповедующих Христа, чтобы все обратились к его вере, и испещрена карбункулами, адамантами, топазами, большими и круглыми жемчужинами, а в окружности имела замечательные аметисты и сапфиры. Они свисали с ее как бы наклонного круга по три справа, и по три слева, и стоимости их никто не смог бы верно определить, ибо все они были покрыты множеством драгоценных камней. Какое-то сладостное оцепенение охватило всех, когда наши глаза ослепили разнообразные украшения, бесчисленные смарагды[53], все бледноватого цвета, такие огромные, круглые, излучающие свое собственное сияние, что было почти невозможно установить вес и стоимость хотя бы одного из них!

На ней было длинное, ниспадающее к ногам одеяние, сделанное из бархата с удивительным искусством, и множество прекрасных покрывал (χλαδία), дивно унизанных драгоценнейшим жемчугом, а посреди — драгоценными каменьями, топазами, геммами и карбункулами червленого прямо цвета. А на одеяние ее была наброшена накидка (λόγηρα), имевшая, на первый взгляд, очень простой вид и казавшаяся безыскусственной, но бывшая, в действительности, бесценной как по исключительному и превосходному мастерству, разнообразию выделки и тончайшей работе, которую никто не мог бы описать, так и по множеству покрывавших ее еще более горящих карбункулов, круглых жемчужин, сапфиров, гемм, самоцветов и адамантов. Кто же, хотя бы он имел десять голов и столько же языков, был бы в состоянии рассказать об ее широких рукавах (manicas), как они были сделаны, о дивном искусстве, с каким были они обрамлены круглым жемчугом и другими драгоценными камнями?! Есть ли человек, который мог бы оценить, по достоинству, ее прекраснейшую диадему из бледноватых смарагдов, огромных, круглых и излучающих свое собственное сияние?! Все это мы видели нашими глазами, и все это лишь малая часть, примерно одна десятая часть, царской со-
457 кровищницы! Если бы мы пожелали рассказать о палате самого дворца, то я уверен, что под всем небом нельзя было бы найти никакой другой, более великолепной. Ее куполообразный потолок (sphaerica) был замечательным искусством и целиком выполнен из чистейшего

золота, покрыт образами и сообщал ей удивительный резонанс. Особенно многим выделялся ковер (χλαδία), на котором были изображены леса, гроздья винограда черного и красного [54], а также всевозможные птицы. Посреди был изображен лев, хватающий зубами змею, а со змеи свисало множество прекрасных канделябров, окаймленных драгоценными камнями и искусно сплетенными корзинками с рассыпанным жемчугом.

Я не в состоянии точно описать внутренность дворца, так как меня устрашает обилие материала, а я не хотел бы, никоим образом, ошибиться в этом. Горячее желание побуждает меня писать, хотя ум мой не может проследить подробности. Я бы добавил также, конечно, что кругом были видны бесчисленные мозаичные изображения, представляющие различные деяния, несущую в руках Искупителя Богородицу Деву, Владычицу мира, а также ангелов и иерархов, мучеников и святых. И все эти прекраснейшие образа были окаймлены драгоценными каменьями, адамантами и множеством жемчуга. Некоторые, равным образом, были обрамлены прекраснейшими венцами и одеты замечательными покровами и вообще красивым убранством. Но я лучше закончу говорить, так как не в состоянии ни продолжить рассказ о жемчуге, карбункулах, сапфирах, топазах и еще более сверкающих геммах, ни описать вразумительно их бесчисленного множества.

Тогда царь Владимирский, Московский и всея Руси снова попросил дать благословение всем тем знатным женщинам. Когда все они подходили к великому патриарху, то целовали его руку с величайшим благоговением. Каждая поднесла ему по прекраснейшей ширинке [55]. Потом, вторично поцеловав святую руку, они вернулись на свое место в превосходном и сообразном порядке, а также с благочестивым трепетом. Между тем, знатный и привыкший к почестям муж, выдающийся по возрасту, благоразумию и учености, вышел по мановению царицы на середину и, повернувшись к патриарху, сказал ему так:
— Превеликий, святейший вселенский Константинопольский патриарх,
458 Ирина, царица Востока и Запада, Владимирская, Московская и всея Руси, Астраханская, Казанская, Новгородская, Северных земель, великой Сибири и обширнейшей Иберии [56], желая, чтобы ты получил, после величайших знаков уважения, еще больше даров и благодеяний, дабы возносил ты к Господу моления за здравие ее и царя, жалует тебе серебряный позолоченный кубок (calicem), замечательной красоты и с художественно сделанной кровлей (arte coopertum), а также одеяние из венецианского бархата, другое — из рытого бархата и третье,— сделанное по дамасской моде, затем покрывала и понтийские шкурки из Сибири. Она передает тебе также много чеканных серебряных монет с изображением царя. Ты же молись за нее и за царя, чтобы они имели долгую жизнь и обладали крепким телесным здоровьем и чтобы Бог, тронутый твоими молитвами, послал им сыновей и дочерей!

Патриарх, вознеся правую руку, пожелал царице и вместе царю благополучия и благословил их.— Да соизволит,— сказал он,— преблагой и превеликий Господь непрестанно помогать тебе, а также архангелы, пророки, апостолы, епископы, мученики и все святые! Всемогущий Бог,— продолжал он,— Который разделил Эритрейское [57] море и перевел всех израильтян, евреев и иудеев, от мала до велика, по суше через волны, который исторг источник воды с вершины скалы, чтобы они утолили жгучую жажду, и отвел их затем в Землю обетованную, который послал архангела Гавриила возвестить о таинстве воплощения Пресвятой Непорочной Деве, исполненной Божественной благодати, которую справедливо ты назвал бы сосудом, содержащим манну, святой горой, неопалимой купиной, где обитал Христос, когда он пришел в мир

и освободил от общего рабства сыновей Адамовых и всех праведных, он сам да не будет только угнетать нас страданиями и несчастиями, а даст тебе забеременеть и ниспошлет величайшее изобилие милостей! После этого превеликий патриарх и, вместе с ним, другой новый патри-
459 арх Московский и всея Руси, благословил Ирину, царицу Русскую. Достопочтенный старец снова возвысил голос и сказал мудрому митрополиту Ерофею:— Превеликий епископ из славного города Монемвазии в Пелопоннесе, Ирина, царица Востока и Запада, Владимирская, Московская и всея Руси, жалует тебя многочисленными дарами, чтобы ты, с Божьей помощью, не переставал молиться о получении поддержки от Господа! Она передает тебе большой золоченый кубок с выполненной с дивным искусством красивой кровлей, а также одеяние из венецианского бархата, другое — из рытого бархата, и третье,— сделанное по дамасской моде, а также красивые покровы и понтийские шкурки из Сибири. И сверх того дарит множество больших чеканных серебряных «новгородок» с изображением царя, чтобы ты молился о долгой жизни для нее и царя и о добром здравии, а также чтобы твоими молитвами ты испросил у Бога для них сыновей и дочерей! Митрополит, устремив к нему взоры, пожелал царице и превеликому царю благополучия и воздал затем пресвятой и благочестивейшей царице Ирине высшую дань уважения.

В третий раз достопочтенный старец обратился с речью ко мне, самому незначительному из всех епископов.— Смиреннейший,— сказал он,— епископ Элассонский, из прославленной области, находящейся вблизи Эллады, славы мудрецов и украшения ораторов, у подножья именно западного, а не азиатского Олимпа! Ирина, царица Востока и Запада, Владимирская, Московская и всея Руси, жалует тебя многочисленными благодеяниями и дарами, чтобы ты настойчиво просил своими молитвами Бога о здравии ее и царя. Она жалует тебе большой серебряный позолоченный кубок с подобающей красивой кровлей, вместе с прекрасным одеянием из венецианского бархата, другим — из рытого бархата, и третьим,— сделанным по дамасской моде, а также покрывала и красивые понтийские шкурки из Сибири. Сверх того, много чеканных новгородских монет из чистейшего серебра с царским изображением, чтобы ты просил своими молитвами у Господа дать ей и царю долгую жизнь и доброе здоровье и, снисходя к твоим молениям,— сыно-
460 вей и дочерей!

Тогда, вознеся к небу взоры, я пожелал счастья царице и превеликому царю, чтобы они наслаждались долгой жизнью и наилучшим здоровьем.— Господь,— сказал я,— преблагой и величайший, да будет всюду с ними.— И много другого высказал я от души, что, дай бы Бог, благополучно удалось! После того я воздал должную дань благоговения, преклонив голову до самого пола, который был великолепно покрыт бархатными, шитыми шелком и золотом, персидскими коврами, на которых фригийскими мастерами были изображены множество зверей: львы, олени, волки, лани, а также охотники, которые преследовали зверей и были вооружены луками, стрелами и длинными копьями. Были видны также многие птицы, малые и большие: журавли, аисты, гуси, утки, фазаны, горлицы и другие, очень маленькие птицы, весьма ценимые за приятное пение. Здесь был и охотник, прилаживавший силки и горящий пылким желанием поймать их. Я ушел затем отсюда и сел вместе с другими епископами. После этого, преславная и преугодная Богу царица, в самой смиренной позе, вновь, в присутствии всех, изронила из сердца печальные слова, обернувшись сначала, конечно, к патриарху, а затем к отдельным епископам.— Святой владыка мой,— сказала она,— превеликий патриарх, отец отцов, и другие господа мои, славнейшие из епископов, угодные Всевышнему, служители и слуги преблагого и величайшего Господа, которые многое можете испросить у Бога, Святой Девы и святых, все вы, почитатели Господа, заслужившие

славу, почет и венец, вы, сильные благодатью, тесно общающиеся с ними, молю и заклинаю вас с превеликим душевным благоговением и с глубочайшим сердечным стенанием, от имени царя и от себя, царицы, ничтожнейшей из ваших дочерей, молите Господа со всем усердием, чтобы Он, приняв благосклонно ваши молитвы, дал бы нам, как детям вашим, сына и наследника этого царства Владимирского, Московского и всея Руси! — Мы были подавлены и взволнованы глубочайшей скорбью и печалью, как царь, так и я и другие мои земляки, а также бояре,
461 высшие царедворцы, князья и воеводы всего царства. Все мы, тронутые этими мольбами до слез, заплакали от скорби и, как бы в один голос, сказали так: — Господь преблагой, Матерь Божья, все святые вместе с Предтечей да узрят слезы твои и общее наше за тебя слезное моление, и да сделает Господь, Творец всего, чтобы просьбы твои, как ты говорила, исполнились! Всевышний Господь, видящий все очами своими, слава Тебе и благодарения во все века за то, что Ты преисполнил, милосердно, богатствами царство это, даруй же сверх того то, что важнее всего,— сына, наследника державы!

После всего этого все мы вышли из дворца: патриарх, царь и епископы, и сам превеликий государь проводил нас за его порог и там отпустил нас. Вследствие чего, воздав должную дань благоговения, мы вернулись в патриаршие палаты, где сели за стол, который приготовил нам новый патриарх. Превеликий патриарх благословил трапезу и все, от мала до велика, епископы, бояре и архимандриты насытились ею.

Тогда синкеллы (ἄρχοντες, asseclae)[58] Иова, новоизбранного патриарха Московского, вынесли на середину великолепные дары для передачи превеликому патриарху, и главный из них, в то время как дары преподносились, громким голосом обратился к корифею[59] из патриархов:

— Превеликий, вселенский, святейший Константинопольский патриарх, Иов, святой патриарх Владимирский и Московский, брат во Духе Святом и соратник, жалует тебе эти дары, веруя, что ты охотно примешь их, а именно,— превосходную панагию (encolpium), украшенную жемчугом, а также четырьмя карбункулами и яшмой посредине, имею-
462 щей изображение Христа, Бога славы, Господа преблагого и превеликого, Судьи всего мира, вместе с образом Девы Марии, Владычицы и Утешительницы всего мира, несущей в руках преблагого Христа, Творца всего и Бога славы, окруженным карбункулами, множеством жемчуга и блистающим золотом. Кроме того, он дает серебряный позолоченный кубок с кровлей исключительной красоты, одеяние из бархата и другое, венецианское, сделанное по дамасской моде, прекрасный пояс (ζώνια μεταξωτά), черные понтийские шкурки[60] и, более длинные, меха из Сибири, чтобы в продолжение всей твоей жизни ты воссылал к Господу за него молитвы, как и он сам, взаимно, никогда не перестанет молиться за тебя. Патриарх, вознеся десницу, благословил его и пожелал самого доброго здоровья.

Потом, благородный муж, повернувшись к старцу, митрополиту Ерофею, сказал: — Смиренный епископ из славного города Монемвазии в Пелопоннесе, пресвятой патриарх Владимирский, Московский и всея Руси, Иов, жалует тебе образ Владычицы и Утешительницы всего мира, Марии, достойнейшей бесконечного восхваления, несущей в руках Бога славы, Господа преблагого и величайшего, Творца всего, вместе с серебряной позолоченной чашей с замечательной художественной кровлей, а также прекрасное одеяние, сделанное по дамасской моде, и бархатное одеяние, превосходные понтийские шкурки из Сибири, чтобы, сколько ни продлилась эта смертная жизнь, ты вечно вспоминал о нем в молитвах своих, как и он сам обещает делать то же о тебе. Митрополит, наклонив голову, сказал: — Да поможет тебе Господь, преблагой и величайший!

А в третий раз благородный муж обратился ко мне, самому незначительному из других епископов:— Смиреннейший епископ Элассона из прославленной и часто посещаемой области, лежащей вблизи Эллады, которая, воистину, может быть названа славою мудрецов и украшением ораторов,— сказал он,— Иов, Святейший патриарх Владимирский, Московский и всея Руси, жалует тебе образ Владычицы и Утешительницы всего мира, Непорочной Марии, держащей в руках Бога славы, Христа преблагого и величайшего, Творца всего, обрамленный блистающим золотом и серебром и увенчанный позолоченною короною, затем также
463 овальную позолоченную чашу, сделанную с особым искусством, потом одеяние по дамасской моде и другое,— из рытого бархата, прекрасные понтийские шкурки из Сибири, чтобы в продолжение всей своей жизни ты помогал ему своими молитвами, как и он сам будет прилежно возносить за твое благополучие свои молитвы к Богу.— Тогда, склонившись почти до земли, я сказал: — Господь преблагой и величайший пусть помогает ему непрестанно! — После этого, взяв собственными руками кубок, он дал вино патриарху, сопроводив это пожеланиями, и затем собственной рукой поднес вино каждому из епископов. Архимандриты, бояре, все знатные лица, от мала до велика, выпили из того же кубка и, после того как остатки еды были собраны, трапезе был положен конец. Итак, все мы встали, вознесли благодарения благословенному всеми Господу и, наконец, пожелав благополучия царю Феодору, а равно и царице, ушли. Патриарх Иов, напоследок, пожелал нам здоровья и отпустил с честью вместе со многими епископами, священниками, боярами, архимандритами и знатными мужами. И каждый вернулся в свой дом.

На другой день, в третьем часу, пришел вестиарий, принесший список (literas), и, вместе с ним, много людей, несших в руках дары царицы. И, когда патриарх, после приветствия, простер правую руку и благословил его, он передал сначала патриарху дары царицы Владимирской, Московской и всея Руси, а затем и каждому в соответствии с его положением. После этого, вторично получив благословение от патриарха и благодарность от нас, он вернулся во дворец к Ирине, царице Востока и Запада, Владимирской, Московской и всея Руси. Почти в то же время явились другие люди, несшие прекрасные дары патриарха Иова, и главный из них держал в руках грамоту, чтобы раздать
464 всем, каждому в соответствии с его положением. Патриарх, после приветствия, дал ему благословение и тот роздал подарки Иова, патриарха Московского и Владимирского, сначала патриарху, затем другим, в соответствии с их саном. Наконец, получив благословение и благодарность от всех, он вернулся к пресвятому и превеликому патриарху Московскому, Владимирскому и всея Руси.

Между тем, от царя снова были посланы яства, и все мы до вечера наслаждались ими. В воскресенье, на сырной неделе (Dominica typophagi), когда свечерело, явился презнатный муж, легат царя и брат царицы Ирины, по имени Борис (Μπαρούσης), князь Казанский (Princeps Chasani) и с ним два, одинаково знатных, благопристойных и приятных, двоюродных братьев по матери (consobrini). Патриарх, благословив их, обратился к Борису и сказал: — Настает время возвращаться мне в Константинополь! — Презнатный муж ответил, что он немедленно известит царя, чтобы желание патриарха было исполнено и он мог бы отправиться в путь в полной безопасности. Итак, снова получив благословение, он вернулся во дворец и возвестил царю слова патриарха, почему царь послал тотчас же боярина Андрея[61], который так сказал превеликому патриарху: — Превеликий Константинопольский патриарх, царь и царица умоляют тебя, чтобы ты остался здесь до пресветлого пасхального воскресения, после чего ты свободно и в полной безопасности отправишься домой!

После того, как установленное время миновало, Феодор, могущественнейший царь Русский послал известнейших людей к превеликому Вселенскому Константинопольскому патриарху, которому они сказали так: — Великий (Βελίκης, Bielkiae) царь ожидает прибытия твоего святейшества, чтобы, обменявшись приветствиями, ты мог отправиться в свою местность, именно в Константинополь! Патриарх же сказал: — Приказам царя Феодора следует подчиниться с радостной душой! И все
465 мы, вместе с патриархом, поднялись и пошли в царский дворец. Мы встретили превеликого царя у дверей вместе со свитою знатных мужей, которые были одеты в бархат и парчу и горели огромным желанием увидеть патриарха Иеремию, величайшего из епископов. Патриарх, пожелав счастья Феодору, великому царю Русскому, благословил его, и царь, взяв его за руку, вместе с ним взошел на прекрасный трон (solium). Царь сидел, имея патриарха по правую руку, прочие же стояли с величайшим благоговением. Тогда на середину были принесены самые прекрасные и превосходные дары, не меньшей, понятно, цены и достоинства. При этом сначала была принесена лежащая на подносе (disco) митра (mitra), которую царь, взявши ее собственной рукой, благочестиво поднес Константинопольскому патриарху, величайшему епископу и, в то же время, тот же могущественнейший русский царь Феодор обратился к нему с такими словами:— Прими, Святейший патриарх, эту митру, которую я жалую тебе, чтобы она была воспоминанием (monumentum) моего и преблаженных родителей моих царствования (Patriarchatus)! Она была украшена драгоценнейшими жемчужинами и камнями, а также святыми изображениями: посреди — Владыки всего мира, Христа, и преславного Иоанна Крестителя, а у самой вершины — изображением Успения исполненной благодати Богоматери, не говоря уже о изображениях множества святых, ангелов, епископов и святых мучеников,— мужей и жен. Все это было сделано с таким замечательным, тончайшим искусством, что ум не в состоянии этого объять. Выделялись в равной степени изображения великого Феодора Стратилата и святой девственницы, мученицы Ирины, вследствие того, что их именами были названы царь и царица Московии и всея Руси. На ней имелось также много столь удобно прилаженных и искусно начертанных русских букв, что и представить душе трудно. Патриарх собственными руками принял от царя эту великолепнейшую митру, пожелал ему благополучия, выразив высочайшее благоговение, благословил его и сказал: — Да помогает тебе непрестанно Господь преблагой и величайший!

466 Итак, когда патриарх взял с подноса митру, мы, епископы, приняли ее из рук августейшего епископа, патриарха Константинопольского. Царь сел затем на трон, и вестиарий так сказал августейшему патриарху: — Превеликий, вселенский Святейший патриарх, преславный Феодор, превеликий царь Владимирский, Московский и Великой Руси, пожаловал тебе многочисленные дары, чтобы ты воссылал угодные Господу молитвы о защите его и благополучии! Он передал тебе серебряный позолоченный кубок, искусно сделанный, с превосходной кровлей, вместе с одеянием из венецианского бархата, другим, — из рытого бархата, а также одеянием, сделанным по дамасской моде, и, одновременно, красивые покрывала, понтийские шкурки из Сибири и множество затем новгородских монет, несущих царское изображение, чтобы ты молился за долгую жизнь и нерушимое благополучие его самого и царицы.

Патриарх, вознеся руки, пожелал превеликому Русскому царю счастья и благоговейно благословил его, сказав: — Господь преблагой и величайший пусть помогает ему всегда своей защитой! — После этого на середину были принесены дары царицы, великого достоинства и ценности, и другой вестиарий снова обратился к превеликому Константинопольскому патриарху: — Превеликий, святейший Вселенский Констан-

тинопольский патриарх, Ирина, царица Востока и Запада, Владимирская, Московская и всея Руси, Астраханская, Казанская, Новгородская, Северных земель, великой Сибири и преславной Иберии, жалует тебе эти дары, чтобы ты молился за благополучие ее и царя,— серебряный позолоченный кубок, превосходной работы, с прекрасной кровлей, одеяние из венецианского бархата, другое,— из рытого бархата, и одеяние, сделанное по дамасской моде, а также красивые покрывала, шкурки понтийские из Сибири, далее — множество серебряных чеканных новгородских денег с изображением царя, чтобы ты настойчиво просил у Бога для них своими молитвами приобретения долгой жизни и доброго здравия и, не менее,— сыновей и дочерей!

467 Патриарх, вознеся глаза к небу и пожелав царице и превеликому царю благополучия, благословил их и сказал: — Пусть никогда не покидает их поддержка превеликого и величайшего Господа, и пусть все архангелы, пророки, апостолы, епископы, мученики и святые будут их заступниками! — И, после того, как он это произнес, он воздал царю знаки высшего уважения.

Во вторую очередь вестиарий обратился к епископу митрополиту Ерофею: — Послушай, митрополит города Монемвазии, превеликий царь Феодор, могущественнейший царь Московский, Владимирский, Новгородский и Великой Руси, жалует тебе дары, чтобы ты добивался у Господа своими, угодными ему молитвами, поддержки царя,— серебряный позолоченный кубок с прекраснейшей и великолепной кровлей, а также бархатное одеяние, венецианское одеяние, сделанное по дамасской моде, и одеяние из рытого бархата, затем понтийские шкурки и, наконец, новгородские монеты с чеканным изображением царя! Митрополит, вознеся достойные руки, от всего сердца высказал, почти в тех же выражениях, много пожеланий счастья и выразил уважение каждому, в соответствии с его положением.

В третью очередь, вестиарий обратился к епископу Элассонскому, смиренному Арсению, самому незначительному из всех, и держал к нему такую речь: — Смиреннейший епископ Элассона, сей знаменитой и часто посещаемой области, расположенной вблизи Эллады, являющейся честью мудрецов и украшением ораторов, превеликий повелитель Феодор, царь Владимирский, Московский и всея Руси, жалует тебе множество даров, чтобы ты молил Бога о его здоровье,— превосходный серебряный позолоченный кубок, с красивейшей кровлей, вместе с бархатным одеянием, а также венецианским одеянием, сделанным по дамасской моде, и другим,— из рытого бархата, шкурки понтийские из Сибири, затем новгородские деньги, отмеченные изображением царя, чтобы испросил ты молитвами своими для них долгую жизнь и нерушимое
468 здоровье! — Тогда я простер свои смиренные руки и со всем усердием пожелал царю благополучия, чтобы жил он долгие годы, пользовался отличным здоровьем и держал множество народов под своей властью. Я сказал, подражая патриарху, много другого, чтобы Господь преблагой и величайший наполнил его радостью и затем почтил превеликого царя: — Привет тебе, царь,— сказал я,— будь всегда здоров! — И, удалившись на прежнее место, я сел. Тогда вестиарий обратился ко всем прочим из свиты патриарха: — Здравы будьте и возрадуйте сердце ваше все вы, следующие за патриархом, ибо царь жалует вам богатую милостыню! — Вследствие чего все выразили могущественнейшему и мужественному повелителю Феодору благоговение.

Я же, воздав дань уважения превеликому православному царю, снова громким голосом и от всего сердца начал такую речь: — Феодор, прехрабрый и преблагочестивый царь Востока и Запада, Владимирский, Московский и всея Руси, Северных земель и великой Сибири, прославленный милостью Божией и святостью, украшение праведных! Я, Арсений, самый ничтожный и смиренный из всех епископов, самый

малый среди других, охвачен изумлением перед человеколюбием, снисходительностью и милосердием, с которыми ты относишься ко всем, как своим подданным, так и чужеземцам, наблюдая все это ежедневно и всегда собственными глазами, с того времени, как я покинул своих близких соотечественников и свою страну! Дни и ночи я буду молиться, чтобы ты продлил жизнь свою до далеких потомков в нерушимом здравии, владычествовал вообще над многими народами, осуществил блестящие замыслы, которые ты вынашиваешь в душе, и прославил дни своей жизни выдающимися и прекрасными деяниями!

Сказав это, я поклонился почти до земли и снова почтил царя Феодора, светоча христиан. Царь же радостно и ласково ответил мне: — Верь и знай, что моя помощь никогда не изменит тебе! Ты будешь владеть многими городами и их округами, и станешь во всех них епископом!

В ответ на это я снова простерся до земли и выразил ему мое пре-
великое благоговение, пожелав, чтобы он всегда имел поддержку Боже-
469 ственного промысла.

После того, как я сказал это, превеликий патриарх, поговорив еще с великим царем Русским Феодором и воздав многие благодарения, благословил его. Наконец, после обмена приветствиями, нам была предоставлена возможность уйти, и превеликий царь проводил патриарха, отбывающего в Новый Рим [62], до золотых врат дворца. Там они взаимно пожелали друг другу здоровья, после чего мы двинулись, сопровождаемые множеством бояр, и вернулись на свое подворье.

КОММЕНТАРИИ

[1] Во Львовском укреплении (ἐν κάστρῳ Λόβι, in castro Lobi). Августин Голицын во французской версии произведения Арсения, а также М. Полуденский в рецензии, помещенной в «Библиографических записках» (1858 г., т. I, стр. 76 — «Материал для истории учреждения патриаршества в России»), истолковывают это греческое написание как Люблин. С другой стороны, А. Дмитриевский, в своем исследовании «Архиепископ Елассонский Арсений», Киев, 1899 год, стр. 17, а также Н. Оглоблин, в русской версии поэмы Арсения («Историческая библиотека», СПб., 1879, № 9, стр. 45), считают, что оно указывает на Львов, основываясь, видимо, на том, что Арсений провел два года в этом городе в роли преподавателя братской школы. Город был назван так, как известно, князем Галицким Даниилом Романовичем в честь своего старшего сына Льва, получившего его в княжение впоследствии, после смерти отца. Вероятнее, что у Арсения говорится именно о Львове (Leopolis), так как он передает название, видимо, в соответствии с греческой фонетикой.

[2] 1588 года.

[3] Патриарх Иеремия II на Константинопольский престол был поставлен в 1572 году. При султане Мураде III (1574—1595) в 1581 году свержен; в 1582 опять возведен, в 1584 году снова свержен и заточен на Родосе, снова возведен на патриарший престол в 1587. Умер в 1594 году.

[4] То есть в Польшу.

[5] Канцеллярий — канцлер, первый министр.

[6] Яна Замойского.

[7] Сигизмунда III (1587—1632), сына короля Иоанна и Екатерины Ягеллонки, шведского королевича, выбранного на польский трон после междуцарствия, последовавшего за смертью Стефана Батория (1586).

[8] Феодор Иоаннович — царь Московский (1584—1598), младший сын царя Иоанна IV Васильевича.

[9] Логофет — одна из высоких государственных должностей, в частности — хранитель и контролер казны, думный дьяк.

[10] Издатели труда Арсения приняли слово «Покарпес» за собственное имя. В действительности оно означает «подскарбий»,— буквально — казначей. В Польше и Литве были великие подскарбии, которые заведывали финансами и государственными имуществами; королевские подскарбии, которые заведывали королевскими сокровищами и чеканкою монеты; надворные подскарбии были заместителями и помощниками королевских подскарбиев. Здесь этот термин относится, по-видимому, к советнику польского короля и великому секретарю (дьяку) всей Литвы, ревнителю православия Феодору Скумину, носившему титул «литовского земского подскарбия и писаря».

[11] На Днепре.

[12] Смоленскими воеводами были тогда князь М. Катырев-Ростовский и князь Ф. Шестунов.

[13] Епископ Смоленский Сильвестр.

[14] Корифеев — здесь святых первоверховных апостолов Петра и Павла.

[15] Царский «почетный пристав» Семен Пушечников со свитою.

[16] 13 июля 1588 года.

[17] Второй «почетный пристав» Нащекин со свитою.

[18] Митрополит Монемвазийский Иерофей. Монемвазия (Μονεμβασια, Monemvasia) — укрепление, возникшее в начале византийского средневековья на скалистом острове у восточных берегов Лаконии, соединяющемся с материком узкой дамбой (отсюда название Монемвазия, то есть «с одним лишь доступом»). Монемвазия, называвшаяся у итальянцев Наполи ди Мальвазия или просто Мальвазия, была одним из сильнейших береговых укреплений Морей и главным складочным пунктом левантийской торговли; отсюда расходились по всей Западной Европе вина Пелопоннеса и греческих островов, называвшиеся поэтому мальвазийскими. В настоящее время Монемвазия — незначительный греческий городок с живописными развалинами грандиозных крепостных сооружений. Аделунг ошибочно пишет, что русские называли Монемвазию Мармазией.

[19] Элассон (Елассон, Алессон, Алессно, Леш) — маленький город на левом берегу Дрины, неподалеку от впадения ее в бухту Алессно, на земле древней Фессалии (на территории нынешней Северной Албании, к югу от города Шкодер — Скутари). Устье Дрины образует гавань города. Прежние два укрепленные замка лежат теперь в развалинах. Алессио был основан сиракузским тираном Дионисием под именем Lissus in Illyria и, подобно всем греческим городам, был обнесен громадной стеной и предназначался служить приморским портом. В нем находится гробница Скандербега, умершего в 1467 году. Кости его были похищены турками при завоевании ими города в 1478 году. Арсений называет себя епископом в общем значении своей иерархической степени. В действительности он был архиепископом.

[20] Окольничий, князь П. Лобанов-Ростовский, и разрядной дьяк Сапун Иванов.

[21] Грановитой палаты, которая со времен Феодора Иоанновича стала называться Подписной, так как при нем она была украшена стенным письмом.

[22] Карбункулы — благородные гранаты, драгоценные камни темно-красного цвета.

[23] Адаманты — алмазы.

[24] Царский венец — здесь, очевидно, шапка Мономаха.

[25] Геммы — прозрачные резные драгоценные самоцветы.

[26] Архонт (ἄρχων), то есть предводитель, начальник, вождь; так Арсений именует Бориса Годунова.

[27] Брат царицы, в тексте — μαίμων (ὁ μαίρων), то есть кровный родственник, преимущественно, брат или сестра.

[28] То есть Борис Годунов.

[29] Андрей Яковлевич Щелкалов — влиятельный царедворец, был приставом при литовских послах, потом дьяком, участвовал в земском соборе, ведал разрядной избой и посольским приказом, вел переговоры с Антонием Поссевином, с английским послом Еремеем Баусом (Боусом). Борис Годунов его очень ценил, но впоследствии Щелкалов попал в опалу за самовольство. Умер в 1598 году. Арсений называет его Чалканом (Tzalcanes).

[30] Василий Щелкалов был думным дьяком.

[31] «Новгородки» (ἄσπρα τὰ νογράτια, aspra Nogratia) — серебряные новгородские деньги, выпуск которых начался в Великом Новгороде с 1420 года. На лицевой стороне изображен стоящий или, впоследствии, сидящий великий князь Московский, «вотчинник» Новгорода, принимающий от стоящего перед ним новгородца дары. На оборотной стороне надпись: «Великаго Новагорода». На полушках, на аверсе вместо князя изображалась птица, вероятно, орел. Новгородская деньга равнялась, в период самобытности Новгорода, двум деньгам московским. На московский рубль шло 100 новгородок. Новгородки чеканились по описанному типу до 1478 года, когда великий князь Иван III уничтожил новгородские вольности. Нет никакого сомнения, говорит А. П. Зернин, автор статьи об учреждении в России патриаршества, что обещание давать Иеремии ежедневно по 1000 аспров новгородских, как и другие обещания, о которых сообщает Арсений, преувеличено. По исчислению Аделунга (Фридрих Аделунг. «Критико-литературное обозрение путешественников по России до 1700 года». М., 1864) выходит, что патриарху одними деньгами приходилось бы по 33 с третью дуката в день (считая по 39 новгородских серебряных копеек на один дукат) и 12 161 с третью дукатов в год. Гиперболизм в отношении к патриарху Иеремии свойствен всему повествованию епископа Арсения.

[32] 26 января 1589 года.

[33] Амвон (ἄμβων, pulpitum) — здесь архиерейская кафедра среди церкви.

[34] Очевидно, здесь имеются в виду облачения Большого Кремлевского Успенского собора, т. е. главной, впоследствии Патриаршей ризницы. См. об этом Чиновники Успенского и Архангельского соборов, изданные проф. А. П. Голубцовым.

[35] Очевидно, Константинопольской церкви.

[36] Н. Оглоблин предполагает, что в тексте пропущено слово aquila, то есть что речь идет об изображении двуглавого орла.

[37] В русских актах они называются «огненниками».

[38] Δομέστικος, domesticus — буквально домоправитель. Здесь — начальник хора, регент. Н. Оглоблин думает, что Пасхалий — собственное имя.

[39] Гиперборейский — северный. В греческой мифологии гиперборейцами называли сказочный народ, живущий в некоей утопической стране «по ту сторону северного ветра», в состоянии вечной юности и непрерывного блаженства. Это название прилагается к народам Северо-Восточной Европы и Азии.

[40] «Аксиос» — достоин — поется антифонно при всякой хиротонии в Православной Церкви, как свидетельство клира и народа о достойном избрании рукополагаемого в священную степень. Характерно, что латинский переводчик и издатель, не зная существа и применения этого литургического термина, сохранили в латинском тексте греческий член (τὸ ἄξιος, τὸ dignus).

[41] Панагия (παναγία) — «всесвятая» — первоначально часть из просфоры, изъятая на проскомидии в честь Богоматери, помещавшаяся в особом ящичке (сосуде типа чаши панагиаре). Позднее панагия — нагрудный знак архиереев и архимандритов в ставропигиальных (то есть управлявшихся непосредственно патриархами) монастырях, представляет собой также плоский ящичек (ἐγκόλπιον, encolpion, encolpium), на одной стороне которого было изображение Спасителя или Св. Троицы, на другой — Богоматери. Внутрь енколпия клались иногда частицы мощей. В дальнейшем панагия приняла вид небольшой круглой иконы Богоматери, носимой на груди, как знак архиерейского достоинства.

[42] Бархат (villosus sericus Venetus или ex Venetiis) — старинное аксамит,— шелковая, шерстяная и бумажная ткань с коротким стриженым густым ворсом. Родиной этого изделия считается Индия, в Европе же первые фабрики бархата были основаны в Италии, именно в Генуе.

[43] Очевидно, четки.

[44] Καλιμαύχι λευκόν, т. е. καμηλαύχιον — камилавка,— первоначально,— шапка из верблюжьего волоса (κάμιλος — верблюд) со спуском на спину и плечи. Позднее камилавка, приняв в России форму расширяющегося кверху цилиндра без полей, стала головным убором духовных лиц и изготовлялась из шерсти или бархата. Черную камилавку у нас постоянно носят представители «черного» духовенства (монахи, имеющие право ношения рясы, иеродиаконы и иеромонахи). Священники из «белого» духовенства носят бархатную фиолетовую камилавку как награду в официальных случаях и во время богослужения. Н. Оглоблин переводит — calimauchium (измененное καμηλαύχια) как клобук, т. е. камилавку, покрытую крепом («наметкой») в данном случае из белой ткани. Патриарший клобук, куколь, повторяя древнюю форму великой схимы и шерстяного кукуля, имеет округленный шлемовидный верх с крестом и спадающие по плечам воскрилия с херувимами.

[45] Саккос — верхняя архиерейская одежда, заменяющая фелонь, то есть ризу, и символизирующая то же, что и она, а именно — рубище, вретище, мешок, являясь одеждой покаяния и смирения. Аделунг замечает, что объяснение саккоса, добавленное в латинском переводе, не совсем точно, именно то, что он представляет собой облачение патриарха без рукавов и очень плотно сидящее на теле, подобно мешку. Однако в действительности саккос воспроизводит далматик византийских императоров, от которых и перешел как богослужебная одежда и привилегия к Константинопольским патриархам. В Русской Церкви саккос введен с XV века как отличие митрополитов, а позднее его носили патриархи и, в знак особой чести, некоторые архиепископы. Патриарший саккос отличается от митрополичьего большей пышностью, имея нашивную епитрахиль, усыпанную жемчугом. В России с начала XVIII века саккос — общая одежда всех епископов.

[46] Вестиарий (βεστιάριος, vestiarius) — титул хранителя одежд при византийских императорах. В церкви это ризничий (vestitor), под надзором которого хранились патриаршие облачения. При московском дворе роль вестиария, подносившего дары и участвовавшего во всех торжественных приемах патриарха Иеремии, исполнял в то время казначей Траханиотов.

[47] То есть с крышкой. Кубок «с кровлей» имел высшее значение и подносился царем в особых случаях как светским, так и духовным лицам.

[48] Буквально — «наподобие ткани, вытканной из козьей шерсти». Н. М. Карамзин считает, что это — «рытой бархат».

[49] Шкурки понтийские (δερμάτια, pelles Pontici), то есть шкурки грызунов (σίρος — белка, суслик). В средние века термином Mus ponticus или Mus caspius обозначали шкурки соболей. (Mus — буквально — мышь, вообще — маленький зверек.) Слова ponticus или caspius указывали на то, что шкурки получали через Понт Эвксинский (Черное море) или Каспий.

[50] Аделунг замечает, что изображение царя не встречается ни на московских, ни на новгородских монетах. Московские монеты изображали всадника с копьем или саблей в руке, новгородские — фигуру, стоящую перед другой на коленях. В данном случае имеются в виду, очевидно, монеты царской чеканки.

[51] Арсений влагает эти слова различия в уста вестиария, чтобы отличить две горные цепи, носящие одинаковое название: одна отделяет Македонию от Фессалии, а другая отделяет западную Вифинию от Фригии и Мизии. Возможно, здесь сказывается провинциальная гордость автора своим европейским элладским происхождением.

[52] То есть Иова.

[53] Смарагды — изумруды.

[54] Ἀμπέλια σταφιδικα (uvae astaphides) означает, собственно, сушеный виноград (изюм — Rosinen), здесь, по-видимому,— черные виноградные кисти. А ἀμπέλια ῥώϱα указывает на красные виноградные гроздья (собственно,— гранатового цвета). Такого мнения придерживаются Н. Оборин и Фр. Аделунг.

[55] Ширинка — платок, роскошно вышитый золотом, серебром и шелками, а иногда и низанный жемчугом (Забелин). Ширинки подносились только почетным гостям, в том числе духовным лицам.

[56] Иберия — Грузия.

[57] Эритрейское море — Чермное, или Красное море.

[58] Синкелл (σύγκελλος из συν и κέλλιον) — клирик, пресвитер или монах, живущий в одной келье с епископом или патриархом, как сотрудник в управлении и как свидетель их непорочной жизни. Эта должность существовала как на Востоке, где была учреждена Халкидонским Собором, так и на Западе. На Востоке патриарх имел при себе корпорацию синкеллов, находившуюся под управлением протосинкелла, который сопровождал патриарха на все Соборы. Обыкновенно епископы выбирали в синкеллы людей более образованных, которые могли бы им содействовать в решении важнейших вопросов. Протосинкеллы всегда, главным образом в древности, играли очень важную роль, особенно в Патриархате Константинопольском. Протосинкелл обычно был преимущественным кандидатом на патриаршество.

[59] То есть старшему из патриархов — Иеремии.

[60] Очевидно, собольи.

[61] То есть Андрея Щелкалова.

[62] Новый Рим, Второй Рим — Константинополь.

БИБЛИОГРАФИЯ

МИХАИЛ,
архиепископ Ставропольский
и Бакинский

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ЗАПАДНОМ БОГОСЛОВИИ

Евангелическим издательством в Берлине выпущен в свет в 1960 г. сборник статей разных авторов под общим названием «Исторический Иисус и проповедуемый Христос» [1].

Большинство участников этого коллективного труда — протестантские ученые богословы разных конфессий, но среди имен авторов встречаются и имена представителей католического богословия.

Христологическая проблема, поставленная в заглавии сборника, характерна для протестантского богословия последних двух столетий. Поскольку различные воззрения на образ Христа, энергично пропагандируемые представителями разных богословских школ и направлений, не только служили (и, к сожалению, служат до сего времени) причиною расхождения во мнениях среди ученых богословов, но и нередко питали (и сейчас еще питают) центробежные настроения среди более или менее широких кругов западных христиан, постольку появление рассматриваемого сборника нельзя не признать своевременным: как всегда, и в этом вопросе, разделения и споры часто вызывались недостаточной осведомленностью о том, чему учит «другая сторона».

Статьи сборника рассматривают проблему с самых различных точек зрения. Издательство не дает каких бы то ни было рекомендаций и воздерживается от оценки взглядов авторов, предоставляя таким образом читателю возможность сделать все необходимые выводы как о современном состоянии вопроса, так и о его сложности, обусловленной многослойным переплетением и взаимодействием богословских концепций и конфессиональных воззрений.

Однако, несмотря на большое разнообразие высказанных здесь точек зрения, всех авторов объединяет их вера в Господа Иисуса Христа и их желание служить Ему и углубленным изучением богословских проблем и проповедью. И поэтому весь сборник, воплощающий труд богословской мысли разных авторов, приобретает значение немаловажного этапа на пути преодоления вероучительных разделений для достижения подлинно экуменических целей единения и нахождения потерянного взаимопонимания. Православная Церковь может лишь приветствовать издание этого сборника, считая его появление не только своевременным, но и символичным. Недаром один из авторов сборника, Рене Марле (католический богослов), подчеркивает, что в данном вопросе и католические, и протестантские ученые, работая разными методами, исходя из различных предпосылок, приходят к одним и тем же выводам и научаются относиться друг к другу с все возрастающим взаимным уважением. Таким образом, непредубежденное и ревностное исследование Священного Писания, являющегося общехристианским наследием, становится действительным средством сближения всех христиан, объединяемых по-евангельски доброю волей [2].

Для ориентировки в основной теме, объединяющей все статьи разных авторов сборника, необходима небольшая специальная справка. Для того, кто не знает истории вопроса, самая мысль о каком-то разделении (и тем более противопоставлении)

---

[1] Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Evangelische Verlagsanstalt. Berlin, 1960, SS. 1—710).

[2] Указ. соч., стр. 36—38.

«исторического» Иисуса и «проповедуемого» Христа может показаться абсурдом. Древняя христианская Церковь такой проблемы не знала[1]. Равным образом и в средние века подобная тематика не имела места; не возникал этот вопрос и в начале Реформации. Так обстояло дело до конца XVIII века. До указанного момента евангельская экзегетика играла на Западе лишь служебную роль по отношению к догматике и занималась исключительно парафразированием и гармонизацией текстов.

Возникновение рассматриваемой проблемы связано с развитием идей эпохи гуманизма.

Профессор восточных языков Г. С. Реймарус (1694—1768) впервые с подчеркнутой резкостью заявил о том, что, по его мнению, «исторический» Иисус и «проповедуемый» Церковью Христос — отнюдь не одно и то же лицо. Рукопись Реймаруса была опубликована Г. Е. Лессингом в 1774—1778 годах («Вольфенбюттельские фрагменты»). Здесь содержится утверждение о том, что Иисус из Назарета Сам сознавал Себя лишь иудейским Мессией, борцом против римского ига, а универсальный, космический и эсхатологический смысл придан христианству якобы лишь усилиями последующих поколений, причем начало этому процессу было положено преднамеренной переделкой фактов, которую совершили якобы ученики Христовы, не захотевшие после смерти своего Учителя возвращаться к прежней жизни рыбаков и ремесленников. По утверждению Реймаруса, ученики Христовы в самом деле совершили будто бы тот подлог, в котором их обвинили враги Господа (Мф. 28, 11—15), и, таким образом, создали *«легенду о Воскресении»*.

Для каждого непредубежденного читателя вполне очевидно, что Реймарус решал поставленный вопрос крайне поверхностно и легкомысленно. Но его идеи нашли многочисленных последователей и продолжателей среди протестантских богословов. Суть вопроса для многих исследователей названной эпохи, получивших воспитание и образование в определенном духе, облеклась тогда в одну и ту же навязчивую формулировку: правильно ли передают Евангелия действительный образ Христа? Со времени опубликования «Вольфенбюттельских фрагментов» на этот вопрос было дано великое множество ответов, авторами которых были почти исключительно представители так называемого «либерального» протестантского богословия. Ответы эти, часто весьма несходные и даже противоречивые, имеют, однако же, некую внутреннюю объединяющую идею, своего рода основную предпосылку, сущностью которой является отказ от церковной догматики. Все авторы, посвятившие свои силы разработке темы о «действительном» или «историческом» Иисусе, согласны в том, что непреходящую, безусловную ценность имеет лишь Его личность и Его проповедь, а вовсе не христологическая догма. Результатом этого движения было появление на свет великого множества сочинений, многие из которых носят название «Жизнь Иисуса». Под пером разных авторов эта тема получает далеко не одинаковое освещение: богословы, склонные к рационалистическому мышлению, изображают Господа Иисуса проповедником морали, идеалисты-мистики — воплощением человечности в ее высшем развитии, эстеты — ни с кем не сравнимым оратором. Так под именем «исторического» Иисуса читающая публика ознакомилась с плодами творческой фантазии множества богословствующих писателей, пытавшихся выдать придуманную ими романическую и утопическую фигуру за «действительного» и «исторического» Иисуса. Отказавшись, по существу дела, от использования тех источников, которыми располагает Церковь, эти авторы базировались почти исключительно на изменчивых данных психологических наблюдений и на собственной фантазии, направляемой капризными извивами личных симпатий и антипатий.

Если можно так выразиться, «классический» образец такого рода литературных упражнений был дан одним из корифеев «либерального» протестантского богословия — А. Гарнаком в его нашумевших в свое время лекциях «О сущности христианства» (1900 г.)[2]. Речь здесь идет об Иисусе из Назарета, Который ведет людей к Небесному Отцу.

Этот образ Человека Иисуса из Назарета, ставший боевым лозунгом «либерального» направления в протестантском богословии, в течение немалого времени противопоставлялся тому образу Христа, который проповедуется «ортодоксальным» протестантским богословием на основании церковного символа веры и литургического священнодействия[3].

Стремясь уйти как можно дальше от всякого трансцендентного авторитета, авторы вышеупомянутых сочинений «либерального» направления, в конце концов, горько

---

[1] В гностических системах встречается учение об Иисусе уничиженном и о другом Иисусе — Единородном и живущем в славе. Гностик Валентин утверждал, что «всесильный Христос» снизошел на «духовного Иисуса» при крещении в Иордане. Все эти вымыслы входили в круг идей, которые, как доказано, являются и внецерковными, и внехристианскими (Jilles Quispel. Gnosis als Weltreligion. Zürich, 1951).

[2] A. Harnack. Das Wesen des Christentums.

[3] Не следует забывать, что на протестантском Западе, начиная с XVII века, под влиянием пиэтизма большой популярностью пользуется еще одно понимание образа Христова, а именно мистическое. Это мистическое понимание в большинстве случаев является лишь углублением «ортодоксального» понимания. «Либеральное» богословие противопоставило свою концепцию как «ортодоксам», так и «мистикам».

обманули своих читателей. Мало-помалу стало выясняться, что методы, которыми они пользовались, несостоятельны.

Еще в 1892 году М. Келер выступил с принципиальной критикой допущенных «либералами» неточностей и натяжек [1].

Этот автор, оставшийся почти не услышанным современниками и извлеченный из забвения значительно позднее, зовет к трезвой оценке наличных библейских источников и к отказу от нездорового увлечения фантастикой и психологическими упражнениями. С течением времени доводы М. Келера становились достоянием все более и более широкого круга богословов, и, наконец, для подавляющего большинства представителей протестантской богословской науки стало ясно, что наши канонические Евангелия не могут рассматриваться как обычные биографии, поскольку их основная цель — вероучительная проповедь о мессианском служении Иисуса Христа, Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения, распятого и воскресшего в третий день, согласно со всеми пророческими предречениями. Известные нам евангельские тексты являются вместе с тем нашими единственными источниками для ознакомления с образом и с проповедью Иисуса Христа. Других источников у нас для этого нет. (Деяния апостолов и апостольские послания лишь в немногих случаях дополняют и иногда комментируют евангельские тексты.)

Из этого следует, что все внимание богословов должно быть сосредоточено на правильном понимании имеющегося в наличии евангельского текста. Только через призму сознания новозаветных авторов мы можем приблизиться к уразумению жизни, дела и благовестия Иисуса Христа.

Так в недрах протестантского богословия родился новый метод истолкования Евангелия, получивший название «формально-исторического». Работы протестантских ученых этого направления, далеко не во всех пунктах совпадающие в постановке вопросов и в выводах, имеют один общий признак: они все базируются на предположении, что дошедший до нас евангельский текст является заключительной стадией более или менее длительного развития «форм», в которых находили свое выражение вера и проповедь раннехристианских общин. Увлекаясь исследованием развития этих «форм», протестантские экзегеты нового направления роковым образом стали постепенно выпускать из виду фактическую основу веры древнехристианской Церкви. Только этим и можно объяснить, что один из корифеев этого направления экзегетики Р. Бультман стал утверждать, будто бы мы почти ничего не можем знать о жизни и личности Иисуса Христа, поскольку проповедь Древней Церкви якобы говорит не о том, кто такой Христос, а лишь о том, в чем заключается Его значение для веры. А это, по утверждению Р. Бультмана и его учеников и единомышленников, и есть то единственное, что имеет смысл для христианина.

Так на смену одностороннему увлечению фантастическими литературными упражнениями на тему об «историческом» Иисусе пришло не менее одностороннее увлечение отвлеченным спиритуалистическим фидеизмом. Содержание церковной проповеди о Христе представлялось при этом в отрыве от реального образа Иисуса Христа, так что в совершенно неожиданном виде в богословии протестантских ученых новейшего времени как бы возродился древний докетизм.

Развитие богословской науки в протестантской Церкви, однако же, на этом не остановилось. Отказавшись от крайностей вышеописанных односторонних увлечений, ученые-экзегеты продолжают углубленное изучение данных, содержащихся в новозаветных Писаниях, исходя из того (долго игнорировавшегося) положения, что свидетельство этих Писаний — и прежде всего Евангелий — об Иисусе Христе базируется на Его собственном самосознании.

На развитие протестантской экзегетики последнего времени немалое влияние оказали и текстуальные находки, сделанные в Кумране (известные также под общим названием «рукописи Мертвого моря»), и папирусы большой гностической библиотеки, найденной в Наг-Хаммади (Египет). Эти находки способствовали значительному уяснению того, что может быть названо фоном евангельской истории, а также помогли уточнить пути передачи предания христианских общин.

Предложенная здесь фактическая справка составлена на основании материалов, содержащихся на страницах рассматриваемого сборника. В частности, для этого использованы статьи И. Иеремиаса, Р. Марле и Л. Гоппельта [2].

Общее число авторов, участвующих в сборнике, сорок восемь. Статьи, принадлежащие разным авторам, как уже отмечалось, весьма разнообразны. Разнообразие это выражается не только в трактовке основной проблематики, но и в постановке отдельных вопросов. В заглавиях и в содержании некоторых статей иногда звучат полемические мотивы, но большинство их написано с исключительной объективностью. Аспекты, в которых разные авторы излагают свои воззрения по затронутому вопросу, весьма разнятся между собой: здесь можно найти и догматический подход к делу, и

---

[1] M. Kähler. Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische *Christus*.

[2] J. Jeremias. Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus (SS. 12—25).
R. Marlé. Der Christus des Glaubens und der historische Jesus (SS. 26—38).
L. Goppelt. Der verborgene Messias (SS. 371—384).

экзегетические соображения, и изыскания из области истории религий, и даже гомилетическую проблематику. Материалы церковно-исторического характера чередуются с религиозно-философскими построениями. Встречаются нередко и повторения. Сборник завершается статьей, в которой исследуются исторические перипетии художественного развития изображений Иисуса Христа в живописи, в мозаике и в скульптуре на протяжении столетий. Эта статья снабжена, в качестве приложения, 36 иллюстрациями.

Приводимые далее соображения и наблюдения являются своего рода суммой впечатлений при чтении статей сборника. В качестве «опорных пунктов» использованы высказывания отдельных (не всех) авторов сборника, представляющиеся наиболее характерными.

Один из авторов сборника — пражский богослов, доктор Иосиф Громадка — хорошо известен и в православных кругах как неутомимый защитник мира с позиций христианской веры. В сборнике он выступает как богослов[1]. Он пишет здесь о том, что годы его богословского образования совпали со временем самой напряженной работы экзегетов и историков Церкви над проблемой «исторического» Иисуса. Эта работа не была напрасной. Именно благодаря тому, что внимание юного студента было приковано к реальному лику живого Спасителя, духовный свет, исходящий из этого источника, не был впоследствии ничем омрачен. Между тем, следует помнить, что перевороты и грандиозные события последних десятилетий перевернули и сокрушили многие из устоявшихся веками систем, догм, конфессий и традиций. Во всех этих крушениях у автора сохранилось одно великое сокровище — отпечатлевшийся в душе, начертанный в сердце простой человеческий образ Иисуса из Назарета с Его всеобъемлющей любовью к людям, с Его безупречной нравственной чистотой, с Его кротким и вместе с тем непоколебимым мужеством, с Его несокрушимой верой в Бога и в Божие Царство, которое уже наступило и идет к своему совершению.

Но, спрашивается, не слишком ли наивными выглядят черты этого образа в изменившихся условиях? Ведь не напрасно богословие вернулось от одностороннего увлечения «историческим» Иисусом к проблеме «проповедуемого Церковью» Христа. Ведь уже все богословы согласились с тем, что и Евангелие, и вся новозаветная и раннехристианская литература — это не исторические материалы в узком и специальном смысле этого слова, а звучащие разными голосами свидетельства веры. И Церковь всегда жила и живет верою в Господа Иисуса Христа. Не подлежит также сомнению, что хронологически между «историческим» Иисусом и верою первохристианской общины стоит событие Воскресения Христова. Это событие по своему внутреннему содержанию исторически неописуемо. Но с самого начала своего бытия первая христианская община уже видела, представляла себе, осмысливала и проповедовала Иисуса Христа в свете Воскресения. Сияние Пасхи определило пути христианской веры. А без этого пасхального света вся проповедь веры была бы сведена к ничтожеству и самый Крест Христов оказался бы только одним из бесчисленных крестов, стал бы подобным любому другому орудию казни, изобретенному человеческой злобой. Без света Воскресения, оживляющего христианскую веру, все слова и все дела Иисуса из Назарета забылись бы, затерялись в океане слов и дел различных религиозных наставников, энтузиастов и чудотворцев.

В самом содержании нашей веры исключительно важная роль принадлежит Писанию. Ведь если без канонических книг Ветхого Завета мы почти ничего не знали бы о древней истории Израиля, то и без принятых Церковью канонических книг Нового Завета мы очень немногое могли бы сказать о том, что так или иначе относится к истории зарождения христианства.

Из этого следует, что нам нужно изучать и понимать истоки нашей веры в самых первых ее проявлениях. Наша вера в Иисуса Христа не висит, так сказать, в воздухе. Ее основанием не являются какие-то беспочвенные спекуляции благочестивых мечтателей и мистические переживания участников культовых собраний. Вера наша основана на реальных событиях, имевших место на земле, среди людей. Христос, Которого возвещает и проповедует Церковь, это не фантастическое видение, не самодовлеющая проекция мыслей и настроений самочинно собравшейся общины, направленная на какой-то вненсторический отвлеченный образ. Исследователь должен представлять себе всю обстановку жизни первохристианской общины и весь строй мыслей и надежд ее членов в точном соответствии с тем, что об этом повествует Писание: здесь все важнейшие этапы обнаружения и раскрытия веры тесно переплетены с фактами и условиями земного бытия.

Познание так называемого «исторического» Иисуса может быть успешным и плодотворным только на путях апостольской и церковной проповеди о Христе. Неизменная вера Церкви содержится в проповеди о том, что все человеческое бытие Иисуса Христа есть не что иное, как откровение Бога. Не только слова Господа Иисуса, не только Его чудесные дела, но и самое явление Его в мире и Его общение с грешными людьми, для спасения которых Он и пришел,— вот в чем основное содержание и вместе с тем таинство евангельского благовестия. Церковь особенно подчеркивает в своей проповеди об Иисусе Христе, что Он родился в мире «от Духа Святаго и Марии Девы» и что Он воскрес из мертвых. Но даже эти величайшие чудеса ни в ка-

[1] J. Hromadka. Zur Frage des historischen Jesus und des kerygmatischen Christus (SS. 115—120).

кой мере не изолируют Иисуса Христа от остальных людей, не исключают Его из бытия земного мира. Эти дивные чудеса, стоящие в начале и в конце евангельской истории, свидетельствуют о сверхъестественном вторжении Божией воли и Божией силы в жизнь земного мира. Вера в Христа, «проповедуемого» Церковью с самого начала ее бытия, передается из поколения в поколение. Таким образом, Церковь живет в преемстве веры, тесно связанная этим преемством с первохристианской общиной. Но в то же время Церковь живет в мире в условиях продолжающегося исторического развития, а из этого факта вытекает ответственность христианской веры. Эта ответственность, лежащая на Церкви, заключается в том, чтобы всегда сознавать и ощущать себя в связи с этим миром, с нуждами человечества. И эта ответственность весьма реальна, весьма конкретна.

Все объединенные в одно целое положительные богословские знания об «историческом» Иисусе, о «проповедуемом» Христе, о вере Древней Церкви должны быть общепризнанными для всех христиан и обязательными критериями для нахождения истинных путей и правильного решения вопросов, выдвигаемых жизнью. Богослов должен применять все находящиеся в его распоряжении средства познания к действительной жизни Церкви. Христианин должен жить и решать все жизненные вопросы на основании правильно понятого им христианства, а это понимание дается лишь тому, кто верует в Иисуса Христа по-евангельски, по-апостольски, по-пророчески.

Точка зрения д-ра И. Громадки на основную проблему (связь между концепциями «исторического» Иисуса и «проповедуемого» Христа) разделяется многими другими авторами сборника. Так, проф. Н. А. Даль (Осло) [1] пишет, что вовсе не существует никакой пропасти между «историческим» Иисусом и тем, что проповедует о Христе Церковь. Напротив, здесь налицо самая тесная и нерасторжимая связь. Попытки отделить проповедь и жизнь Иисуса Христа от Его крестной смерти и Воскресения, предпринимаемые с той целью, чтобы найти в этом искусственно изолированном с предвзятой целью «историческом» Иисусе сущность христианства, должны быть названы чистым произволом.

Проф. Рудольф Бультман — один из корифеев «формально-исторического» направления протестантской экзегетики — заявляет, что нет другой веры в Иисуса как в Христа, кроме соединенной с ней веры в проповедующую о Христе Церковь, в действующего в Церкви Святого Духа. И притом эта вера в Христа, присутствующего в слове проповеди, соединяемая с верою в проповедующую Церковь, является верой в Воскресение Христово [2].

Как видно, несмотря на объединение веры в «исторического» Иисуса с верою в «проповедуемого» Христа, к чему призывает Р. Бультман, речь идет здесь о соединении «вер», а противоположение «исторического» Иисуса «проповедуемому» Христу как бы затушевывается: трудно понять, остается ли в силе это противоположение или снимается. Следует здесь же оговориться, что напечатанная в сборнике очень краткая, можно сказать, декларативная статья Р. Бультмана отнюдь не исчерпывает собой воззрений автора на эту тему и даже не является для него характерной. Не случайным поэтому следует считать включение в состав сборника нескольких статей полемического содержания, направленных на преодоление односторонностей, которыми страдают многие высказывания Р. Бультмана и его учеников.

П. Альтгауз (Эрланген) [3], установив родство взглядов Р. Бультмана и Ф. Гогартена [4], упрекает Р. Бультмана в известной двойственности взглядов и утверждений. История у Р. Бультмана как бы совсем зачеркнута: она не нужна. Оценка всех событий и всех утверждений, имеющихся в евангельском повествовании и в христианском вероучении, дается им на основании их утилитарного значения для спасения отдельного человеческого «я». Призывая к освобождению от крайностей субъективизма, П. Альтгауз настаивает на том, чтобы его собратья (протестантские богословы) возвратились к тем принципам, которых придерживался в экзегетике Мартин Лютер: вникая в смысл Евангелия, он всегда с особым вниманием всматривался в те эпизоды евангельского повествования, в которых наглядно изображены конкретные черты обращения Господа Иисуса с людьми. Поступая таким образом, М. Лютер всегда приходил к выводу о том, как действует Бог, вступая в общение с человеком. Между тем, у Р. Бультмана и у его последователей отвлеченно представляемый «проповедуемый Церковью» Христос по существу дела отделен от «исторического» Иисуса. Но можно ли называть верой такую беспочвенную веру? Увлекаясь своей излюбленной «демифологизацией» Евангелия, Р. Бультман забывает о том, что его метод экзегетики — лишь один из методов. Любой метод исследования и истолкования, каков бы он ни был, всего лишь именно метод, а не заданное наперед решение всех вопросов.

Призывая богословов к отказу от антропологического сужения богословских проблем, П. Альтгауз очень серьезно предупреждает, что дальнейшее одностороннее увле-

---

[1] N. A. Dahl. Der gekreuzigte Messias (SS. 149—169).

[2] R. Bultmann. Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus (SS. 233—235).

[3] P. Althaus. Zur Kritik der heutigen Kerygmatheologie (SS. 236—265).

[4] Фр. Гогартен — последователь Карла Барта, увлекающийся субъективистским подходом к решению вопросов сотериологии.

чение методами, применяемыми Р. Бультманом и его последователями, неизбежно приведет назад, к ричлианству с его всем известными и давно осужденными заблуждениями.

Подобного рода высказываний в сборнике очень много.

Э. Хейч [1] пишет, что без веры в Воскресение не было и не может быть проповеди об Иисусе Христе. Это — *неоспоримая истина, воплотившаяся в минувших* событиях церковной истории. И вместе с тем это — программа дальнейшего бытия Церкви и веры христианской; ведь только через исторически сложившееся христианство и через церковное Предание мы можем говорить об Иисусе Христе, поклоняться Ему и веровать в Него. Раннехристианская община сознавала и ощущала себя как призванная к бытию силою Воскресшего Господа. И лишь через посредство этой именно общины мы можем хотя бы отчасти приоткрывать завесу, закрывающую от нас события допасхального периода. А тот энтузиазм, который воодушевлял раннехристианскую общину ожиданием близости второго пришествия, мобилизовал духовные силы, обеспечившие возможность сохранить в грядущих веках дела, совершенные Господом Иисусом, и Его учение. Христианская Церковь стала как бы той колесницей, на которой проповедь Иисуса Христа совершила свой путь через столетия.

«Бог стал плотью для того, чтобы войти в сферу человеческого бытия»,— так пишет Г. Гольвитцер [2]. Божие Откровение — это то общение, в которое Бог вступил с нами через пришествие Иисуса Христа. Наша вера — это Сам Иисус Христос, воспринимаемый нами как Бог, вступивший в общение с людьми. Этим определяется наше отношение к Писанию, к записанному Божию Откровению. Его святость не в нем самом, а в Том, о Ком оно свидетельствует. И это Божие свидетельство — реальное, ощутимое, связанное с действительностью — обращено ко всем людям. Совершенно неправ А. Швейцер [3], утверждающий, будто христианство может жить как религия, не нуждающаяся в историческом обосновании. Такие высказывания были бы к лицу лишь односторонним спиритуалистам и мистикам или приверженцам идеализированного (очень живучего) гностицизма, но совершенно не годятся для настоящей христианской веры: для нее Иисус Христос не может быть символом или носителем общих истин, а является средоточием, предметом истинной личной любви.

Г. Шюрман [4], выступивший в сборнике с очень солидной статьей, посвященной «логиям» (изречениям) Иисуса Христа, самым энергичным образом подчеркивает, что понятие о Предании, взятое в полном объеме христианского сознания, может быть объяснено только посланничеством, исходящим от Самого Господа, жившего на земле, страдавшего и воскресшего, а затем утвердившего Свое слово ниспосланием Святого Духа. Только Сам Господь Иисус Христос и Дух Святой делают христианское Предание тем, чем оно является в действительности. Предание, возникшее без поручения от Господа и не носимое Духом Святым, было бы всего лишь мертвой буквой (2 Кор. 3, 6) и не могло бы вызвать к жизни христианской веры.

М. Бэрроуз (США) [5] предостерегает от модного увлечения теологией, оторвавшейся от реальной почвы (речь идет об упомянутых уже в предшествующем изложении односторонних установках Р. Бультмана и его единомышленников). Христианское богословие перестает быть христианским, когда оно отрывается от источников, от реальных основ. Для того, чтобы изжить это увлечение, необходимо приблизиться к действительному библейскому пониманию Боговоплощения. (Невольно вспоминается при этом св. Ириней Лионский, полемизировавший с гностиками и с особым ударением подчеркивавший значение Божия воплощения для человеческого спасения.)

Парижский ученый, профессор Католического института Ж. Даниэлу посвятил свою статью, написанную для сборника, выяснению проблемы Богочеловечества и ее принципиального значения для уразумения Божия Домостроительства спасения людей [6]. Он указывает на то, что противопоставление «исторического» Иисуса прославленному Господу, Которого возвещает Церковь, является грубой принципиальной ошибкой. Этой схеме следует противопоставить другую: постепенное развитие и раскрытие Домостроительства спасения, где каждый этап имеет как свою эмпирическую, так и трансцендентную сторону (при непременном единстве содержания). Основное внимание автора посвящено вопросам типологии Ветхого Завета, выяснению значения общественной деятельности Иисуса Христа в дни Его земной жизни и институционным особенностям Церкви. Эти темы, имеющие самое непосредственное отношение к вышеуказанным этапам обнаружения и раскрытия Домостроительства спасения, выделены автором по той причине, что вокруг каждой из них накопилось большое количество неясностей и двусмысленных толкований, которые должны быть устранены.

---

[1] E. Heitsch. Jesus aus Nazareth als Christus (SS. 62—86).

[2] H. Gollwitzer. Der Glaube an Jesus Christus und der sogenannte historische Jesus (SS. 110—114).

[3] A. Schweitzer. Geschichte der Leben-Jesu-Vorschung. Tübingen. 1951.

[4] H. Schürmann. Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition (SS. 342—370).

[5] M. Burrows. Der historische Jesus und die Lehre von der Inkarnation (SS. 487—494).

[6] J. Daniélou. Die Gottmenschheit als Formalprinzip der Heilsgeschichte (SS. 495—508).

Рассуждая о типологическом значении Ветхого Завета, автор говорит о соотношении Божиих дел в прошлом, настоящем и будущем, об аналогиях и о прообразовательном смысле *совершившегося по отношению к тому, что имеет совершиться*.

Выяснение вопроса о значении общественной деятельности Господа Иисуса приводит к выводу о том, что на основании свидетельства Евангелий основной задачей этой деятельности было подготовление к созиданию Церкви и приготовление проповедников и строителей этой Церкви.

Тема об институционном характере Церкви раскрывается демонстрацией того факта, что весь авторитет Церкви основывается на Божественном авторитете Самого Спасителя.

Во всех последовательных этапах развития Домостроительства спасения отчетливо выявляются органическая связь и взаимообусловленность, позволяющие с полной уверенностью говорить о единстве Божия плана и исполнения этого плана.

Не всем легко отказаться от привычных представлений, привитых неправильными богословскими мнениями и теориями. Для принятия предлагаемой схемы (хотя она не нова, а лишь забыта: в святоотеческий век она была хорошо известна, но не имела четко разработанного выражения) необходимо известное усилие — усилие для перехода из области чувственного опыта в область духовных реальностей. Когда человеческий разум оказывается на пороге такого перехода, часто возникает затруднение; «легкий» выход из него обычно ищут в разделении сфер, которые для привычных представлений кажутся несовместимыми. Именно так возникло в свое время стремление к тому, чтобы познать «исторического» Иисуса отдельно от Христа, возвещаемого верою. Человеческому рассудку хотелось бы полностью разделить и обособить эти «две» темы. *И рассудок, соблазненный этим покушением, разделил неразделимое*: с одной стороны, Сам по Себе, как будто, существует Человек Иисус, а с другой стороны, Само по Себе Слово Божие.

Между тем, сущность таинства спасения заключается как раз в том, что Божественное Слово вочеловечилось, стало плотью. В этом таинстве Христова воплощения осуществляется воля Божия, властно требующая взаимопроникновения двух начал. Существеннейший признак дела, совершаемого в мире Христом,— строгая и неразрывная взаимозависимость всех частей и всех периодов спасительного Божия Домостроительства. Таинство Христово наполняет собой все и все соединяет. Это парадоксально. Тот, кто пытается представить себе, как именно это происходит, оказывается лицом к лицу с тем, что неизъяснимо, и готов воскликнуть: «Какие странные слова!» (Ин. 6, 60). Но именно здесь приподнимается край завесы, отделяющей мир вещественных явлений от мира потустороннего, и из-за этой завесы прорывается в наше сознание луч Божественного света, просвещающего умы и сердца Тройческим единством.

Божественная воля, объединяющая разные сферы бытия, указывает нам и на наш долг: мы не имеем права делить нашу жизнь на две не зависящие друг от друга сферы, жить и поступать в одних случаях «по-христиански», а в других — «обыкновенным образом». Всякая двойственность сама по себе порочна и несет в себе и с собою новые соблазны. Подвиг веры вдохновляется свыше на борьбу со всеми разделениями. *Залог и орудие победы — Богочеловечество*: Иисус Христос есть и Бог и Человек, Единый и Неразделимый в этом Своем Богочеловечестве — и в Евангельском явлении, и в Евхаристии, и в вечной жизни.

Во многих статьях сборника приводятся различные соображения, имеющие своей целью помочь соблазняющимся уйти из-под власти того предвзятого истолкования текста 2 Кор. 5, 16, которое долго держало в плену многих поклонников субъективистской экзегетики и «формально-исторических» построений. Апостол Павел пишет коринфянам: «Если (мы) и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем». Опираясь на этот текст, не в меру усердные антагонисты теорий, посвященных выяснению образа «исторического» Иисуса, хотят найти в Священном Писании поддержку своему утверждению, будто христианство совсем не нуждается в историческом обосновании. Но это опровергается контекстом речи св. Павла. Авторы сборника стараются выяснить этот контекст с разных точек зрения.

В этой связи в упомянутой уже статье Г. Гольвитцера говорится, что наиболее полным и надежным средством познания Господа Иисуса Христа является исповедание веры, по сравнению с которым все остальное, в том числе и отдельные факты евангельской истории, имеет меньшую ценность и второстепенное значение. В этом, по мысли автора, основной смысл высказывания св. Павла [1].

Возвращаясь еще раз к этому же вопросу, Г. Гольвитцер определяет употребленное в данном случае апостолом слово «плоть» как то, что видимо снаружи. Это отнюдь не покрывало над чем-то неизвестным, но это и не очевидность. Это — символ, ждущий своего раскрытия, которое может совершиться лишь силою Святого Духа в слове, обращенном свыше к вере, ожидающей этого раскрытия [2].

П. Альтгауз, чья статья также упоминалась выше, рассматривая эту проблему, утверждает, что слова «по плоти» относятся не к дополнению («Христа»), а к сказуемому («не знаем») [3].

---

[1] J. Daniélou. Op. cit., S. 112.
[2] Op. cit., S. 114.
[3] Op. cit., S. 242.

Как видно, предлагаемые объяснения не отличаются ясностью мысли и по этой причине едва ли могут быть признаны достаточно убедительными. Между тем, Предание Церкви хранит в своей сокровищнице древнее святоотеческое толкование текста 2 Кор. 5, 16, которое представляется значительно более соответствующим мысли апостола. Здесь необходима, прежде всего, терминологическая отчетливость, и вот именно эту терминологическую ясность мысли мы находим у св. Иоанна Златоуста: «В приложении к Христу, «по плоти» не иное что означает, как быть причастным немощам человеческого естества» [1].

Любой самой скромной попытке дать хотя бы *приблизительную и общую оценку* содержания рассматриваемого здесь сборника необходимо предпослать две существенные оговорки.

1) Поскольку статьи сборника, как уже сказано выше, написаны разными авторами и с разных точек зрения, постольку речь здесь может идти только об общих впечатлениях, о том настроении, которое остается после чтения сборника, а также о тех пожеланиях, которые хочется высказать на основании прочитанного.

2) Как известно, в свое время Православию пришлось пережить очень тяжелые испытания в период возникновения и распространения несторианства и монофизитства, которые некоторыми своими чертами отчасти напоминают две новейшие крайности протестантского богословия (сначала модное увлечение темой «исторического» Иисуса, а затем диаметрально противоположная попытка сконструировать некое «христианство без истории»). Но следует помнить, что как несторианство, так и монофизитство возникли в совершенно иных условиях, строились в другой плоскости и пользовались для выражения своих идей языком, очень мало похожим на язык апологетов двух только что названных крайних точек зрения, возникших недавно в протестантском богословии. Поэтому можно утверждать, что Православие ни в древние, ни в более новые времена не искушалось соблазном надуманного противопоставления «исторического» Иисуса «проповедуемому» Христу и никогда не представляло себе возможности какого-то «внеисторического» христианства. Именно по этой причине проблематика рассматриваемого здесь сборника по существу дела находится вне сферы православного богословского сознания.

Правда, в русской богословской науке должно быть упомянуто одно имя, а именно имя проф. М. М. Тареева, которое нуждается в иной характеристике, чем только что приведенная суммарная оценка. М. М. Тареев, как известно, испытал на себе сильное влияние идей «либерального» крыла протестантской богословской мысли. Именно этим влиянием и объясняется то обстоятельство, что он видел в Евангелии не столько действительный образ Христа, сколько символику Его земной жизни. Говоря о «Евангельском Христе», М. М. Тареев любит изображать Его как единственного Человека, Который жил всецело лишь для Божия дела... [2] Подражателей у М. М. Тареева, насколько известно, не имеется.

Усматривая в большинстве статей сборника, при всем их разнообразии, достаточно отчетливое единство мыслей и стремлений, хочется приветствовать проявление доброй воли его авторов. С этой точки зрения сборник может быть назван еще одним добрым «знамением времени», свидетельствующим о том, что в западном христианском мире не только мечтают о возвращении к единству в вере и богословствовании, но и серьезно работают над этой проблемой. Во всяком случае, как видно, пришло время для плодотворной совместной работы богословов разных исповеданий над важнейшими христологическими и сотериологическими проблемами и над решениями важнейших задач экзегетики. Думается также, что конфессиональные и субъективные предпосылки односторонних богословских концепций будут все дальше отступать перед светом единой и объединяющей Христовой истины, и «истина сделает свободными» (Ин. 8, 32) всех, усердно ищущих ее и стремящихся освободиться от пленения надуманными теориями. Хочется, наконец, надеяться, что ревнители Христовой истины в западном богословии будут всегда помнить о серьезной ответственности, связанной с учительством, и, разрабатывая различные отделы и аспекты богословских наук, всегда будут помнить, что «Един Господь» и «едина вера» (Ефес. 4, 5). Залогом того, что все высказанные здесь пожелания и надежды являются не беспочвенными, служит содержание многих статей сборника (напр., И. Иеремиаса, Э. Хейча, Г. Гольвитцера, И. Громадки, П. Альтгауза, Ж. Даниэлу и многих других авторов).

Сентябрь 1965 года.

---

[1] Творения св. Иоанна Златоуста в русском переводе. Изд. СПб. духовной академии, т. X, стр. 572.

[2] По связи речи здесь нужно упомянуть, что теми же либерально-богословскими идеями протестантского происхождения вдохновлялись некоторые из русских публицистов и литераторов конца XIX и начала XX века, затрагивавшие в своих произведениях религиозные темы. Наиболее яркое выражение эти периферические течения нашли в религиозно-философских воззрениях Л. Н. Толстого.

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

В «Богословских трудах», сборник четвертый, по вине типографии, допущены следующие ошибки:

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
26	13 св.	*пишет*	пишет
34	23 св.	с целесообразности	о целесообразности
35	15 св.	ошибка в греческом слове	(κόσμου)
54	7 сн.	ошибка в греческом слове	(Τάξις
55	3 сн.	ссылка в греческом тексте	'Ηλί ο
59	21 св.	понимает	вознимает
66	4 сн.	'Ευχολόγιον	'Ευχολόγιον»[9],
82	колонцифра	2	82
121	20 св.	5/6	5/6,
210	19 сн.	депает	делает
223	колонцифра	232	223
231	колонцифра		231
231	9 снизу	ГЕОРГКРЕЧМАР	ГЕОРГ КРЕЧМАР
251	8 сн.	Поставлена не та строка	доброглаголивого, елинословянского языка». Не владея еще церковно-
266	колонцифра	296	266

Заказ 98