

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

15

Издание Московской Патриархии

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ПЯТНАДЦАТЫЙ

СОДЕРЖАНИЕ

Архиепископ Питирим (Нечаев). О Блаженном Августине. . . 3
Блаженный Августин. Об обучении оглашаемых 25
Митрополит Антоний (Мельников). Блаженный Августин как катехизатор 56
Протоиерей Александр Державин. Четии-Минеи Святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник 61
Профессор Н. Д. Успенский. Литургия Преждеосвященных Даров (Историко-литургический очерк) 146
Протоиерей Анатолий Просвирнин. Афон и Русская Церковь. Библиография 185

CONTENTS

Archbishop Pitirim Nechaev. On Blessed Augustine 3
Blessed Augustine. De catechizandis rudibus 25
Metropolitan Antoniy Melnikov. Blessed Augustine as Catechist . . 56
Archpriest Aleksandr Derzhavin. St. Dimitriy of Rostov's "Chetyi Minei", a Monument of Church History and Literature 61
Prof. Nikolai D. Uspensky. The Liturgy of the Presanctified (A Historico-Liturgical Study) 146
Archpriest Anatoliy Prosvirnin. Athos and the Russian Church. Bibliion 185

ПИТИРИМ,
архиепископ Волоколамский

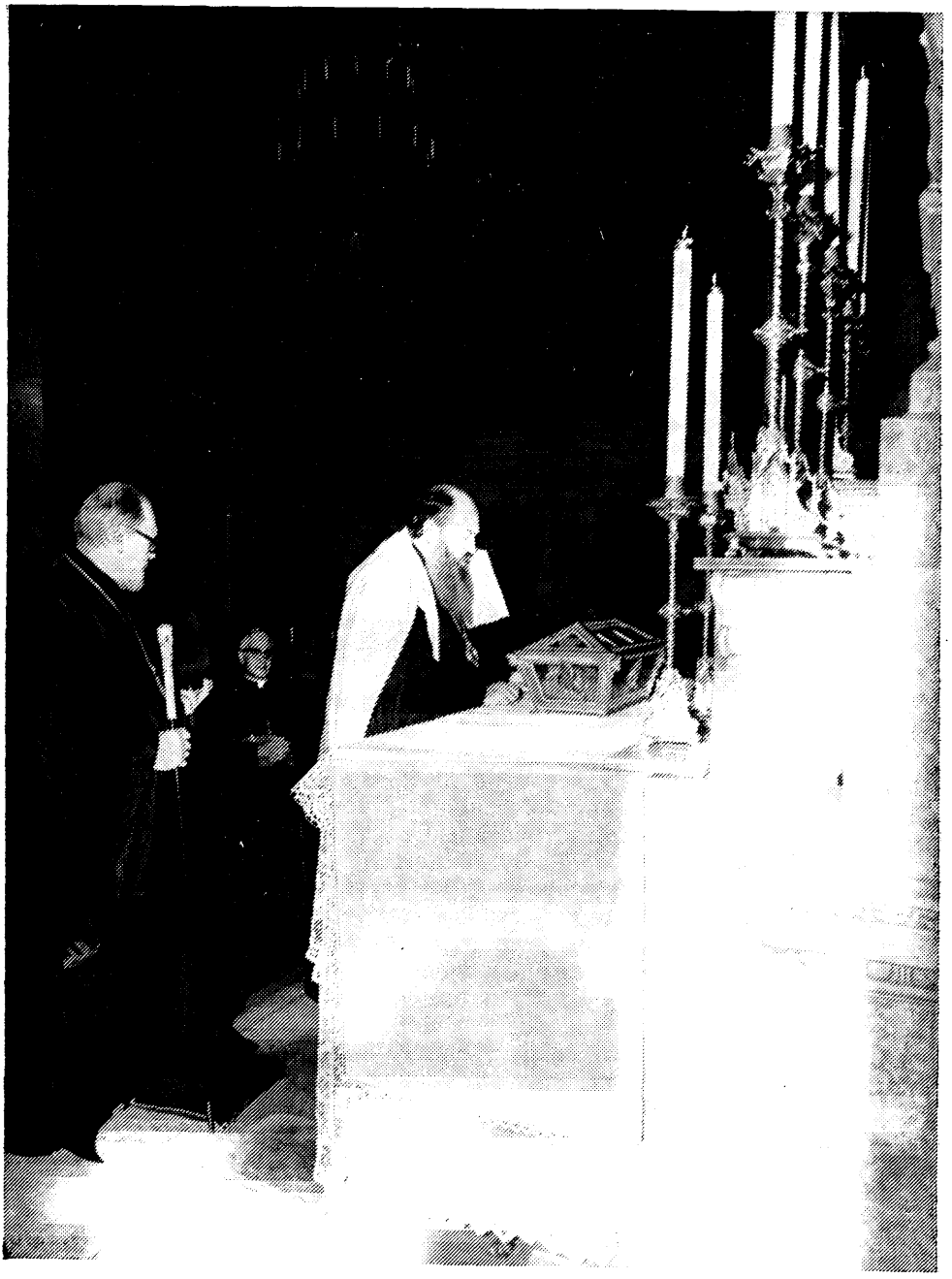
О БЛАЖЕННОМ АВГУСТИНЕ

I

Жизнь Блаженного Августина пришлась на тяжелое время. Давно миновала пора «римского мира»: внутри государства не прекращались неурядицы; императорский престол стал игрушкой солдатского своеволия и людского честолюбия. На Севере и на Западе поднимались варвары; с Востока грозило персидское царство, сильное своей организацией и войском. Войны требовали денег и денег, налоги увеличивались вдвое и втрое на памяти одного поколения. Место свободной, вольно избранной деятельности занял принудительный труд людей, пожизненно прикрепленных к своей работе и должности. Единственным действительным средством управления людьми считается страх. Телесное наказание для римского гражданина в I—II вв. н. э. немыслимо; теперь декуриона, члена правящей верхушки в своем городе, можно высечь. Горе общине, навлекшей на себя гнев императорского чиновника; ее членов искалечат на дыбе и обратят в нищих. Уверенности в завтрашнем дне нет, нет ничего прочного и стойкого.

Сознавал ли этот мир, потрясенный в самых основах своих, что он доживает последние дни? Как будто нет. Надписи из Африки говорят о «Золотом веке, царящем всюду» (Année epigraphique, 1911, № 217), о «юности и силе римского имени» (J. M. Reynolds and J. B. Ward-Perkins. The inscriptions of Roman Tripolitian, p. 134, № 471). Пруденций писал, что долгая жизнь научила Рим презирать то, чему есть конец (Symmachum 2. 660). Но римское искусство уже не знает реалистического портрета: эти люди с застывшим взором, устремленным вверх, не видят того, что вокруг: они заняты своей внутренней жизнью. Претекстат, один из последних крупных сенаторов язычников, презрительно отмахивается от своих обычных титулов и говорит, как об «истинном благословении» о мистическом посвящении (CILVI. 1779). Амвросий приехал в Милан в качестве правителя — и стал епископом; Павлин, знатный и богатый человек, перед которым открывалась блестящая карьера, вдруг покинул Галлию и стал монахом в маленькой неизвестной Ноле. Христианство, которое представлялось его апологетам силой объединяющей и примиряющей, вызвало новые раздоры и смуты: старая религия враждовала с новой; в самом христианстве возникали ереси и расколы. Иероним писал о маленькой девочке, родившейся в ту пору: «в таком мире появилась на свет Пакатила. Несчастья окружали ее во время ее игр. Она научилась плакать раньше, чем смеяться...» (Hier. Ep. 128. 5).

Блаженный Августин родился 13 ноября 354 г. в Тагасте (ныне Сук-Арас в Алжире). Местность была цветущей; мальчик, подрастая, видел вокруг себя ту красоту дольнего мира, к которой был так восприимчив всю жизнь,— землю, возделанную руками человека: хлебные нивы, сады, масличные рощи,— и густые леса на горах, где укрывались «африканские звери», о которых мечтали устроители охот в амфитеатрах.



Митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим у мощей блаженного Августина во время посещения храма его имени в г. Павии, Италия, 16 октября 1975 года

«Блистательный совет Тагасты», как именует себя в надписях городская дума города (CILVIII. 5145, 5146, 5150), управлял городком небольшим и небогатым, который, однако, был для своей округи центром римской цивилизации. По намекам, разбросанным в «Исповеди», можно составить себе некоторое представление о жизни простого гражданина Тагасты: он знает всех в городе, и все горожане знают его; измены жене, имущественное положение, случаи, с ним приключившиеся, живо обсуждаются в домах и на улицах. Каждый несет на себе бремя забот, своих собственных и общегородских; дружеская болтовня и сплетни служат развлечением и отдыхом. Город как будто совершенно романизирован: латынь — не только язык официальных документов и надписей; скромные ремесленники, кое-как справляясь с падежами и глаголами, сочиняют себе латинские надгробия; на улицах и в домах звучит латинская речь, школа латинская. Латынь была родным языком для Августина. Латинскую цивилизацию приняли добровольно и от всего сердца. Но она оказалась не в силах переделать духовный облик этих новых римлян, унаследованный от длинного ряда берберских предков. Берберская кровь текла не только в жилах всех коренных жителей Тагасты, но и всех уроженцев Африки. Африка создала совершенно новый тип «интеллигента», своеобразно воспринявшего латинскую культуру и переработавшего ее «по-африкански» в соответствии с исконными национальными чертами. Латинский язык африканских авторов приобрел своеобразную, свою, окраску; он перегружен всякими ухищрениями ораторского искусства, цветист, ярок и порой утомителен; африканское христианство напряжено и взволновано, христианам Африки нужно общение с потусторонним миром, и они приводят себя в экстатическое состояние опьянением и танцами. «Числа и миры» не для этих людей: у них всё через меру, всё через край. Вергилий, ощущавший с исключительной остротой трагизм не только человеческой судьбы, но и судьбы всего земного, сдержан и осмотрителен в самой глубокой своей скорби: она не перечеркивает для него всего мира. Для Августина смерть его юного друга была крушением мира, и он выбрался из-под его обломков только благодаря неистребимой жизненной силе физически здоровой юности. Африканец целиком отдается тому, что его захватило, будет ли это искание истины или «любовь любви»; во время религиозных гонений эти люди сами ищут страданий и смерти, так что епископу Карфагенскому приходится сдерживать их пыл; религиозное рвение донатистов, доводившее их до самоубийства, граничит с опьянением и безумством. Покой и равновесие не для этих сердец; они всегда в напряжении, в борьбе: фигуры с Пергамского алтаря, а не с эллинских фризов. «Древний хаос» неизменно «шевелится» в африканской душе, и Августину удалось обуздать его только годами суровой монашеской дисциплины и строгим сознанием своей ответственности за тысячи и тысячи душ.

Семья, в которой он родился, была отнюдь не богата: Августин вспоминал, что члену городского совета, отцу его Патрицию, принадлежало только несколько небольших участков земли. Чтобы дать сыну высокое образование, Патриций и вся семья должны были урезывать себя в самом необходимом и ходить в обносках. Цену образованию в Тагасте знали: через него шел путь, выводивший человека из скудости и дремы провинциального городка на «белые дороги» почестей и богатства. «Я родился в деревне от бедного и необразованного отца; занятия литературой и науками дали мне возможность жить жизнью знатного человека»,— писал современник Августина и тоже уроженец Африки Аврелий Виктор (De Caesar. 20. 5). Патриций, язычник, и его жена, Моника, ревностная христианка, во многом между собой несогласные, единодушно решили послать сына в Карфагенскую риторскую

школу, по мотивам, правда, разным: у отца были о сыне «совершенно пустые мысли»: он мечтал о его блестящей карьере; мать рассчитывала, что образование приведет Августина к христианству.

У Августина не было никакой душевной связи с отцом: для рассказа о смерти друга у него нашлись слова, которые через полторы тысячи лет ударяют по сердцу. О смерти отца он упомянул между прочим, в кратком примечании. Крепкая неослабная любовь с обеих сторон связывала сына с матерью.

Моника была женщиной незаурядной. Она сознательно держалась в тени, но незаметно и неслышно управляла всем домом. Ее здравый смысл и житейский такт помогли ей установить в семье лад и склад, поражавший всех кумушек Тагасты. Она умела ждать, и шла к своей цели неторопливо, но неуклонно. Мужа, человека совершенно равнодушного к религии, «не имевшего о Боге никаких мыслей» (II, 8), она в конце концов привела к христианству. Сама она, дочь христианской семьи, была убежденной христианкой, строго соблюдала обычаи африканской Церкви (пост по субботам, долгие всенощные богослужения на могилах мучеников), верила, как и все вокруг, в таинственные голоса и откровения, посылаемые в снах. Эта мистическая настроенность прекрасно уживалась с трезвым учетом житейских требований. Решение Патриция отправить Августина в Карфаген было живо поддержано Моникой (а, может быть, незаметно и подсказано ею); она настояла на разрыве Августина с женщиной, с которой он прожил пятнадцать лет, от которой имел сына и к которой был крепко привязан. Этот разрыв обошелся ему дорого, но Моника прекрасно понимала, что карьере сына существенно поможет законный брак с девушкой из богатой и знатной семьи. Августин послушался. Ему, видимо, было трудно перечить этой настойчивой, требовательной и властной любви, от которой иногда бывало трудно дышать: сбежал ведь он уже взрослым, самостоятельным человеком, тайком от матери в Рим. Независим он был в своих духовных исканиях. Возможно, что неутихающая тревога матери, ее молитва и слезы о нем, еретике и скептике, в какой-то мере содействовали его возвращению в Церковь, но не следует преувеличивать ее влияния, как это делает большинство западных ученых. Августин в своих исканиях истины шел собственной дорогой: гнев Моники, выгнавшей его, манихея, из родного дома, не отвратил его от манихейства; не из послушания матери, а долгим и кружным, своим путем пришел он к Церкви.

Родители дали Августину наилучшее для того времени образование. Он прошел полный курс его — от начальной школы в Тагасте до «университета» — риторской школы в Карфагене.

Риторская школа сейчас не в чести ни в нашей науке, ни в западной. Недостатки ее слишком очевидны, чтобы ее можно было защищать в целом. Образование, которое она давала, с нашей точки зрения, крайне скудно: ни точных наук, ни естествознания, ни истории — только знакомство с классической литературой и то весьма урезанное: Вергилий, Цицерон, Саллюстий, Теренций — вот все авторы, которых Августин читал в школе. Учитель комментировал разбираемый на уроке текст, обращая главное внимание на его литературные достоинства и недостатки, и вплетал в этот комментарий случайные и разрозненные сведения, нужные для понимания текста. Питомец риторской школы не выносил из нее настоящего солидного образования. Она давала ему другое, и здесь заслуга ее неоспорима: она учила умению обращаться со словом, искусству использовать его вес, его силу. Для хорошего выученика этой школы язык становился богатейшим инструментом, с помощью которого можно было передавать самые сложные переливы мысли и чувства. Если хозяином инструмента оказывался «фигляр презренный», то из его рук выходило изукрашенное

оттенками словесного мастерства, но безнадежно слабое слово, превосходное понятие о котором дают суазории и контраверсии в книге Сенеки-отца. Но когда инструмент оказывался в руках мыслителя и художника, то возникали произведения высокой красоты и большой силы. И Тацит, и Августин вышли из риторской школы.

Следуя школьному распорядку занятий, Августин должен был прочесть диалог Цицерона «Гортензий»; Цицерон, следуя Аристотелю, доказывал, что все земные блага ничего не стóят по сравнению с мудростью, и что достойна человека только жизнь, посвященная ее поискам. Через двадцать с лишним лет Августин помнил, какое впечатление на него произвела эта книга: «мне вдруг опротивели все пустые надежды, бессмертной мудрости желал я в своем невероятном сердечном смятении» (III. 7). Только одним способом можно было успокоить это смятение: надо полюбить мудрость (diligerem), искать ее, найти (quaererem, adsequerer), овладеть ею, «прильнуть» к ней (tenerem, amplexerem), то есть проникнуться ею, жить по ее предписаниям. Как видим, «мудрость» (sapientia—philosophia) для Августина означала отнюдь не ту научную дисциплину, которую мы разумеем под именем философии. Это было практическое руководство, помогавшее человеку понять свое Божественное происхождение, победить тщеславные мечты и надежды на мирской успех и утвердиться на пути самоусовершенствования, который и приведет его к Богу. Одно смущало Августина: в «Гортензии» не было имени Христа, а «все произведения, где не было этого имени, пусть художественные, отделанные и полные истины, не захватывали меня целиком» (III. 8). Обращение к Библии в поисках мудрости было вполне естественно: Августин вырос в христианской среде (языческий нигилизм отца никакого влияния на него не имел), был в качестве катехумена введен в Церковь и не думал порывать с ней. Христианская интеллигенция IV в. воспринимала христианство именно как подлинную мудрость. На саркофагах этого времени Христос обычно представлен, как учитель, окруженный учениками, которых он поучает мудрости. «Здесь, здесь то, что все философы искали в течение всей своей жизни и не могли уследить, найти... Тот, кто хочет стать мудрым человеком, настоящим человеком, пусть слушает голос Господень» (Lactant. Divinae Institutiones III. 30).

Библия отпугнула Августина: блестящего ученика риторской школы коробил латинский язык ее переводов, библейские сказания казались «нелепостью» (VI. 6; ср. III. 42); рассказ о сотворении человека по образу и подобию Божию — оскорблением Божественного достоинства. Беседовал ли по этим вопросам Августин с представителями Церкви? — вряд ли; да беседа эта добрых результатов и не дала бы. Африканская Церковь была крайне консервативна, и верному христианину полагалось не задавать неуместных вопросов. Августин же гордился своим умом, полагался на него (см. рассказ о том, как он овладел «Категориями Аристотеля». IV. 28) и отнюдь не был склонен признавать «чудо, тайну и авторитет». И тут он попал (incidi и incidere обычно с оттенком случайности: «наткнулся», «неожиданно встретил») в среду манихеев, которые в толковании Ветхого Завета были остроумны и сильны; возможно, что с разговоров на ветхозаветные темы и завязалось у Августина знакомство с манихеями.

Манихейство вышло не из Церкви; это не ересь, вроде арианства, а самостоятельная религия. Основатель ее, Мани, много писал, но от его книг ничего не сохранилось. Источниками для ознакомления с манихейством служат: 1) произведения церковных писателей, в первую очередь, сочинения Блаженного Августина, направленные против манихеев; 2) историки-арабы IX—XII вв. и 3) фрагменты манихейских догматических текстов, найденных в 1900 г. около Турфана (китайский Туркестан) и в 1931 г. в Египте, в Фаюме. Весь этот богатый и разно

образный материал ознакомил исследователей и с биографией Мани и с характером его учения.

Мани родился в 216 г. н. э. в Вавилонии в знатной семье, родственной царскому дому Арсакидов. В детстве и юности у него были какие-то видения, побудившие его основать новую религию. Он — странник и миссионер, блестящий проповедник, обошел со своей проповедью Иран, был, может быть, даже в Индии; своих учеников посылал далеко на Запад проповедовать его учение. Благосклонно принятый в молодости при дворе (он был в штабе Шапура I во время его похода против Рима в 242—244 гг.), он был замучен при Бараме I в 277 г. по наущению магов, обвинявших его в разрушении государственной религии персов. Его последователей стали жестоко преследовать; спасаясь от преследований, они распространили учение Мани далеко на Восток и на Запад. В IV в. манихеи были в Африке, в Италии, в Испании и Галлии. Христианство в то время вряд ли встречало более сильного противника.

Манихейство — не национальная религия, имеющая в виду определенную страну и народ, вроде иудаизма или магометанства: оно обращается ко всем странам и ко всем народам; оно обещает спасение всему человечеству путем высшего, совершенного знания. Знание это открывает душе ее истинную природу:

«Я познал мою душу и тело, которое тяготеет над ней.
Они были врагами с самого сотворения мира»
(C. R. C. Allberry. A Manichean Psalmbook, p. 56).

Душа — частица божества, потерявшаяся в материи, от которой и надлежит ее освободить.

«Я сбрасываю эту жалкую оболочку плоти,
Я заставляю чистые ноги моей души уверенно попирать ее»
(Op. cit., p. 99).

Путь спасения состоит в отрыве души от мира, в прогрессивном изничтожении в человеке всего материального. Эта сотериология вписана в общее учение о наличии двух начал в мире: Добра и Зла. Манихейский миф повествует о двух царствах: на севере находится область Добра и Света, и во главе ее стоит Отец Величия; на юге лежит царство мрака, которым управляет Царь Мрака. Оказавшись однажды на границе с областью Света, он замыслил победить ее и ею овладеть. Начинается борьба двух начал, светлого и темного. Отец Величия посылает в область мрака различные эманации своей светлой сущности, они смешиваются с частицами мрака и утрачивают свой первоначальный свет, но в то же время ослабляют и темные силы: возникает некое смешение обоих элементов, светлого и темного, доброго и злого — появляются мир и человек. Вечная борьба двух начал приведет к постепенному высвобождению светлых частиц, которые солнце и луна, эти «небесные корабли», переправляют в царство света, все время таким образом увеличивая его силу.

«Свет пойдет к свету...
Свет должен вернуться на свое место...
Мрак падет и не восстанет»
(Op. cit., p. 215).

Манихейство предлагает как бы цельную систему знаний, в которой всё объяснено: происхождение мира, природа души, цель человеческой жизни; даны этические предписания и обещана конечная победа добра. Не только объяснена причина зла, но и указан выход из его царства: отойти от этого мира, максимально отречься от всякой земной деятельности, от семьи, работы, собственности. Знаменательно, что императоры: римский Диоклетиан в 297 г. н. э. и китайский Лу-Лиу в 1166 г. распорядились сжечь книги Мани. В манихейство шли люди из самых различных слоев общества: богачи и бедняки, при-

дворная знать и простецы-ремесленники. К манихейству благоволили упрямые язычники, справедливо видевшие в нем угрозу христианству; среди манихеев были и язычники, внутренне давно порвавшие с язычеством, но не принявшие и библейских сказаний и отворачивавшиеся как от безумия от повествований Евангелия о крестной смерти и Воскресении Христа, и члены христианской Церкви, мечтавшие о ее преобразовании более высокими этическими требованиями (к таким принадлежал и Фавст из Милева).

Со свойственным ему умением «видеть себя» Августин точно объяснил причину своего перехода в манихейство. Ему нужно было оправдать и обосновать свою веру разумом, и манихеи как раз обещали «каждого, кто пожелает их слушать, привести к Богу и освободить от всех заблуждений, руководствуясь только одним разумом, отказываясь от авторитета и его угроз... (христианам) приказывают верить, а не рассуждать. Они же никого не принуждают к вере, а открывают истину по предварительном обсуждении ее. Кого не соблазнили бы подобные обещания? тем более юношу, жаждавшего истины... болтливого гордеца» (De util. cred. I. 2). «Гордец» решил, что «следует больше доверять тем, кто учит, а не тем, кто приказывает» (De beata vita I. 40).

Кроме того, манихеи удачно, как показалось тогда Августину, решали проблему зла. Он обладал исключительно острым восприятием вины, греха. Это свойство заставило его вспоминать о себе, ребенке, как о «маленьком мальчике и великом грешнике» (I. 19); оно превратило мелкую кражу скверных груш в тяжкое преступление — этот эпизод вплелся яркой нитью в ткань горьких мыслей о человеческой душе, бескорыстно любящей преступление,— оно нарисовало ему его же в юности, как некое чудовище испорченности и порока — портрет, отнюдь не соответствовавший, по свидетельству современников, действительности, ставший хрестоматийным в позднейшей церковноисторической литературе. Пусть все это излагается в «Исповеди» с точки зрения епископа Гиппонского, а не двадцатилетнего юнца, но нет сомнения, что этого юнца тревожили укоры совести и возмущало зло вокруг. Ему не нравилось собственное поведение — молился же он о даровании ему целомудрия — неизменно отвратительны были поступки «опрокидывателей» (eversores III. 6). Вопрос о том, откуда зло, «замучил меня в юности и, усталого, толкнул к еретикам»,— писал Августин в 388 г. (De lib. arb. I. 2, 4). Манихеи не только объясняли происхождение зла, они прощали виноватому вину и снимали ответственность за нее: грешит не человек, а те частицы злого начала, которые в нем есть: «мне лестно было извинять себя и обвинять что-то другое, что было со мной и в то же время мною не было» (V. 18).

Августин увлекся манихейством: он водил дружбу, вероятно, с видными манихеями, понимавшими, какое приобретение для них этот юноша, и она, видимо, ему льстила: «эта дружба, как цепь, много раз обвилась вокруг моей шеи»,— вспоминал Августин (De duab. anim., 9. 11); он прочел «груды толстых манихейских книг» (3. 10), проповедовал манихейство. Человек горячего и нежного сердца, обладавший редким даром к дружбе без износу, он обратил в свою новую веру ближайших друзей: того безымянного юношу, смерть которого заставила его бежать из родной Тагасты, Алипия, своего покровителя Романиана. Были и другие: Августин вспоминал о «пагубных победах», которые он одерживал над «неопытными христианами», тщетно старавшимися отстоять свою веру (De duab. anim., ук. место), перед напором его логики, красноречия и просто его личного обаяния. «Своей жалкой и безумной болтовней разрушал я христианскую веру» (De dono persever. 20. 53).

Августин оставался манихеем, по его словам, «лет девять»; в те-

чение этого времени он постепенно от них отходил. Многое способствовало этому отходу: несостоятельность манихейской метафизики (если силы мрака могли нанести ущерб божеству, то, следовательно, оно не обладает полнотой совершенства и силы, а если не могли, то зачем ему было вступать с ними в борьбу? — вопрос Небридия, который он «любил предлагать») (7. 3); убедительные речи «некоего Элпидия», выступавшего против манихеев (5. 21); чтение книг по астрономии. Августин с его честным умом не мог не смущаться при сравнении строго обоснованных и опытом проверенных астрономических данных с «нескончаемыми баснями (манихеев) о небе и звездах, о солнце и луне» (5. 12). И люди разочаровывали: «избранные» отнюдь не соблюдали предписаний манихейской этики (De mor. manich., 19. 67—73); Фавст, авторитетнейший человек у манихеев, оказался совершенным невеждой. Августин надеялся, что он развернет перед ним страницы манихейского учения, ему еще неизвестные, и увидел, что ждать нечего: «знакомство с ним подрезало все мои старания подвинуться в этой секте» (5. 19).

Августин избрал для себя карьеру преподавателя и преподавателем был прекрасным: метод его обучения был для того времени необычным. Мы можем составить некоторое понятие о нем, пользуясь его сочинением «Об обучении катехуменов» и диалогами, в которых изображена жизнь в Кассациаке. Августин считался с психологией отроческого и юношеского возраста (совершенная новость для того времени), старался разбудить мысль своих учеников, приучал их к самостоятельному мышлению, умел по-новому, свежо и неожиданно, прокомментировать школьный текст и воспользоваться им для нравственного урока. И школьная деятельность, и победы в литературных состязаниях, и близкое знакомство с проконсулом и провинциальной знатью (Фирмин) — все сулило блестящую карьеру и внушало уверенность в собственных силах. Карфаген становился тесен для Августина — и он переехал в Рим.

Рим встретил его неласково: он сразу же тяжело заболел, а вскоре разочаровался и в школьных римских порядках. Твердое положение могло доставить ему только место ритора в государственной школе. Как раз такое оказалось. Депутация медиоланцев обратилась к Симмаху, префекту Рима, с просьбой порекомендовать им учителя для их риторской школы. Устроен был конкурс; за Августина хлопотали его манихейские друзья, жившие в Риме, и Симмах остановил свой выбор на нем. Что пробная речь Августина, несмотря на его африканский акцент (De ord. II. 17. 45), Симмаху понравилась, это вполне вероятно, но были у него свои цели, заставившие предпочесть Августина. В Милане в это время находился императорский двор; учитель риторики, состоявший на государственной службе, обязан был писать официальные панегирики императору и консулам данного года. Эти речи были не просто риторическими упражнениями: их автор должен был умело и убедительно в хвалебных тонах представить политику правительства: он «организовывал общественное мнение» (см. A. Cameron. Wandering Poets; „A literary Movement in Byzantine Egypt Historia", 1965, B. 14, стр. 470—509). Роль была чрезвычайно важной, и Симмах, убежденный язычник, горячо, но безуспешно отстаивавший старую римскую религию, потерпевший уже тяжелые поражения в этой борьбе, очень охотно поручил эту роль манихею, человеку, принадлежавшему к общине, которая была опасным врагом Церкви.

Августин прибыл в Милан с полной сумятицей в душе. Ему, еще молодому, по-земному честолюбивому, уверенному в своем уме, было горько думать, что его «так долго дурачили и обманывали обещанием достоверного знания» (6. 5); он хотел «изобличить манихейскую ложь»

(V. 25), и скептицизм Новой Академии пришелся ему тут как раз по душе (с ее философией он ознакомился через трактат Цицерона: Academica). Манихеи утверждали, что они обладают полнотой знания; по мнению «Академиков», совершенное знание вообще недоступно человеку; безрассудно настаивать на безусловной истинности любого учения: человеку, в его поисках истины, удается только отвергать ложные теории: «У меня зародилась мысль, что наиболее разумными были философы, именуемые Академиками: они считали, что все подлежит сомнению и что истина человеку вообще недоступна» (V. 19): «отыскать истину я отчаялся» (VI. 1).

«Моими рулевыми были Академики» (De beata vit I. 4),— писал Августин, но к людям, которые могут жить отрицанием, он не принадлежал. «Когда я был в Италии,— вспоминал он впоследствии,— я часто вел беседы с самим собой о методе нахождения истины, часто казалось мне, что найти ее невозможно, и течением моих мыслей меня уносило к Академии. А с другой стороны, когда я думал о человеческом уме, таком сильном, таком проницательном, так далеко видящем, мне начинало казаться, что скрыта не истина, а метод, которым ее можно найти. Его можно получить от авторитета. Как, однако, найти этот авторитет, когда его предлагало столько учителей, споривших между собой! Тут передо мной вставала непроходимая чаща, и через некоторое время я устал от попыток пробиться сквозь нее; вопреки всему, однако, мой ум непрестанно подгоняло желание открыть истину» (De util. cred. 8. 20); «душа моя жила в напряженном искании и беспокойном размышлении»,— вторит «Исповедь» (VI. 3). Пока что он решил оставаться «на той ступени, на которую его поставили родители» — быть в Миланской церкви катехуменом. Решение это было подсказано и тогдашними честолюбивыми мечтами Августина: перед ним открывалась блестящая карьера, и принадлежность к официальной Церкви, хотя бы только в качестве катехумена, обеспечивала в известной мере продвижение по этой «широкой дороге мира».

По прибытии в Милан Августин явился к миланскому епископу Амвросию. Амвросий был не только крупнейшим церковным деятелем того времени; огромно было его влияние на ход государственных дел вообще. Западная Церковь обязана своим торжеством в значительной степени ему: старания языческой партии уберечь язычество были сокрушены им [Амвросий обратился непосредственно к императору Валентиниану II, грозя ему отлучением от Церкви, если он согласится на просьбы язычников (ср. 17)]; из борьбы с арианами Святитель Амвросий вышел победителем. На Августина он не обратил особенного внимания; близкого знакомства у них не завязалось, побеседовать с Амвросием так, как хотелось, Августину не довелось. Августин подробно рассказал в «Исповеди», какое значение имели для него проповеди Амвросия: его объяснения Ветхого Завета в «духовном смысле» уничтожали манихейскую критику библейских сказаний: под их «буквой», темной и часто смущающей, скрывался «дух», тайная мысль, выраженная категорически, возвышавшая душу и уносившая ее в иной мир. В какой-то мере Святитель Амвросий помог Августину отойти и от пантеистического материализма манихеев.

Почти все философы древнего мира были далеки от духовности миропонимания: божество мыслится ими как особый вид материи, наделенной жизненной силой и проникающей всю вселенную. Таков божественный «огонь» стоиков; таков тончайший эфир манихеев, в котором мир покоится, как губка в океане. Августин рассказал в «Исповеди», как трудно было ему дойти до постижения чисто духовной субстанции. Понять ее помогла ему философия неоплатоников, к которой тянулось образованное общество того времени, и языческое, и христианское. Августин был не одинок в своих исканиях. Сочинения

Плотина, одного из самых трудных писателей древности, жадно читали, переписывали и обсуждали. О том, как велик был спрос на них на Западе, свидетельствует перевод многих плотиновых трактатов на латинский язык, сделанный Марием Викторином. Епископ Амвросий черпал из «Энеад» и слова, и мысли. Поклонником и знатоком Плотина был его духовник Симплициан, с которым часто беседовал Августин. В Милане существовал кружок «платоников»; одному из его членов, видному политическому деятелю и усердному читателю Плотина, Маллию Феодору, Августин посвятил свой трактат De beata vita.

Плотин родился в 204 г. н. э. в Ликополе (Верхний Египет), учился философии в Александрии у Аммония Сакка, бывшего одно время христианином и стремившегося объединить философию Платона и Аристотеля. Желая познакомиться с восточной философией, Плотин принял участие в походе Гордиана против персов. Римское войско было разбито в Месопотамии, Плотину едва удалось спастись в Антиохию, откуда он переселился в Рим, где и провел 25 лет (ум. в 270 г. н. э. в Кампании, в имении одного из своих друзей).

Его преподавание философии носило своеобразный характер. Он был не столько философом-ученым, сколько «духовником», нравственным руководителем своих слушателей. Его лекции были открыты для всех, но они были трудны даже для тех, кто обучался философии; большинство отсеивалось. Оставался неширокий круг образованных людей (в числе их были император Галлиен и его жена Салонина), к которым и обращался, как к друзьям, Плотин. Он никогда систематически не излагал своего учения, до 50 лет не написал ни строчки и не стремился распространять свои писания. Они были собраны и до некоторой степени систематизированы учеником Плотина Порфирием, написавшим его биографию.

Время, когда жил Плотин, было печальным временем: не было ни веры, ни надежды на будущее. Ранняя греческая философия обращена к миру, ее мораль предписана законами здешней, земной, жизни. Плотин уводит от земли к тому, что он считает непреходящим и вечным.

Краеугольным камнем в философии Плотина является его учение о Троице. Во главе ее τὸ ἕν — «Единое»: Добро, Бог. Только приспособляясь к человеческой слабости, дают имя Тому, о Ком никто ничего сказать не в силах. Он Сам довлеет Себе и пребывает в вечном покое. Он не нуждается в том, чтобы создавать что бы то ни было, но Он — Источник всякого существования, всякой мысли и всякой деятельности. Присутствуя во всяком сознании, Он от него отличен и отделен.

Вторая ипостась Плотиновой Троицы — Разум. Он от Единого, как луч от солнца, но Единое ничего не теряет от этой эманации, как не теряет воды источник, наполняющий реки, как не теряет аромата цветок, наполняющий благоуханием всё вокруг. Разум содержит в себе весь умопостижимый мир, мир идей, оригиналы всего существующего — не только общих типов, но и существований индивидуальных (их образцов).

От Разума — Мировая Душа. От него получает она идеи, и ее функция — дать форму и красоту миру материальному. Материя создана отнюдь не силой, враждебной Единому; она проистекает из Божественного источника, но как свет и тепло по мере удаления от своего источника ослабевают и, наконец, исчезают в совершенном мраке и холоде, так и эманация Божественного света и тепла постепенно ослабевает в природе, пока не доходит до полного отсутствия или лишения истины и блага в материи,— это и есть не сущее, то есть зло. Силой Мировой Души материя частично искуплена: порядок и красота мира явлений есть результат ее воздействия на материю. Некоторые души, однако, желая стать самостоятельными, отделились от Ми-

ровой Души (а она есть «дом душ», где они пребывают в радостном общении, хотя без слов и звуков) и опустились в материальные тела. Это обитатели нашего мира.

В словах, полных удивительной лирической силы, Плотин изливает свою скорбь об этих павших душах. Как дети, пребывающие в длительной разлуке с родителями, они забыли отца и утратили знание о самих себе. Они поглощены погоней за удовольствиями и занятиями, недостойными их высокого происхождения. В каждом человеке, впрочем, пусть бессознательно, живет желание вернуться «домой», хотя и продолжает он идти кривыми путями. Есть, однако, люди, понявшие свое отпадение; они сознательно ищут дорогу, которая приведет их к Отцу. Плотин указывает ее: надо очистить душу, освободить ее от земных желаний и гордости, от любви к жизни и от страха смерти. Это достигается путем строгого аскетизма. Очистившаяся душа погружается в созерцание истины, она должна войти в себя, понять, что она осколок Божества, что духовное начало, в ней присутствующее, свидетельствует о наличии того высшего начала, от которого и она. Бог может открыться человеку, и в этом откровении человек знакомится со сверхразумным и сверхмировым началом [1].

О впечатлении, которое произвела на Августина философия Плотина, свидетельствуют его собственные признания, сделанные в «Диалогах», написанных вскоре после его знакомства с Плотином. Книги Плотина «воспламенили его» (De beata vita I. 4), «зажгли в его душе пожар», «овеяли ароматом Аравии» (c. Acad. 2. 2. 5). В «Исповеди» отзыв о неоплатонизме холоднее, но уважение к платоникам он сохранил до конца дней: «если бы эти люди смогли вновь прожить свою жизнь с нами, они увидели бы, с помощью какого авторитета легче помочь людям; изменив некоторые слова и мысли, они стали бы христианами, как стали ими многие платоники наших дней» (De vera relig. 7; написано между 388 и 391 гг.); «нет никого, кто бы к нам, христианам, был ближе платоников»,— скажет он в «Граде Божием», своем позднейшем произведении (8. 5).

Реминисценции из Эннеад рассеяны по всей «Исповеди». Плотин помог Августину разрешить столь мучившую его проблему зла (потрясающая страница 7. 11—12); рассуждения Августина о том, что зло не есть самостоятельная субстанция (7. 18), представляют собой развернутый комментарий к положению Плотина «зло есть недостаток добра» (Энн. 3. 2. 5), «совершенная нищета» (Энн. 1. 8. 3); космос управляется мудрыми законами; те, кто бранят мир, ошибаются потому, что рассматривают его по частям, а не в целом (Энн. 3. 2); «...и порок полезен... он заставляет нас бодрствовать; он пробуждает наш ум, побуждая восставать против путей зла» (Энн. 3. 2. 5, ср. «Исповедь» 7. 19—22). Плотин подтвердил слова Амвросия, что «воля, свободная в своем решении, является причиной того, что мы творим зло» (7. 5): «почему души забыли Бога, Отца своего? начало зла в них — своеволие (τόλμα), отделение, желание быть самостоятельными; радуясь своей независимости, они бегут прочь от Бога...» (Энн. 5. 1. 1). И, наконец, платоники «вернули меня к себе» (7. 16): вхождение в себя,

---

[1] Вот характеристика неоплатонизма, сделанная Гарнаком: «В неоплатонизме греческая философия сказала свое последнее слово и оставила свое завещание... она собрала всё возвышенное и благородное, что приобрела в течение своей долгой работы, и соединила это в смелой идеалистической системе и в руководстве к блаженной жизни. В неоплатонизме греческая философия учила, что единая реальность это — Бог, и единая задача это — подняться к Нему; она учила, что зло это — отдаление от Бога, что чувственный мир только видимость и подобие, что к Богу можно подняться только путем внутреннего воспитания и воздержания, путем созерцания, поднимающегося к сферам всё более и более высоким, и, наконец, через экстаз, когда Бог дает душе возможность видеть его свет...» (Reden und Aufsätze, Bd. 1, S. 72, Giessen, 1904)

размышления над деятельностью разума, над собственной духовной энергией помогли понять, что такое духовная субстанция: «я нашел, что над моей изменчивой мыслью есть неизменная, настоящая и вечная Истина» (7. 23).

Узнать Истину для Августина значило жить в соответствии с ней (8. 1). Это было не так просто: «...новая воля, которая зарождалась во мне... была бессильна одолеть прежнюю, окрепшую и застарелую» (8. 10). Плотин указывал человеку путь строгого аскетизма, как единственный ведущий к Богу, и предоставлял на этом пути человека только его собственным силам. Августин по личному горькому опыту знал, как недостаточны эти силы. И это сознание, и тот «христианский воздух», в котором он жил в Милане, естественно привели его в Церковь.

Знаменитая сцена в саду была естественным завершением длительного и трудного пути. Впечатление моментального перерождения она производит только в силу своей яркости: ослепительная вспышка заставляет забыть, что тем же светом, только более рассеянным, залиты все страницы этой удивительной книги. Читателю непредубежденному и внимательному в голову не придет сомневаться в реальности этой сцены. Объявить ее сплошной литературной выдумкой мог только человек — жертва обширной книжной премудрости, ставшей между ним и сердцем, которое исповедовалось «пред очами Господними».

В связи с этим стóит задержаться на вопросе, который в конце прошлого века был поставлен таким знатоком Августина и раннего христианства, как Гарнак, и таким крупным исследователем римского мира, как Буасье: можно ли доверять «Исповеди»? Оба ученых и вслед за ними ряд исследователей Августина ответили отрицательно. Августин изображен в «Исповеди» вовсе не таким, каким он был в этот период своей жизни. Достаточно сравнить «Исповедь», написанную через 10—14 лет после сцены в саду, и «Диалоги» («Против Академиков», «О блаженной жизни», «О порядке»), написанные в Кассациаке несколько месяцев спустя, чтобы увидеть всю разницу в духовной атмосфере «Исповеди» и этих ранних произведений. В «Исповеди» — сумрачный грешник, оценивающий свою прошлую жизнь с точки зрения строгого епископа, в «Диалогах» — благодушный учитель, ведущий с учениками беседы на философские темы, человек, обратившийся вовсе не в христианство, а в неоплатонизм, о христианстве знающий мало и о нем и не думающий.

Трудно представить себе, как могла больше полувека держаться эта точка зрения, и теперь еще до конца не преодоленная. В Кассациаке Августин не только ставит философские вопросы и разбирает их с учениками, но молится и читает Писание: «Диалоги» проникнуты тихой ясностью, это верно: естественно чувство покоя, которое испытывает человек, достигший, наконец, тихой пристани. И покой этот не был вполне безоблачным: Августин думал о прошлом и каялся: «Не удваивайте моих печалей. Хватит с меня моих ран: почти каждый день со слезами молю я Бога излечить их» (De ord. I. 7. 29—30). И, наконец, совершенно определенное заявление, в устах человека — последователя чистого неоплатонизма — неуместное: «Я знаю, что я никогда не отойду от Христа, потому что не нахожу авторитета более сильного» (c. Acad. 3. 20. 43).

Поводом к написанию «Исповеди» некоторые считают просьбу Павлина Нолайского: Павлин просил Алипия, тогда уже епископа в Тагасте (395 г.), прислать ему свою автобиографию; Алипий «по смирению и скромности» отказался, и сделать это вместо него обещал Августин, о чем и написал Павлину (Письмо 27). Между ними завязалась переписка, к сожалению, частично утерянная. Вполне возможно, что с такой просьбой, описать свою жизнь, Павлин обратился к Августину.

По мнению других, Блаженный Августин написал «Исповедь» с целью защитить себя от нападок своих многочисленных врагов. Вряд ли это верно. Как раз «Исповедь» дала в руки этих врагов богатый материал для обвинения автора, который отнюдь не скрывал своих ошибок и заблуждений: в «Исповеди» Августин обвиняет себя, а не защищается. Причина, почему Августин написал «Исповедь», указана ее названием: слово confessio имеет два значения: 1) «покаяние», «исповедание грехов» и 2) «благодарность». Августин каялся и благодарил; скорбь о своей греховности и человеческой немощности вообще, благодарность Богу за то, что Он извлек его из «такой бездны», чувство непосредственной связи с Ним и сознание Его постоянного руководства («самый далекий и самый близкий») — все это переполняло душу, требовало излиться в словах и накладывало особую печать на язык «Исповеди». Никакой перевод не дает о нем представления. Богатый словарь, поэтический и эмоциональный, умелое использование риторического арсенала метафор, антитез, сравнений и персонификаций, тонко рассчитанных повторений; искусная расстановка слов, смена коротких, простых, чисто разговорных фраз предложениями из двух и даже трех частей равной приблизительно длины; великолепная звуковая инструментовка; ассонансы (иногда даже рифмы), аллитерации, разнообразное сочетание ударений, чередование долгих и кратких, обдуманный подбор гласных (некоторые места «Исповеди» представляют собой стихотворения в прозе) — вся эта волшебная власть над словом, пламенеющая мыслью и чувством, превращает стиль «Исповеди» в какую-то огненную стихию, которая охватывает читателя и заставляет не просто читать Августина, а жить с ним, переживая в его жизни свою. «Исповедь» — это своеобразная поэтическая медитация, размышление над самим собой, богословствование о себе.

Августин писал «Исповедь» потому, что не мог не исповедаться «пред очами Господними», но имел в виду и пользу для людей: «эта исповедь будит тех, кто ее читает и слушает... она заставляет бодрствовать, полагаясь на милосердие Твое и благодать Твою» (10. 4, срав. еще 2. 5 и 15; 4. 19).

«Исповедь» состоит из тринадцати книг: в первых девяти Августин рассказывает о своей жизни до обращения; в 10-й, добавленной потом, о себе же после обращения; 11—13 посвящены толкованию первой главы «Бытия». Как согласовать материал столь разнородный? Попытка связать обе части в единое целое (сам Августин считал «Исповедь» единой) не вполне убедительна. Доказывать единство «Исповеди» надо, вероятно, исходя не из богословских предпосылок, а путем изучения композиционных приемов, характерных для Блаженного Августина.

Блаженный Августин писал «Исповедь» между 397 и 400 гг.; в это время он уже был епископом в Гиппоне и принимал деятельное участие в современных событиях; в «Исповеди» время и место, по существу, отсутствуют. Что значат все исторические потрясения перед личной встречей человека с Тем, от Кого зависит всё в мире — от движения светил до падения облетающих листьев? Если бы «Исповедь» дошла без имени автора, если бы в ней не были упомянуты Святитель Амвросий, епископ Медиоланский, и императрица Юстина, то филологи, анализирующие ее язык и стиль, метались бы между несколькими столетиями. Можно ли догадаться, читая эти страницы, что они написаны накануне крушения Римской империи, написаны в стране, которая за последние 20—30 лет пережила голод, набеги номадов, кровавые мятежи, что ее и посейчас в непрерывном страхе держат шайки разбойников, что пожары, разбойничьи засады и нападения, насилия и убийства стали явлением повседневным. Школьные воспоминания, Карфаген, дружеский кружок, одним словом, все бытовые подробности, при всей их четкой конкретности, вписаны, словно примечания,

мелким шрифтом на полях рукописи. Это своего рода алгебраические знаки, под которые можно подставить какие угодно цифровые значения. Карфаген можно заменить любым городом от Афин до Парижа; тревогу Августина по поводу его панегирика — волнениями придворного времен Людовика XIV, беспокойством кандидата в президенты, бессонницей ученого, соискателя высшего звания. В «Исповеди» соединились две особенности, казалось бы, исключающие одна другую: ярчайшая индивидуальность автора и поразительная всеобщность его произведения.

Написанная в постоянном соприкосновении двух планов, временного и вечного, «Исповедь» победила время; трудно найти в мировой литературе произведение такой неувядаемой жизненной силы. «Исповедью» зачитывались уже современники Августина, о чем он сам пишет незадолго до своей смерти: «Я знаю, что «Исповедь» очень нравилась и нравится братьям» (Retract. 2. 6); «какое из моих произведений больше читают, чем «Исповедь», каким больше наслаждаются?» (De bono persever. 20). Влияние «Исповеди» удалось проследить на нескольких произведениях средневековой литературы. Петрарка, возивший с собою «Исповедь» во всех своих странствиях, писал: «всякий раз, когда я читаю «Исповедь», меня волнуют, часто до слез, два чувства: страх и надежда. Мне кажется, что я читаю историю моих собственных заблуждений» (De contemptu mundi dial. I).

Десять веков отделяли Петрарку от Августина; человек другого мира, другой культуры, совершенно другого душевного склада, он, читая «Исповедь», читал о себе. Не он один. Тысячи тысяч людей за «печатными строками» этой книги читали «другие строки» — повесть о своей жизни, своих исканиях и потерях. Количество ее читателей, видимо, не уменьшается: за последние 25 лет только в трех странах (Франция, Англия, Германия) вышло пятнадцать ее переводов.

2

«Исповедь» — автобиография. Латинская литература давно знает этот жанр: уже в I в. до н. э. свои автобиографии писали государственные лица разного масштаба (Эмилий Скавр, Рутилий Руф, Сулла). От этих произведений дошли одни жалкие клочки; невозможно искать каких-либо нитей, связывающих «Исповедь» с ее далекими предками; у нее есть ближайшие «родственники», и в их семье «Исповедь», ее «не общее выражение» поражает особенно сильно.

В старые республиканские времена юноша еще в родной семье усваивал себе прочное мировоззрение, которое внушали словом и примером родители, родственники, вся окружающая среда. Вступая в жизнь, этот счастливец твердо знал, что́ хорошо и что́ плохо, во что́ ему следует верить и что́ следует отвергать. Безусловные аксиомы религиозного и нравственного порядка были всегда под рукой; нечего было ни спрашивать, ни искать, ни сомневаться. Если верить письмам Плиния Младшего, то по глухим провинциальным (в нашем смысле) городам Италии так обстояло дело еще и в начале Империи.

«Время не катится впустую»: этой твердыне душевного благополучия наносится удар за ударом. Уже на рубеже I—II вв. н. э. она расшатана; в IV в. от нее нет и следа. Всякая серьезная душа, желавшая осмыслить свою жизнь, должна была сама — одинокая, себе самой предоставленная — искать, спрашивать и разбираться в хаосе новых религий, в противоречиях разных философских систем. Завершением этих поисков был тот главный поворотный момент, когда приходило разрешение всех загадок и сомнений, открывалась истина, и на ней, как в тихой пристани, могла успокоиться душа. Этот момент назывался «обращением».

Античная литература, вообще очень чуткая ко всем общественным течениям, быстро уловила этот строй мыслей и чувств и уложила его в четкую схему определенного жанра. Первые образцы его есть уже у писателей-язычников (особенно интересны Дион Хрисостом, превратившийся из блестящего ритора в нищего философа-проповедника, и Апулей, давший в десятой книге своего «Золотого осла» картину подлинного религиозного обращения). Христианские писатели, повествуя о своих скитаниях в поисках истины, воспользовались этим жанром, как удобной литературной формой. Она лежит в основе «Беседы с Трифоном» апологета II в. священномученика Иустина Философа: Иустин рассказывает, как он переходил от одной философской школы к другой (стоики, перипатетики, пифагорейцы, платоники сменяли друг друга), как он встретил, наконец, старца, который познакомил его с Писанием. «В душе моей огнем вспыхнула любовь к пророкам и к людям, друзьям Христа. Обдумывая слова старца, я понял, что тут и есть единственная верная и полезная философия» («Диалог с Трифоном», 8). Иларий, епископ города Пуатье (IV в.), рассказывает в Прологе к своему сочинению «О Троице», как он, познакомившись с разными философскими учениями, убедился в их пустоте и, отбросив их, стал искать пути к познанию Бога. Случайно ему попадается Библия; чтение Евангелия от Иоанна и Посланий апостола Павла обращает его к христианской вере (De Trinitate, I. 9—14).

«Письмо к Донату» карфагенского епископа Киприана Монсо, специально занимавшегося христианскими писателями Африки (P. Monceaux. Histoire Litterair de l'Afrique chretienne, t. II, c. 266), считается предшественником «Исповеди». Богатый человек, преуспевающий ритор и адвокат, жадный к удовольствиям, он живет «в потемках»... «чуждый свету истины, запутавшийся в заблуждениях». И на путь новой жизни выводят его беседы с христианским священником и чтение Писания: «сомнительное стало верным, закрытое открылось, осветились потемки, возможным стало совершить невозможное».

Тема обращения была, видимо, так интересна и близка многим, что во II—III вв. появляются произведения, где она предстает в обработке, заставляющей вспомнить античный роман. Это «Первая Гомилия» и «Воспоминания», приписанные александрийскому епископу Клименту; по-латыни они переведены были в IV в. — перевод почти современен «Исповеди». Автора с детства мучили вопросы о человеческой смертности и о сотворении мира; он жаждет бессмертия и ищет истину, обходит в этих поисках одну за другой разные философские школы, но вместо истины ему предлагают только хитросплетенные силлогизмы. Вдруг он узнаёт об учении Христа, собирается ехать в Иудею, в Александрии встречается с апостольским учеником, поддерживает его в споре с самоуверенным философом, встречает самого апостола Петра и становится его учеником.

Блаженный Августин знал и Илария (он его упоминает в своем сочинении «О Троице», VI. 10—11; XV. 3. 5 и Письме 180) и Киприана, на которого ссылается в двух проповедях (211 и 212) и De doctrina christiana (IV. 14. 31). Возможно, знал он и святого Климента. Это отнюдь не значит, что он зависел от них и что-то у них заимствовал. Человек неизменно принадлежит своему времени и своему кругу и располагает неким «общим фондом» идей, литературных форм и словесных выражений. «Исповедь» Блаженного Августина тоже история обращения с обычными для этого жанра топосами: искание истины, переход от одного учения к другому, мучительное раздумье, обретение истины. Всё знакомо — и всё по-другому.

Авторы автобиографических «обращений» делят обычно свою жизнь на две резко противоположные части: до обращения она полна тревог, мучений, ошибок; с момента обр[illegible]дал, что кре[illegible]ой. Святитель

Киприан после плавания по бурному морю нашел тихую пристань — это его собственные слова; Иларий обрел блаженный покой, приняв христианство. У Блаженного Августина вовсе не так: он не закончил «Исповедь» моментом обращения; его 10-я книга повествует о том, как трудна и беспокойна жизнь «обращенного»: Августин чувствует себя «в лесу, полном ловушек и опасностей» (10. 35. 56); земная жизнь полна искушений всегда и всюду (10. 28—29) и «никто не может быть спокоен за себя: если он мог стать из плохого хорошим, это еще не значит, что он не станет из хорошего плохим» (IV. 32. 48). Человек — тайна для самого себя: «Каким искушениям я могу противостоять, а каким нет — этого я не знаю» (10. 5. 7): поставлен вопрос о сущности человеческой природы и о ее возможностях.

«Обращения», изображая путь, которым человек дошел до этого переломного момента, останавливались преимущественно на внешних фактах. «Исповедь» соединяет в себе интеллектуальную автобиографию с историей «сердца», с историей внутреннего мира. Скорбные ноты 10-й книги были подсказаны зорким и беспощадным анализом этого мира. Когда-то, опираясь на Плотина, Августин разрешил проблему зла для мироздания. Теперь зло встало перед ним, как загадка человеческого поведения: почему человек творит злое? разве он хочет зла? а если хочет, то почему? почему он, шестнадцатилетний мальчик, «наслаждается преступлением»? (2. 8. 16).

Привыкнув к злу, «наслаждаясь преступлением», человек теряет способность поступать хорошо: он может сознательно выбрать доброе и не сможет его осуществить, потому что его прежние поступки выковали цепь «привычек», и он, «никем не скованный, находится в оковах собственной воли» (8. 5. 10). Прошлое живет в настоящем. Люди отличаются друг от друга именно потому, что разный опыт прошлого поразному образовал их волю. Блаженный Августин борется не с силами ада, а «с властной привычкой» (8. 11. 28). Это был совсем необычный и новый угол зрения; Пелагий возмущался и негодовал, получив 10-ю книгу «Исповеди».

«Обращения» оптимистичны: человек проходит избранный им путь в едином, неослабевающем напряжении воли; достигнет вершины и на ней незыблемо утверждается.

В «Исповеди» нет и следа такого оптимизма. Святой Климент и автор «Письма к Донату» не только поучали читателя, но и развлекали его. Сказать об «Исповеди», что это «занимательное чтение», — кощунство. Это — печальная и строгая книга. Она требует сосредоточенной мысли, она рассказывает человеку, как он «нищ и беден», заставляет его пройти по запутанным и кривым путям жизненного странствия. Сколько людей плакало над этой книгой... и скольких она утешила, благословением гения даруя тот катарсис, который, по словам Аристотеля, есть цель трагедии.

Блаженный Августин называл слова «драгоценными сосудами». Литературные жанры тоже «сосуды», и «пищу в них можно подавать разную — и городскую и деревенскую». Сосуд, в котором подавали «обращения», оказался тесен для «Исповеди». Только придирчивый взгляд литературоведа смог выловить в ней «фамильное сходство» с забытыми родственниками. И только благодаря ей о них вспомнили.

3

После смерти Моники (осень 387 г.) Августин вернулся в Рим, где написал несколько книг, и осенью 388 г. уехал в Африку. Он распродал всё доставшееся ему по наследству имущество и устроил в Тагасте маленькую монастырскую общину (6 человек с ним вместе). Здесь он прожил три года [illegible] молитве и добрых делах, день и ночь раз-

мышляя о законе Господнем» (Поссидий, 3). О результатах этих размышлений он сообщал «приходящим в беседах, а находящимся вдали в книгах» (там же). Имя Августина, очевидно, стало широко известно в окру́ге, потому что, когда он случайно оказался в Гиппоне (в 25 км от Тагасты), он, по настоянию народа и против своей воли, был посвящен в священники. Епископ Гиппона, Валерий, быстро оценил красноречивого, образованного и аскетически настроенного священника и сделал его своим викарием; после смерти Валерия Августин стал епископом. Ему было тогда 42 года; на епископской кафедре в Гиппоне он пробыл 34 года — до самой смерти.

Сведения о жизни Блаженного Августина за этот период находятся в его произведениях, главным образом в письмах и проповедях, и в биографии, написанной Поссидием, учеником и почитателем Августина, членом монашеской общины, в которую Августин вовлек весь клир своего Гиппона. Поссидий находился в тесном общении с Блаженным Августином в течение сорока лет и за это время был свидетелем его жизни и деятельности. Эти источники показывают Блаженного Августина с той стороны, которую трудно было приметить в «Исповеди».

Человек, написавший «Исповедь», так, словно он жил на необитаемом острове среди пустынного океана, оказывается крупнейшим церковным деятелем, государственным человеком, который прекрасно понимает нужды текущего дня и видит завтрашний. Он, священник, а вскоре и епископ, «раб Христа, а через него и раб рабов Его» (письмо 21). Церковь окружена врагами: на нее ярится и под нее подкапывается далеко еще не побежденное язычество; ее раздирают ереси: манихеи, донатисты, пелагиане. Надо защищать правую веру и не только ее: Августин понимал, что в хаосе наступавшего развала объединить людей могла только Церковь, крепкая, единая, Апостольская Церковь; только такая могла спасти остатки культуры и уберечь людей от духовного опустошения. И, отстаивая эту крепость и единство, Августин ведет упорную неустанную борьбу с врагами веры и Церкви — ведет ее словом и пером. Появилось еретическое сочинение — Блаженный Августин сразу отложит богословский трактат, над которым с увлечением работал, но который в данный момент не является столь нужным: «Позволь мне, — пишет он епископу Еводию, донимавшему его богословскими вопросами, — заняться тем, что необходимо многим и что поэтому и следует предпочесть исследованиям, которые интересны очень и очень малому числу» (письмо 169). Донатистский епископ Петилиан обратился к своим священникам с посланием, обвиняющим и осуждающим Церковь; Августин, доказывая несостоятельность его доводов, пишет опровержение «так быстро, как только смог» (Retr. 2, 25). Манихей Секундин прислал ему из Рима вежливое письмо с кратким изложением манихейского учения; Августин немедленно ответил и считал свой ответ наиболее удачной критикой манихейства (Retr. 2. 10). Папа Бонифаций (418—422 гг.) направил ему два пелагианских трактата; Августин тут же берется писать на них опровержение. Так с первых лет своего епископства он занял первое место среди духовных руководителей Западной Церкви; со всех сторон обращаются к нему с просьбами распутать богословские недоумения, написать в защиту Церкви, составить историческую справку, дать нравственное наставление. Ему пишут из разных мест Африки, из Италии, Галлии, Испании; пишут представители духовенства, государственные чиновники, частные лица, пишут мужчины и женщины. Богословские интересы стояли в центре внимания тогдашнего образованного общества. Ими не просто интересуются, над ними раздумывают, ими живут. «Некие братья-миряне, прилежно читающие Священное Писание», прислали Августину книгу, приведшую их в смущение и недоумение: автор утверждал, что крестившийся с ве-

рой может не думать о добрых делах и об исправлении жизни. Блаженный Августин ответил, что одной веры мало, нужны дела (De fide et operibus 2. 38). «Несколько убежденных образованных христиан» просят его показать несостоятельность манихейской космологии, объяснив три первых главы книги Бытия, но так, чтобы объяснения эти были понятны и простым людям (De gen. contra manich. 1. 1). Военный трибун Марцеллин недоумевает по поводу некоторых пунктов пелагианского учения (412 г.) — Августин посылает ему три книги (De peccatorum meritis et remissione, Retr.); Консентий спрашивает, нельзя ли притвориться еретиком, чтобы выведать все тайны секты; Августин пишет рассуждение Contra mendacium, в котором настаивает на недопустимости притворства и лжи (ок. 420 г. Retr. 2. 60). Комиту Валерию, находящемуся при императорском дворе в Равенне, он объясняет значение брака (Retr. 2. 53); карфагенский диакон Деогратис просит Августина научить его, как ему заниматься с катехуменами, и Августин посылает ему обстоятельный трактат с ответами на его вопросы (De catechizandis rudibus. Retr. 2. 14), одно из замечательнейших произведений педагогической литературы. Блаженный Августин советует учителю сообразовываться с развитием своих учеников: людей простых и невежественных надо учить иначе, чем людей образованных: грамматиков и риторов особо выделить и настоятельно им внушать, что истина важнее красоты слога (Августин помнил о своих юношеских впечатлениях от Библии). Нельзя держать ум в непрерывном напряжении; пусть учитель позаботится о том, чтобы его ученикам было весело; пусть время от времени развлекает их подходящими рассказами. Произведение это было новостью для античной педагогики, совершенно равнодушной к психологии ученика; больше того, оно указывало путь, по которому следовало вести всякое обучение. Иногда Августин берется за перо «по просьбе», «по настоянию братьев», членов его гиппонской монашеской общины: «по праву любви» потребовали они от него книгу о манихее Фавсте (Faust. 1. 1; 400 г.).

Значительную часть литературного наследия Августина составляют комментарии на разные книги как Ветхого, так и Нового Завета и богословские трактаты, из которых особенно замечателен De Trinitate: Августин пытался объяснить в нем один из главных догматов христианства — догмат Троичности Божества.

Это сочинение вместе с «Исповедью» и De civitate Dei считаются главными произведениями Августина. De civitate Dei представляют собой первый трактат по философии истории. Взятие Рима Аларихом (410 г.) произвело потрясающее впечатление на весь культурный мир: язычники в один голос обвиняли христиан во всех бедствиях, обрушившихся на Империю. «Пока мы приносили жертвы нашим богам, Рим стоял, Рим был счастлив; теперь эти жертвы запрещены, и вы видите, что стало с Римом» (Sermo, 296). Августин начал с опровержения этих обвинений: Рим вовсе не был так счастлив в первые века своего существования, когда ничто язычеству не угрожало. И нечего хвалиться огромностью Империи; можно ли считать счастливым государство, несправедливо захватившее земли соседей? «Что такое царство без справедливости, как не огромная разбойничья шайка? разбойничьи шайки ведь это маленькие государства» (4, 4). И языческая философия не смогла привести людей к счастью.

Рассмотрение римской истории под этим для тех времен совершенно необычным углом зрения служит как бы прологом к истории двух государств, которые существуют на земле, но не замкнуты в пределах определенной территории, не включают в себя какой-то один народ. Книга заканчивается рассуждением о конце мира и Страшном Суде.

Литературное наследие Блаженного Августина огромно; достаточно сказать, что в Собрании Латинских церковных писателей (Латинская

Патрология) оно занимает 16 томов (32—47). Два из них заняты его проповедями; их дошло до нас 500; часть утеряна.

Блаженный Августин считал проповедь действенным средством в деле воспитания своей паствы и своей важнейшей обязанностью. «Господь отдал меня в рабы Гиппонскому народу» (письмо 124), «я не думаю о кратковременном блеске церковных почестей; передо мной всегда мысль, что я должен буду дать отчет Христу, Верховному Вождю всех духовных пастырей, за вверенное мне стадо» (письмо 23). И он хочет «работать для спасения, духовной помощи и наставления братьев» (письмо 73). Он проповедует и в своей епархии, и за ее пределами, если его приглашают; проповедует много дней подряд, иногда дважды в день. В проповедях он изъясняет тексты Писания; если это какой-либо праздник, он объясняет его значение; если память какого-либо мученика, рассказывает о нем. Он предупреждает свою паству об опасностях, происходящих от ересей, объясняет догматы; из каждого текста выводит жизненный практический урок, нравственное наставление.

А в нравственном воспитании паства его очень нуждалась. Они — христиане, но «легче вынести идолов из храма, чем выбросить их из человеческого сердца» (In Ps. 98; 138). В трудные минуты они молятся Юпитеру, Марсу или карфагенской «Небесной богине» (In Ps. 62); заболев, обращаются к чародеям и гадателям, все носят языческие амулеты, все справляются с таблицей счастливых и несчастных дней, составленной астрологами. Они наполняют церковь шумом и гамом и устраивают в ней возмутительные скандалы (письма 124—126), они пьяницы и развратники (Sermo, 252). В борьбе со всем этим нравственным неустройством нельзя, по мысли Августина, действовать насильнически: надо наставлять, а не приказывать, не грозить, а убеждать (письмо 22). Местные обычаи, если они не идут в разрез с христианской моралью и религией, следует уважать: «изменение в обычаях, если даже оно и полезно, вносит самой новизной своей смущение» (письмо 54). В письме к Алипию Блаженный Августин рассказывает, как он убедил свою паству отказаться от обычая, который он считал кощунственным и языческим, — устраивать в день памяти мучеников пьяные пирушки на их могилах и в церкви. Наступил праздник святого Лаврентия, который привыкли проводить разгульно и весело, а проповедник предлагал провести его в церкви за молитвой и пением псалмов. Толпа была взволнована и раздражена; Августин сумел успокоить и вразумить ее, действуя только силой своего красноречия, которое заставило плакать всю церковь (письмо 29).

Блаженный Августин изложил теорию христианского красноречия в трактате De doctrina christiana. Проповедник, «исследователь Священного Писания и наставник в нем» (4, 32), должен прежде всего хорошо его знать и в своих объяснениях стремиться к ясности и простоте. «Надо любить не слова, а истину в словах» (там же, 4, 26). Сам он строго придерживался этого правила: «пусть нас лучше укоряют грамматики, но понимает народ» (In Ps. 138). Его проповеди коротки, язык их прост, без риторических ухищрений.

Очень интересна переписка Блаженного Августина (дошло 220 писем), дающая богатый материал для характеристики тогдашней хозяйственной, общественной и церковной жизни в Африке и для характеристики самого Блаженного Августина.

Когда-то в золотые дни Кассациака Августин обратился к своим ученикам, по-детски между собой повздорившим, с рыдающим воплем: «будьте добрыми» (De ord. I, 10). Он сам был добр чудесной человеческой добротой, которая спешит помочь в нужде, отереть чужие слезы, встать на защиту слабого и обиженного. Каждый может прийти к нему за советом и помощью. По закону Константина епископ обязан высту-

пать в качестве судьи, если тяжущиеся стороны предпочитают обращаться к нему, а не к своим властям. Августину приходилось иногда заниматься разбором тяжб с утра до вечера, «ему даже не было времени поесть» (Поссидий, 29): к нему за решением шли не только христиане, но и язычники. Однажды он попросил свою паству оставить его на пять дней в покое, так как ему нужно сделать работу, порученную церковными Соборами. Пообещали и быстро обещание нарушили; «вы врывались ко мне, и я был завален чужими делами до полудня и после полудня» (213).

В те тяжелые времена, помощь, оказываемая Церковью бедным, имела огромное значение. Забота о бедных — постоянная забота Августина; об этой стороне его деятельности с уважением говорили и язычники (103). «Епископ не должен хранить денег и отталкивать протянутую руку», — сказал однажды Августин (Sermo, 355). У него нет своих денег (первое требование для всех, вступающих в его монашескую общину, — не иметь никакой собственности); он помогает из церковных средств и помогает так широко, что клир, живущий на эти же средства (они все члены этой же общины), начинает жаловаться. Он приказывал разламывать церковные сосуды и продавал это серебро на выкуп пленных и помощь нуждающимся (Поссидий, 24). Гиппонская община забыла в его отсутствие (Августин был на Соборе в Карфагене) снабдить бедняков одеждой; Августин пишет ей и просит поскорее исправить упущенное (122).

Какой-то Факций задолжал 17 золотых; платить ему нечем, и он идет к Августину. Тот предлагает устроить сбор в его пользу, но Факцию стыдно прибегнуть к этому средству, и тогда Августин, взяв с Факция обещание, что если он не сможет вернуть денег в срок, то не станет противиться обращению к народу, достал для него в долг денег у Македония, викария Африки и своего друга. Факций расплатился с долгами и исчез. Пришел срок расплаты с Македонием, и епископу пришлось просить паству о сборе денег, чтобы вернуть долг, сделанный ради другого (208).

Люди шли к нему не только за материальной помощью, у него искали совета и утешения. Утешать он умел и сам шел навстречу горю. Узнав о своем знакомом Хрисиме, который, потеряв свое состояние, пришел в такое отчаяние, что хотел наложить на себя руки, он пишет ему о хрупкости и неверности всего земного; личная беда одного человека вплетается в общую беду всей земли, и слова о непривязанности к земному и временному приобретают особую убедительность (244). Люди, похоронившие своих близких, ищут у него поддержки и помощи и находят ее в той силе веры и убеждения, которыми дышат его слова: «Мы полагаемся на обещания непреложные... мы уйдем ведь из этой жизни... тех, кто дорог нам, мы не потеряли. Они только опередили нас на пути к той жизни, где уже нет страха разлуки» (92 и 263). Трогательно его письмо к Флорентине, молоденькой девушке, которая прилежно читает Писание, не всё понимает и хотела бы попросить у него объяснений, но стесняется писать сама и просит мать, чтобы она написала Блаженному Августину. Старый епископ, заваленный делами (сколько раз он жалуется, что они «держат его в тисках»), признанный духовный глава всей Западной Церкви, отвечает девочке, что он постарается помочь ей, но она должна написать ему о всех своих затруднениях. Пусть только не думает, что он всё знает, он сам учится с теми, кого учит; если она спросит его о том, чего он не знает, он будет молиться, чтобы Бог научил его, как отвечать, или к кому обратиться, кто мог бы наставить их обоих (266).

Он бывал суров и грозен и не встречал несправедливость с равнодушным спокойствием стороннего наблюдателя. Богатый землевладелец Ромул собирался вторично взыскать оброк со своих колонов: «...дай

Бог, чтобы твоя несправедливость к несчастным беднякам не обернулась больше во вред для тебя, чем для них. Они страдают временно, а ты — подумай, что́ готовишь ты себе на день гнева и праведного Суда Божия... молю Милосердного, да исправит Он тебя здесь, а не ждет того дня, когда уже поздно каяться... молю, да просветит Он твой разум, чтобы ты увидел, что́ ты делаешь и ужаснулся.., когда тебе будет дано это увидеть, ты обольешь землю слезами, прося Бога сжалиться над тобой... тяжело ранено сердце мое, когда я вижу, что так поступают дети мои по Евангелию» (247).

Епископ Авксилий отлучил от Церкви некоего Классициана со всем его домом. Отлученный обратился к Блаженному Августину, и письмо его вызвало в Августине «целую бурю чувств и мыслей». Какими разумными доказательствами, ссылками на какие места Писания объяснит Авксилий свой поступок? отвечает ли сын за грех отца, жена за грех мужа, слуга за грех хозяина? если Господь открыл Авксилию, что он должен был поступить именно так, как он поступил, то пусть Авксилий просветит и его, Августина: «Я, старик, готов учиться у юноши; епископ в течение долгих лет, я готов принять поучения от того, кто еще и года не пробыл на епископской кафедре... не думай, что раз мы епископы, то мы не можем быть несправедливы». Авксилий, видимо, не послушался, и Августин собирался поставить вопрос об этом деле на Поместном Соборе, а если потребуется, то довести его и до сведения папы (250—251).

Интересные сведения о частной жизни Блаженного Августина сообщает Поссидий (гл. 22). Одежду он носил не роскошную, но и не бедную: «шел средним путем»; за столом он и его клирики едят овощи, но хворым и гостям подают мясо; посуда деревянная и глиняная, но ложки у всех серебряные. Вино пьют все: на юге это не излишество, но обязательная приправа к трапезе. Запрещено злословить; обедающих оповещает об этом написанное на стене двустишие:

Жизнь чужую угодно тебе чернить и позорить —
Прочь уйди от стола: ты недостоин его.

В 429 г. вандалы переправились в Африку: Гонорат, епископ Тиавы, спрашивает Блаженного Августина, не лучше ли священнослужителям бежать и не быть свидетелями тех страшных сцен, которые, конечно, следует ожидать. Блаженный Августин ответил, что во время опасности, грозящей всем, пастырь не имеет права оставлять свое стадо: «Как бы мало народу ни оставалось, наше служение ему так необходимо, что нельзя его оставлять» (письмо 228). Он не оставил свою паству и умер 76 лет (в 430 г.) в Гиппоне, осажденной вандалами. В последней молитве своей он просил пощадить город, а если это неугодно Богу, то даровать людям мужество и силу это бедствие перенести.

РУКОПИСИ

1-я группа:

Sessorianus (S), начало VII в. Красивое письмо; сохранилось плохо. Еще хуже то, что переписчик был сильнее в каллиграфии, чем в понимании текста; он невнимателен, делает много ошибок.

2-я группа:

Parisinus (O), IX в. Текст очень близок к выпискам из Августина, которые сделал в начале VI в. монах Эвгиппий. К этой же группе относятся еще несколько рукописей IX в.

3-я группа, выделенная последним издателем «Исповеди», М. Скутеллой:

Stuttgartensis — G, X в.
Parisinus — H, IX в.
Vaticanus — V 5756, IX—X вв.

ИЗДАНИЯ

Первое полное издание творений Блаженного Августина вышло в Базеле в 1506 г. До сих пор ценным остается издание, предпринятое монахами-бенедиктинцами конгрегации святого Мавра («издание мавристов»); первый том его, где находится «Исповедь», вышел в Париже в 1679 г.; последний, XI — в 1700; издание это (с легкими изменениями) повторено в Patrologia Latina (Париж, 1845—1849). Венская Академия наук предприняла издание церковных писателей; в 33-м томе в 1896 г. вышла «Исповедь». Текст подготовил П. Кноль, переоценивший достоинство S и поэтому наделавший много промахов. Последнее издание «Исповеди» подготовлено М. Скутеллой; вышло в 1934 г. в Bibliotheca Teubneriana. Новейший перевод сделан с него доктором филологических наук М. Е. Сергеенко.

Комментированные издания (названы только новейшие):

1. K. von Raumer. Augustini Confessiones. Güterloch, 1876, 2 изд.
2. I. Gibb and W. Montgomery. Augustini Confessiones. Cambridge, 1908, там же 2-е изд., 1927.
3. P. de Labriolle. S. Augustini Confessiones. Paris, 1933—1937.
4. Oeuvres de s. Augustin. Les Confessions. Introductions et notes par A. Solignac. Paris, 1962.

Эти издания были использованы для примечаний.

Русские переводы:

1. Первый русский перевод «Исповеди» был сделан иеромонахом Троице-Сергиевой Лавры о. Агапитом; вышел в 1733 г. Для своего времени перевод этот был превосходен и до сих пор, несмотря на устаревший язык, не утратил своего очарования. Иеромонах Агапит превосходно знал латынь, понял и сумел передать силу и особенность языка Блаженного Августина.
2. Перевод Киевской духовной академии, изд. 3, ч. 1, Киев. 1914.
3. Анонимный перевод, М., 1914.
4. Предлагаемый перевод «Об обучении оглашаемых» на русском языке издается впервые.

Блаженный АВГУСТИН

ОБ ОБУЧЕНИИ ОГЛАШАЕМЫХ

1

(1) Ты просил у меня, брат Деогратий[1], написать тебе что-нибудь, что пригодилось бы тебе при обучении новичков[2] вере. Ты говорил, что в Карфагене, где ты диаконом, к тебе часто приводят людей, которых надо впервые ознакомить с христианской верой: тебя считают человеком, обладающим всеми качествами учителя, — и знакомством с правилами веры и даром речи. Ты же, по твоим словам, почти всегда испытываешь затруднения: как убедить именно в том, что христианами нас делает вера, как внушить это, с чего начинать, до чего доводить рассказ; надобно ли, по окончании рассказа, прибавить какое-либо увещание? не достаточно ли одних заповедей, соблюдая которые наш слушатель узнает, как вести христианскую жизнь и пребывать христианином. (2) Ты признавался и жаловался, что бывает так: ты говоришь долго, одушевленно — и сам себе становишься скучен и противен, не говоря уже о том, кого ты поучал, и о тех, кто пришли послушать[3]. Эта беда тебя и принудила понудить[4] меня, из любви к тебе, не счесть тяготой среди занятий моих написать тебе кое-что по этому поводу.

(3) Я должен сделать это не только ради тебя, человека мне близкого, но ради Матери-Церкви вообще; меня понуждают и любовь и служба — не смогу ли, по милости Господа нашего, достичь чего-нибудь своей работой. И Господь велит мне оказывать помощь тем, кого Он сделал мне братьями, — ни в коем случае не отказывать в ней, помогать быстро и самоотверженно. (4) И чем шире я хочу раздавать из сокровищницы Господней, тем больше надлежит мне прилагать сил, если я вижу, что казначеи[5], мои товарищи по работе, чувствуют затруднения в раздаче: пусть легко и свободно выполняют то, к чему стремятся неленостно и настойчиво.

2

(1) Что же касается твоих, лично к тебе относящихся мыслей, то не стоит тебе волноваться, если твоя речь кажется тебе скучной и никуда негодной. Может быть, тому, кого ты наставляешь, она показалась не такой: ты ведь горячо стремился к тому, чтобы от тебя услышали что-то лучшее, и слова твои казались тебе недостойны других ушей. (2) И мне почти всегда моя проповедь не нравится[6]. Я жадно хочу лучшего и часто наслаждаюсь им сам с собой, пока не начну излагать в словах: я не в силах целиком выразить себя, и мне горестно, что язык мой сердцу моему не смог сослужить службу.

(3) Я хочу от моего слушателя понимания всего того, что понял я, и чувствую, что не моим словам этой цели достигнуть. И главная причина здесь в том, что понимание озаряет душу, как вспышкой молнии, и речь, длинная и медлительная, так не соответствует мысли. И пока она тянется, мысль уже скрылась куда-то в свои тайники и, однако,— удивительно! — запечатлела свои следы в памяти, и они не исчезают, как слова, задерживающиеся на мгновение. (4) Мы перерабатываем эти следы, превращая их в звуки, которые называются словами латин-

ского, греческого, еврейского или любого другого языка, хотя те следы не будут ни латинскими, ни греческими, ни еврейскими или принадлежащими какому-либо народу. Они относятся к душе, как выражение лица ко всему внешнему облику. (5) «Гнев» по-латыни ira, по-гречески он называется иначе и по-разному в других, разных языках, но выражение лица у разгневанного человека не латинское и не греческое. Не все иноплеменники, а только знающие латынь, поймут слова «iratus sum» («я разгневан»), но если вспыхнувшее негодование отразится на лице и придаст ему особое выражение, то все, глядя на это лицо, поймут, что человек разгневан[7]. (6) Нельзя, конечно, вынуть и как бы разложить в словах для вразумления слушателей те следы, которые мысль отпечатлела в памяти: это не выражение лица, которое видят всегда — одно скрыто в душе, другое явно. Отсюда и следует заключить о той разнице, которая существует между звуками, слетающими с наших уст, и пониманием, поражающим как удар: оно и само ведь не похоже на отпечаток, оставленный в памяти.

(7) Мы же обычно горим желанием принести пользу слушателю и хотим, чтобы речь наша была в меру нашего понимания, но нашего напряжения и усилия для этого мало. От неудачи мы приходим в расстройство; нам скучно, будто от дела, напрасно начатого, и у нас опускаются руки. Нам скучно, и от этого и речь наша становится иной, чем была, вялой и бледной, и вызывает тоже скуку. (8) Между тем, судя по вниманию тех, кто хочет меня слушать, слова мои не так уж холодны, как мне кажется; по их удовлетворенному виду я заключаю, что они извлекли из них кое-что полезное, и я очень озабочен выполнением этого своего учительного служения[8], ибо вижу, что люди хорошо воспринимают предлагаемое им учение.

(9) К тебе часто приводят людей, которых надо наставить в вере, неужели тебе непонятно, что другим не так уж не нравятся твои слова, как они не нравятся тебе; ты не должен считать, что не приносишь плода по той причине, что не можешь изложить постигнутое тобой так, как тебе бы хотелось. Бывает ведь, что и ты, при всем своем желании, чего-то постичь не можешь. (10) Кто в этой жизни видит не гадательно, и только как отражение в зеркале? и сама наша любовь не так уж велика, чтобы, разорвав темницу плоти, проникнуть в вечный свет, отблеск которого как-то ложится и на преходящее. (11) Но хорошие люди со дня на день преуспевают в том, чтобы увидеть день, на который не набегает ночь и который не зависит от вращения неба. Этого не видит глаз, не слыхало ухо, это не приходит на сердце человеку — и вот главная причина, почему обучение новичков кажется нам занятием ничтожным: хочется созерцать необычное и скучно твердить обычное.

(12) В действительности же нас слушают гораздо охотнее, когда мы сами увлекаемся делом обучения; наша радость окрашивает всю словесную ткань нашей речи: нам легче говорить, нас лучше воспринимают. (13) Нет тяжкого труда в обучении правилам веры; надо знать, с чего начинать и на чем кончать, как разнообразить рассказ — пусть он будет иногда короче, иногда длиннее, но всегда закончен и отделан — и когда говоришь короче, и когда пространнее, — самое же главное подумать, как сделать, чтобы учитель вел свое обучение с радостью (он будет тем милее, чем больше ее внесет). (14) Руководство к этому известно. Господь любит радостно раздающего мирские сокровища; неужели еще больше не возлюбит Он того, кто радостно раздает духовные блага? А чтобы радость эта приходила вовремя, это уже зависит от милосердия Того, Кто это заповедал.

(15) Итак, ты прежде всего хочешь узнать об объеме рассказа, о том, как наставлять и обучать; а затем уже мы поговорим, как создать эту радость, которую тайно подает Господь.

3

(1) Рассказ для приступающего впервые к обучению вере будет целен, если начать его со слов Писания: «В начале сотворил Бог небо и землю» и довести до церковных событий настоящего времени. (2) Это отнюдь не значит, что ты должен всё Пятикнижие, все книги Судей, Царств и Ездры, всё Евангелие и Деяния Апостолов пересказать на память, если мы их выучили дословно, или, рассказывая своими словами, изложить всё содержание этих томов: времени не станет, да это и не нужно; охватим всё в общих главных чертах. Выбирай события и чудесные — их слушают с бóльшим удовольствием, — и случившиеся в решительные моменты истории. Показывать их нужно сначала, как бы в обертке, и не убирать сразу же прочь, но задерживаться подольше, словно разворачивая вынутое из завязанного кулька; предлагать душам слушателей то, что требует всматривания и вызывает удивление; остальное можно присоединить в беглом обзоре. (3) Благодаря таким пропускам больше выделится то, на чем мы хотим особенно задержать слушателя: он узнает это, не успев еще устать, а мы ведь как раз и хотим воодушевить его своим рассказом. И память человека, которого мы должны обучать, не будет перегружена и подавлена. Во всем, конечно, следует обращать внимание не только на цель наставлений, — это любовь от чистого сердца, добрая совесть и вера нелицемерная, — к этому следует сводить все наши слова, — но и взгляд того, кого мы этими словами поучаем, должен быть обращен к этому и на это устремлен.

4

Всё, о чем мы читаем в Священном Писании, написанном до прихода Господа, имеет целью приготовить к Его приходу и в прообразах показать будущую Церковь, Тело его, т. е. народ Божий, состоящий из всех племен; сюда же надо добавить и причислить всех святых, которые жили на этой земле до Его прихода и так же верили, что Он придет, как верим мы, что Он пришел.

(2) Иаков, еще до появления на свет, высунул из чрева руку, которой держался за ногу брата, родившегося первым; за ней последовала голова, а потом, разумеется, и прочие члены; голова, однако, по достоинству и значению, стоит выше не только членов, за ней следовавших, но и самой руки, при рождении ее опередившей; она первая — пусть не по времени появления, но по естественному порядку. (3) Так и Господь Иисус Христос, прежде чем явиться во плоти и выйти из чрева, из тайника Своего, и предстать глазам людей человеком, — Он, посредник между Богом и людьми, Он, Вышний всех, Господь, благословенный во веки, — в святых патриархах и пророках предпослал частично Тело Свое (т. е. Церковь), предвозвещая, словно рукой, грядущее рождение. И народ, горделиво выступавший впереди, он смирил, охватив его узами закона, словно пятью пальцами (ибо в течение пяти периодов[9] времени Он не переставал возвещать о своем приходе и предсказывать его через пророков; в согласии с этим и тот, через кого дан закон, написал пять книг; гордецам, плотски мыслящим и желающим установить свою правду, Господь не дарует благословения раскрытой рукой. Он сжимает ее и отталкивает их; скованы ноги их, и они упали, а мы встали и стоим) [10].

(5) И хотя, как я сказал, Христос Господь предпослал некую часть Своего Тела в лице святых, предшествовавших Ему по времени своего рождения, но Он Глава тела — Церкви; они же все прилепились к этому Телу, Главой которого является Он, ибо уверовали в Того, Кого предвещали. Они не удалены, как предшественники, а скорее присое-

динены, как последователи. Хотя голова и может отправить руку впереди себя, но рука всё же помещена ниже головы.

(6) Поэтому всё, что написано раньше, написано ради нашего поучения, всё это для нас прообразы и заключено там в прообразах; написано же ради нас, ибо на нас приходится конец мира.

5

(1) Зачем и пришел Господь, как не затем, чтобы явить Божию любовь к нам и показать всю ее силу: и хотя мы и доселе ведем себя, как враги, но Христос умер за нас, ибо главная заповедь — заповедь любви, и в ней исполнение закона. Возлюбим же и мы друг друга, и как Он положил за нас душу свою, так и мы будем полагать душу за братьев. И если мы не торопимся полюбить Бога — а Он еще раньше полюбил нас, не пожалел своего единственного Сына и отдал Его за всех нас — то, пожалуй, поторопимся ответить на любовь.

(2) Ничто так не склоняет к любви, как сознание, что ты уже любим. Пусть человек не хотел подарить своего расположения, отдарить им не захочет только грубая душа. (3) Мы видим это на примере постыдной и грязной любви: желающие быть взаимно любимы только и делают, что стараются всеми средствами, какие у них есть, обнаружить и показать, как сильна их любовь; они настаивают, как на чем-то справедливом, на своем требовании ответного чувства со стороны тех, прельстить кого усиливаются; почувствовав, что души, которых они добиваются, охвачены тем же огнем, они разгораются еще сильнее. Если и сонная душа просыпается, почувствовав, что она любима, если уже разогретая окажется в пламени, когда узнает, что ей отвечают любовью, то не ясно ли, что вот главная причина, по которой и возникает, и растет любовь: человек не любим или только надеется, что его смогут полюбить, и вдруг узнаёт, что он любим. А если он полюбил первым, он докажет свою любовь.

(4) Если так ведут себя люди, связанные любовью низкой, то насколько эти чувства сильнее в дружбе! Какую обиду дружбе нанести страшнее всего? Друг может подумать, что мы не любим его или любим меньше, чем он нас. Если он поверит этому, любовь его, которой наслаждаются люди в своей взаимной близости, станет прохладнее; если он не настолько слаб, чтобы от этой обиды охладеть ко всякой привязанности, он сохранит ее в той степени, которая не дает радости, но заставляет помогать [11].

(5) Стоит заметить, что хотя высшие и желают любви от низших, радуются их ревностному угождению, и чем больше его замечают, тем больше их любят, но гораздо сильнее любовь, которой загорается низший, заметив, что высший любит его. (6) Любовь души сухой и скудной хуже любви, изливающейся из души щедрой и доброй: та от страдания, эта от сострадания. Если низший отчаивался, что высший может его полюбить, то какой же ответной любовью взволнуется он (передать это словами невозможно), если вдруг высший удостоит показать ему, как он любит его, не смевшего и мечтать о таком счастье. (7) А что выше Бога Судящего, что безнадежнее человека грешащего? [12] а если тем более он покорно вверил себя покровительству властителей горделивых, которые счастья ему дать не могут, то как же ему не отчаяться в заботе Властителя, Который не хочет возвышаться злом, но высок благостью?

(8) И Христос пришел именно для того, чтобы человек понял, как его любит Бог, а понял затем, чтобы вспыхнуть любовью к Тому, Кем был любим еще раньше, и, по Его приказу и указанию, полюбить ближнего — ближним его, ушедшего в дальнюю страну [13], делает любовь. Всё Священное Писание, написанное раньше, написано, чтобы предвозвестить приход Господень; всё, что потом доверено письму и

укреплено Божественным авторитетом, повествует о Христе и побуждает к любви. Ясно, что весь закон и пророки основаны на этих двух заповедях о любви к Богу и к ближнему; к Священному Писанию, существовавшему тогда, когда Господь сказал это, добавлены Божественные книги, написанные нам на пользу и доверенные памяти. (9) В Ветхом Завете скрыт Новый, в Новом Завете раскрыт Ветхий. И вследствие этой сокровенности плотские люди, мыслящие по-плотски, и живут, как и жили, под страхом наказания. Вследствие этого раскрытия духовно мыслящие свободны по дарованной им любви — и тогда тем, кто благоговейно стучался, открывалось тайное, и теперь оно открывается смиренно вопрошающим — иначе и отверстое закроется. (10) А любви ничто так не противоположно, как зависть, мать же зависти — гордость. Поэтому Господь Иисус Христос, Бог и Человек — есть и Свидетель Божией любви к нам и пример человеческого среди нас смирения: да излечится наша великая надменность лекарством противодействующим и более сильным — смирением. Сильно страдание, ибо возгордился человек, но сильнее сострадание и смирен Бог.

(11) Поставь себе целью говорить об этой любви; пусть все твои слова возвращают к ней; что ни рассказываешь, рассказывай так, чтобы тот, к кому ты обращаешься, слушая, верил; веря, надеялся; надеясь, любил.

6

Из самой Божественной строгости, которой трепещут в спасительнейшем страхе людские сердца, следует выводить любовь: пусть человек радуется, что он любим Тем, Кого он боится, осмеливается отвечать любовью, и совестится не угодить Ему, Благоволящему, хотя бы и можно было сделать это безнаказанно. (2) Очень редко, да нет, никогда не бывает так, чтобы человека, по доброй воле ставшего христианином, хоть как-то не пронзило страхом Божиим. Если же он видит в христианстве единственное средство расположить к себе людей, от которых ждет каких-либо благ, или в расчете уклониться от беды,— от нападок и вражды людей, ему страшных, — то он хочет не стать христианином, а только им притвориться. Вера требует не поклонов, а верующей души.

(3) Часто Господь оказывает свое милосердие через катехизатора: тронутый его речью, человек захочет действительно стать тем, кем прежде решал только притвориться. Когда в нем начнет возникать это желание, тогда и будем считать, что он пришел. (4) От нас сокрыто, когда придет душой тот, кого в телесном облике мы перед собой видим; тем не менее мы должны вести себя с ним так, чтобы у него возникло это желание, даже если сейчас его нет. Если же оно есть, то ущерба от такого нашего поведения не будет; оно только укрепит это желание, хотя мы и не знаем когда, в какой час оно появилось. Хорошо, конечно, если есть возможность предварительно справиться у тех, кто знает этого человека, в каком состоянии его душа, какие причины подвигли его принять христианство. Если нет человека, от которого можно было бы это узнать, нужно расспросить самого пришедшего и, сообразуясь с его ответами, и начать свою речь. (6) Если перед нами притворщик, который ищет земных благ или бежит от беды, то он, конечно, будет лгать, и с этой его лжи, отнюдь ее не опровергая, как заведомо тебе известную, ты и начинай свою беседу. Раз он сказал, что пришел с намерением, заслуживающим одобрения, то, говорит он правду или лжет, но одобрив и похвалив намерение, с которым, судя по его ответу, он явился, мы заставим его почувствовать удовольствие от того, что он именно таков, каким хочет казаться.

(7) Если же слова его не соответствуют чувству, которое должно

быть в душе человека, желающего проникнуться христианской верой, то укори его, с лаской и кротостью, как неотесанного невежду, и кратко, в словах торжественных, покажи и восхвали истинное значение христианского учения. Не занимай этим времени, назначенного для рассказа, и не смей влагать его в душу еще неустроенную: сделай, чтобы он захотел того, чего по заблуждению или притворству не хотел [14].

(8) Если же вдруг он скажет, что хочет стать христианином, наставленный к тому или устрашенный свыше, то вот прекраснейший повод заговорить о том, как печется о нас Господь. (9) Надо, конечно, отвлечь внимание этого человека от таких чудес и сновидений [15], и устремить его на твердую дорогу — к Священному Писанию и действительным чудесам. Пусть знает, однако, сколь милосердно было наставить его еще раньше, чем он занялся Священным Писанием. (10) И обязательно покажи, что Господь Сам не наставил бы его и не побудил стать христианином и присоединиться к Церкви, не поучал бы его знамениями и откровениями, если бы в Священном Писании не был уже уготован путь, на котором ему надо искать не чудес видимых, но надеяться на невидимое, слушать наставления не во сне, а наяву, пожелав и в дальнейшем в спокойствии и безопасности идти этим путем.

7

(1) Начинать рассказ надо с того, что Господь сотворил всё очень хорошим, и довести его, как мы и сказали, до нынешних церковных событий. Надо указать причину и смысл всего, о чем мы рассказываем: это поможет свести весь рассказ к главной цели — к любви, от нее нельзя отводить глаз, что бы ты ни делал, что бы ни говорил. (2) Хорошими учителями считаются грамматики [16], пытающиеся извлечь некоторую пользу (пусть мнимую, жадную до мирского корма!) из рассказов, выдуманных поэтами для услаждения душ, которые питаются пустяками. Насколько мы должны быть осторожнее! нельзя, чтобы правдивому рассказу поверили в силу его пустой завлекательности или из жадного и опасного любопытства — а так и будет, если излагать только события, не указывая их причин. (3) Не будем, однако, нанизывать эти причины, не будем оставлять колею рассказа, чтобы не запутаться и мыслью и речью в извивах трудного рассуждения; пусть истинный указанный нами смысл окажется как бы той золотой нитью, которая соединяет в один ряд драгоценные камни, но ничем лишним не нарушает стройный лад украшения. (4) Закончив рассказ, внушим надежду на воскресение. Соображаясь с умственными силами слушателя и отпущенным нам временем, опровергнем пустые насмешки язычников по поводу воскресения тела, расскажем о Страшном Суде, добром к добрым, суровом к злым и справедливом ко всем; вспомнив с отвращением и ужасом муки грешников, восхвалим царство праведных и верных и вздохнем о Небесном граде и его радостях.

8

(1) Тогда же надо вооружить и укрепить человека — он слаб — против искушений и соблазнов — придут ли они извне или изнутри самой Церкви — извне от язычников, иудеев и еретиков; изнутри — от мякины [17] на току Господнем. Не надо спорить в отдельности с каждым учением этих совратителей; опровергнем, задав несколько вопросов, их извращенные мнения; кратко, в зависимости от времени, укажем, что так было и предсказано; в чем для верных польза от знакомства с искушениями и как укрепляет нас пример Божественного терпения: Господь разрешил быть всему этому до конца дней.

(2) Давая оружие против тех развратников, которые заполняют церкви своими телами, напомним, в краткой и пристойной форме, с

кем указано общаться добропорядочному христианину: нельзя допустить, чтобы его легко сбивали с пути пьяницы, скупцы, обманщики, игроки, прелюбодеи, развратники, любители зрелищ, составители богомерзких снадобий[18], заклинатели[19], астрологи, гадатели, гадающие любым лживым и дурным способом; пусть он не считает, что общение с ними пройдет безнаказанно, потому что он видит много людей, называющихся христианами, которые всё это любят, этим занимаются, это защищают и убежденно к этому склоняют. Свидетельством Божественных книг следует подтвердить, какой конец предназначен увязшим в такой жизни и почему терпят их в Церкви, от которой они в конце будут отлучены. (3) Следует, однако, предупредить, что он найдет в Церкви много хороших христиан, истинных граждан Небесного Иерусалима, если сам будет становиться таким же.

(4) В заключение старательно убеждай не возлагать своих надежд на человека: человеку трудно судить, кто праведен, а если бы и было легко, то не за тем предложены нам в пример праведники, чтобы через них оправдаться, а чтобы, подражая им, мы знали, что Тот, Кто оправдал их, оправдает и нас.

(5) Так и создается самое важное: слушающий нас слушает через нас Бога, начинает совершенствоваться и в нравах, и в знании, бодро вступает на путь Христов, не осмеливаясь ничего приписывать ни нашим, ни своим заслугам; и себя, и нас, и каждого друга своего, которого любит, он любит в Нем и ради Него, Кто полюбил его, врага Себе, чтобы оправдать и сделать другом. В совете говорить кратко, я думаю, ты не нуждаешься — и ты, и слушатели твои — люди занятые. Если со временем просторно, то и говори пространнее: как действовать, покажут сами обстоятельства; никаких указаний не нужно.

9

(1) Никак нельзя пройти мимо такого случая: к тебе, как катехизатору, пришел человек ученый: он уже решил быть христианином и пришел стать им. Он, конечно, многое узнал из нашего Писания и наших книг; уже наставленный ими он пришел только, чтобы получить возможность приступать к Таинствам. Такие люди обычно еще до того часа, как стать христианами, тщательно до всего допытываются, сообщают, кому только могут, о своих колебаниях и обсуждают их. (2) С ними не распространяйся; им нельзя досаждать, повторяя то, что они сами знают; коснись этого слегка и говори так: мы верим, как им известно, так-то и так-то; бегло перебери всё, что невеждам и людям без образования тебе приходится вдалбливать; пусть этот ученый не выслушает, как от учителя, то, что он уже знает; а если ему что-то еще неизвестно, вспомни об этом, как о том, что он, — мы в этом убеждены, — знает, и пусть таким образом он это и усвоит.

(3) Не бесполезно расспросить его, что вызвало в нем желание стать христианином: если увидишь, что его убедили книги, может быть, канонические, может быть, чьи-то полезные произведения, то поговори сначала о последних, хваля в зависимости от их разной канонической авторитетности, от умения и старания их авторов; особенно подчеркивай в канонических Писаниях — они глубины изумительной — их спасительную и смиренную простоту; что же касается тех книг, то обрати внимание, что по своему языку, звучному и обработанному, — в меру авторского таланта, — они приспособлены для душ гордых и потому бессильных.

(4) Надо также выведать у него, кого он больше всего читал, какие книги ему известнее и ближе, откуда у него желание присоединиться к Церкви. (5) Если он назовет книги, нам известные, или о которых в Церкви идет молва, что они написаны человеком православным и достопамятным, то радостно одобри это чтение. (6) Если же ему попались

книги какого-нибудь еретика, и он, усвоив их содержание, считает себя православным, не зная, может быть, чего не одобряет истинная вера, то такого надо поучать и поучать, в первую очередь ссылаясь на авторитет всей Церкви и на творения ученейших мужей, утвердившихся в ее истине. (7) Были, правда, люди, которые ушли из этой жизни, как православные, и оставили кое-какие писания потомкам христианам; но, по непониманию ли, по бессилию ли — такова уж человеческая немощь — проникнуть умом в сокровенное, они кое-где в своих трудах уклонились от истины к ее подобию, и для дерзких выскочек это как раз оказалось удобным случаем приложить свои силы к созданию ереси. (8) Тут нечему удивляться: даже в канонических книгах, где каждое слово здраво, кое-что можно понять иначе, чем думал писавший [20], или в чем выражает себя истина (если бы было только так, кто охотно не простил бы человеческой немощи, с готовностью исправляющей ошибки?). Но они, мысля извращенно и ложно, защищаясь со страстной горячностью и дерзким упорством, создали много опасных догматов и раскололи церковное единство.

(9) Обо всем этом надо в тихой беседе поговорить с ним, не простецом, а человеком, вынесшим из чтения ученых книг высокую культуру и пришедшим в круг Христова народа. Храни авторитет наставничества, но берегись оступиться и показать свое превосходство; следи за мерой его смирения, приведшего этого человека к нам. (10) В остальном же, согласно правилам спасительного учения, надо рассказывать и рассуждать о вере, о нравственности, об искушениях, быстро перебирая, как я и говорил, все эти вопросы, и всё относить к тому, самому высокому, пути.

10

(1) Приходят также люди из обычных грамматических и риторских школ; считать их простецами и не думай, но не относи и к тем ученым, чей ум изощрен размышлениями о высоком [21]. (2) Этим людям, которым кажется, будто они, благодаря искусству речи, превзошли всех остальных людей, мы должны, если они приходят, желая стать христианами, уделить внимания больше, чем безграмотной толпе, потому что им надо внушать и внушать, чтобы, облекшись христианским смирением, они привыкали не смотреть свысока на тех, кто выучился избегать нравственных пороков больше, чем словесных ошибок [22]; пусть не смеют свою речь, которой они привыкли кичиться, сравнивать с речью, воспитанной на уроках чистого сердца. (3) Самое же главное — научить их слушанию Священного Писания: пусть не брезгают речью, полной содержания, потому что в ней нет напыщенности [23], и пусть знают, что тот плотяный покров, в который завернуто и под которым скрыто в этих книгах повествование о словах и делах человеческих, надо развернуть и снять затем, чтобы понять его смысл, а не просто слушать, как звенят буквы [24]; покажи этим людям на их собственном опыте, как полезна сокровенность (отсюда слово «мистерии»), каким образом загадки прогоняют лень и скуку и заставляют искать истину именно потому, что они ее прячут: какой-то ясный рассказ не произвел на них никакого впечатления — и вдруг: распутывается аллегория и извлекается некий тайный смысл. (4) А самое для этих людей полезное — понять, что как душу предпочитают телу, так и словам надо предпочитать мысли [25]. Из этого же следует, что должны они с бо́льшим удовольствием слушать речи правдивые, а не красноречивые, как и друзей себе желать скорее разумных, чем красивых.

(5) Пусть знают, что единственный голос, который доходит до Божиих ушей, это голос сердечного чувства; тогда они не станут смеяться, заметив, что кое-кто из священников и церковных служителей призывают Бога с варваризмами и солецизмами или даже не понимают

произносимых слов и путаются в их расстановке[26]. (6) Нужно, конечно, это исправлять, чтобы народ понимал, на что он отвечает «аминь», но любовно это терпеть, зная, что на форуме похвальны звучные слова, а в церкви молитва: иногда хорошее произношение, имеющее такое значение на форуме, может ничего не значить в церкви.

(7) Что касается таинства, которое они примут, то тем из них, кто потолковее, достаточно послушать, в чем его значение; с теми, кто менее сообразителен, надо поговорить подробнее, прибегая к сравнениям, чтобы они не отнеслись презрительно к тому, что видят.

11

(1) Ты, может быть, желаешь получить образец речи, хочешь, чтобы я тебе на деле показал, как выполнять мои советы. Я это сделаю, когда, с Божией помощью, смогу, но сначала я должен сказать о том, как создать ту радость, о которой обещал рассказать. (2) Свое обещание наставить тебя в том, как говорить с человеком, желающим стать христианином, и как его поучать, я, по-моему, выполнил целиком. На мне нет долга сделать в этой книге то, что́, по моим советам, надлежит делать. Если я все-таки это сделаю, чаша окажется переполненной, а на каком основании я буду переливать через край, не долив еще нужной меры?

(3) Главная твоя жалоба на то, что когда ты ведешь человека к имени христианина, то речь твоя начинает тебе казаться скучной и противной. Знаю также, что это не от недостатка знаний — мне известно, что ты достаточно подготовлен и научен,— и не от бедности языка, а от душевной неудовлетворенности. (4) Происходит ли это потому, что нас больше привлекает и захватывает то, что мы молчаливо созерцаем умом, и мы не хотим отрываться от этого созерцания для столь с ним несхожего словесного треска, или потому, что если даже нам и нравится наша речь, то всё же слушать или читать приятнее: и сказано лучше и без хлопот и забот для нас. Тут же сразу надо подбирать слова, приспособляя их к чужому разумению, причем нет уверенности, соответствуют ли они мыслям и с пользой ли воспринимаются. А потом скучно повторять всё время и втолковывать новичкам одно и то же; нам это так известно, для нашего продвижения не нужно, и подросшая душа без всякого удовольствия шагает по торной, проложенной для детей дороге. (5) Скучно говорить слушателю, который неподвижно сидит перед тобой (потому ли, что он ничем не взволнован, потому ли, что не хочет показать ни одним жестом, понимает ли он то, что мы говорим, и нравится ли ему это). Не подобает нам, конечно, жадно искать людской похвалы, но ведь мы подаем Божественную пищу, и чем милее нам те, с кем мы говорим, тем горячее мы желаем, чтобы им понравилось то, что предлагается для их спасения; если удачи нет, мы огорчаемся и тут же на ходу слабеем и поникаем, как от зря затеянного дела. (6) Иногда нас отрывают от дела, которым мы хотели заняться, которое нам доставляло удовольствие или казалось более необходимым, и по приказу ли человека, которого не хотим обидеть, или по чьему-то настоятельному требованию, уклониться от которого нельзя, мы вынуждены кого-то обучать. Мы расстроены — а приступаем к делу, которое требует полного спокойствия,— нам грустно потому, что мы не можем сохранить в наших занятиях желательный порядок и во всем успеть; речь наша от огорчения становится не очень приятна: печаль ее обессиливает и сушит. (7) Бывает, что сердце наше охвачено скорбью от каких-то неурядиц[27], а нам говорят: «ступай, поговори с ним, он хочет стать христианином». Говорят это люди, не знающие, что скрыто в нашем сердце и что жжет нас; если им не следует открывать наших чувств, то мы неохотнее беремся за то, чего от нас ждут. Речь наша,

пройдя через сердце, которое горит и дымится, будет действительно вялой и неприятной. (8) Какова бы ни была причина, облаком затянувшая ясность нашей души, но лекарств надо искать у Бога; да ослабнет напряжение наше, да возвеселимся, горя духом, и принесем радость другим своим спокойным добрым трудом. Ибо «радостно дающего любит Бог».

12

(1) Бывает, мы огорчены потому, что слушатель не понимает наших мыслей, и мы вынуждены, спустившись с высот, топтаться внизу и твердить азы, а мы ведь были так озабочены, в каких бы длинных и сложных извивах изложить плотскими устами то, что мгновенно поглотит и впитает ум. Всё выходит настолько по-другому, что становится противно говорить и хочется молчать. Подумаем тогда, что́ предуказано Тем, Кто дал нам пример: да следуем по стопам Его. (2) Как бы ни отличалась наша членораздельная речь от нашего живого ума, но еще больше разницы между плотью с ее смертностью и Божеством с Его неизменностью. И, однако, «Он, будучи Богом, уничижил Себя самого, приняв образ раба.., смирил Себя до смерти крестной». А для чего? Он стал слабым для слабых, чтобы привлечь слабых. Услышь другие слова того, кто Ему следовал: «если мы выходим из себя, то для Бога; если сдерживаем себя, то для вас. Любовь Христова побуждает нас судить так, ибо Один умер за всех». Мог ли бы Он с готовностью отдать жизнь за их души, если бы Ему опротивело склоняться к их ушам? (4) Потому и стал Он меньшим среди нас, пестуя, как кормилица, детей Своих. Бормотать искалеченные обрубки слов приятно потому, что это подсказывает любовь: люди хотят иметь детей и так с ними и разговаривать; матери слаще вкладывать маленькому сыну из своих уст крохотные кусочки, чем самой жадно сжевать большущий кусок. (5) Да не оставляет сердца твоего мысль о курице, истомленной[28] и всё же прикрывающей своими перьями крохотных цыплят; охрипшим голосом созывает она своих пискунов; если они возомнят о себе и не будут прятаться под ее ласковыми крыльями, они станут добычей хищных птиц. Если радостно предаваться чистому размышлению в самых глубоких тайниках души, то радостной должна быть и эта мысль: чем с большей готовностью послужить спускается любовь твоя к слабым, тем больше крепнет она и проникает существо твое от сознания, что ты ничего не ищешь от тех, к кому спускаешься, кроме их вечного спасения.

13

(1) Если мы больше стремимся почитать или послушать уже готовое и лучше сказанное и нам поэтому скучно приноравливать свои слова к данному случаю, причем без уверенности в успехе, то пусть только душа твоя не отходит от истины. Не беда, если слушателя твоего заденет что-то в словах твоих: он тут же поймет, что если суть усвоена, то совершенно безразлично, была ли твоя речь менее чистой, и звучала ли менее выразительно — звучала она ведь затем, чтобы он понял суть. (2) Если же, по человеческой слабости, ты отойдешь от самой истины — при обучении невежд, когда надо держаться самой избитой дороги, это, правда, случается очень редко — если же все-таки случится, и как раз это заденет слушателя, то мы должны считать, что случилось так только потому, что Бог хочет испытать нас: спокойно ли сознаемся мы в своей ошибке: да не впадем, защищая свое заблуждение, в заблуждение еще большее. Если никто нам этой ошибки не укажет, и ни мы, ни слушатели наши ее не заметили, то печалиться нечего — только бы не повторить ее. (3) Чаще всего мы сами, переделывая свою прежнюю речь, что-то в ней охуждаем, даже не зная, как она была воспринята; но особенно огорчаемся, если горим любовью и видим, что наша лож-

ная мысль воспринята была с удовольствием. Поэтому, улучив удобный случай, постараемся (мы ведь в тишине сами себя охуждали) постепенно исправить и тех, кого не Божии слова, а наши собственные натолкнули на ложные мысли.

(4) Если же нашему заблуждению радуются ослепнувшие в безумном злорадстве сплетники, хулители, люди ненавистные Богу, то да послужат они нам к воспитанию терпения и милосердия: ведь и Господь терпением Своим доводит их до раскаяния. Что отвратительнее, что больше собирает гнев на день гнева и праведного суда Божия, как не радость чужой беде, которой, на беду себе, подражаем мы дьяволу и уподобляемся ему?

(5) Иногда всё сказано верно и правильно, но что-то непонятно, или же мысль, несогласная с мнением слушателя и его привычным, застарелым заблуждением, резнула его самой своей новизной, — он задет и смущен. Если это обнаружилось, и он поддается лечению, то его надо лечить без промедления, приведя ему множество авторитетных соображений. (6) Если он молчит, затаив обиду, помочь Своим лекарством может Господь. Если же он кинется прочь и откажется от врачевания, утешимся примером Господа: когда люди, задетые Его словами, будто бы жестокими, отошли от Него, он сказал оставшимся: «не хотите ли и вы уйти?» (7) Следует крепко-накрепко запомнить и никогда не забывать, что Иерусалим, плененный Вавилоном века сего, по истечении времени освобожден будет и никто оттуда не погибнет; кто погиб, тот был не оттуда. «Твердо стоит основание Божие, и запечатлено на нем: знает Господь своих, и да отступит от неправды всякий, призывающий Имя Господне».

(8) Думая об этом и призывая Бога в сердце наше, мы будем меньше беспокоиться о том, что нам неизвестно впечатление от нашей речи, ибо неизвестны и чувства слушателей; нам будет радостно, творя дело милосердия, терпеть тяготы (если мы не ищем в этом своей славы). Тогда только дело будет хорошим, когда работника гонит на него любовь, и он, сделав его, отдыхает в этой любви, словно вернувшись к себе домой. (9) Мы говорим лениво и скучно, потому что есть книга, доставляющая нам удовольствие, или же нам скорее хотелось бы слушать прекрасную проповедь, а не произносить свою, но ведь всё это встретит нас — и мы будем веселее, и всё после работы покажется приятнее. С большей уверенностью будем мы просить Бога возвещать нам то, что мы хотим, если радостно возьмем на себя возвещать слова Его так, как можем; вот и оказывается, что для любящих Бога всё ведет к добру.

14

(1) Если нам опротивело всё время повторять слова привычные, приноровленные к детскому пониманию, то приноровимся сами к этим детям, полюбив их братской, отцовской, материнской любовью; соединим сердца наши, и эти слова даже нам покажутся новыми. Такова сила сочувствующей души: когда их трогают наши слова, мы, пока они учатся, вселяемся в них, а они в нас; слушатели словно говорят в нас, и сами мы как-то в них учимся тому, чему учим. (2) Разве обычно не случается так: часто видя в городе и в деревне места обширные и прекрасные, мы проходим мимо, не испытывая уже никакого удовольствия; когда же мы показываем их тем, кто их раньше не видел, то, от их восхищения новым, оживает и наше восхищение? чем ближе нам эти люди, тем это чувство сильнее: поскольку, любя их, мы в них живем, постольку и для нас старое становится новым. (6) Но если созерцание предметов способствовало нашему преуспеянию, то мы не захотим радовать и приводить в изумление тех, кого любим, предлагая им вглядываться в дела рук человеческих; мы захотим поднять их: показать искусство и замысел самого Устроителя, а затем вознести их к вос-

хищенному восхвалению Бога, Творца всего — это полное завершение любви. (4) Насколько сильнее должны мы радоваться, когда люди приходят, чтобы узнать Бога, ради Которого надо знать всё, что стóит знать, когда можно освежиться свежестью их восприятия настолько, что наше обычное холодное изложение согревается от их необычного внимания. (5) И еще прибавит нам радости мысль о том, что человек от мертвящих заблуждений перешел к животворящей вере. И если мы весело шагаем по самым знакомым улицам, потому что случилось помочь человеку и показать усталому и заблудившемуся дорогу, то насколько бодрее и радостнее должны мы пройти из конца в конец по этому спасительному учению, хотя нам и не нужно объяснять его вновь? жалкую, усталую от мирских заблуждений душу мы выводим на пути мира — и по велению Того, Кто поручил ее нам.

15

(1) Бывает, действительно, очень трудно довести речь до назначенного себе конца, когда мы видим, что слушатель остается бесчувственным — потому ли, что не осмеливается ни словом, ни жестом выразить свое одобрение из религиозного страха, или сдерживает себя по человеческой застенчивости; может быть, он не понимает наших слов, может быть, относится к ним с пренебрежением. В чем дело, нам неизвестно; душу его мы не видим и должны в своей речи испробовать всё, что сможет его разбудить и словно вытащить из норы. (2) Чрезмерный страх, мешающий обнаружить свое суждение, надо прогнать ласковым уговором; умерить застенчивость, твердя о братском общении; задавая вопросы, поискать, чтó ему непонятно, и внушить уверенность, что он может свободно возражать, если ему это покажется необходимым. (3) Надо выспросить, не слышал ли он уже когда-то то же самое, — и, может быть, слова наши, как нечто общеизвестное и знакомое, его и не трогают. Поступать надо в соответствии с его ответом: говорить проще и яснее; опровергать мнения противоположные; на том, что известно, долго не задерживаться, а пересказать это кратко и сжато. Выберем из Священного Писания — особенно для рассказа — что-нибудь, что имеет таинственный смысл; объясняя и раскрывая его, мы можем сделать свою речь такой приятной. (4) Если же наш слушатель очень туп и невосприимчив к наслаждению такого рода, то надо милосердно потерпеть его; кратко пробежать остальное и вбивать, пугая будущим судом, самое необходимое: о единстве Православия, об искушениях, о христианском образе жизни. Надо больше говорить о нем Богу, чем ему о Боге.

16

(1) Часто бывает, что вначале человек слушал охотно, а затем, устав слушать или стоять, раскрывает рот не для хвалебных слов, а для зевка, невольно тем обнаруживая, что хочет уйти. (2) Заметив это, дадим отдохнуть его душе: приправим наши слова веселой шуткой, пристойной и подходящей для нашей темы, расскажем о чем-нибудь удивительном и потрясающем или печальном и горестном, а главное — поговорим о нем самом, чтобы он встрепенулся, смущенный заботой лично о нем — нельзя при этом задеть его самолюбие какой-нибудь резкостью, а надо расположить к себе дружеским обхождением и помочь, принеся сидение. Несомненно лучше сделать так,— где сделать это благопристойно,— чтобы слушатель с самого начала сидел. В некоторых заморских церквах существует очень разумный обычай: священники не только говорят, сидя, но и сами предлагают народу сиденья: нельзя, чтобы человек слабый, устав от стояния, отвратился от своего самого здравого намерения или был даже вынужден уйти.

(3) И очень важно различать, выбирается ли из толпы, чтобы передохнуть, человек уже связанный с ней общностью таинств, или уходит

тот, кого надо впервые к таинствам приобщить: чаще всего он уходит потому, что вынужден уйти,— иначе он свалится от недомогания; сказать, почему он идет, ему стыдно, а стоять не позволяет слабость. Говорю это по опыту: один крестьянин ушел в то время, как я наставлял его в вере. Для меня это был урок большой внимательности. (4) Можно ли в самом деле терпеть наше чванство: взрослым людям, братьям нашим, и тем, кого сделать себе братьями должно быть главной нашей заботой, мы не позволяем перед нами сидеть, а ведь Самого Господа нашего, которому прислуживают ангелы, женщина слушала, сидя. (5) Если, конечно, проповедь будет краткой, или место не приспособлено для сидения, тогда пусть слушают стоя, но только в том случае, если слушают много людей, и это не новоначальные. Если же пришли стать христианами один, двое или несколько человек, то говорить с ними, оставив их стоять, опасно.

(6) Если, однако, мы уже так начали, то, заметив, что слушатель томится, предложим ему сейчас же сидение, больше того, заставим его сесть и расскажем что-нибудь, что его освежит и даже прогонит заботу, если она вдруг ворвалась в его душу и отвлекла от слушанья. (7) Так как нам неизвестно, почему он молчит и не слушает, то, когда он уже сел, расскажи ему весело или с печалью что-нибудь в осуждение мирских, внезапно возникающих помыслов. Если как раз они занимали его ум, то они уйдут, словно обвиненные поименно; если дело не в них, и он просто устал слушать, и мы скажем о них, будто дело именно в них, что-нибудь неожиданное, из ряда вон выходящее, то внимание оживится. Только говори коротко — особенно если вставляешь что-то вне общего плана,— чтобы болезнь скуки, которую мы хотим излечить, не усилилась от самого лекарства. И с остальным следует поспешить: надо пообещать и показать, что скоро конец.

17

(1) Если же ты сокрушаешься потому, что тебе пришлось оставить другое дело, которому, как более необходимому, ты отдавался всей душой, и ты, помрачнев, обучаешь вере так, что тебя противно слушать, то подумай вот о чем: не будем говорить об известном нам правиле: в чем бы ни выражалась наша деятельность среди людей, она должна быть проникнута состраданием и самой искренней любовью — не будем говорить об этом правиле, но ведь неизвестно, что нам полезнее делать и где уместнее приостановиться, а то и вовсе остановиться.

(2) Мы ведь не знаем, каковы перед Богом заслуги тех людей, для которых мы работаем; о том, что́ им сейчас полезно, мы вовсе не догадываемся или строим очень шаткие и неверные предположения. Поэтому порядок наших дел мы должны устанавливать, памятуя о мере нашего разумения; если мы смогли выполнить всё, как наметили, то порадуемся, что по Божией воле (не по нашей) всё в таком порядке и делалось. Если же, по какой-то необходимости, этот порядок наш будет спутан, давай легко согнемся, чтобы нам не сломаться; пусть своим станет для нас порядок, который Бог предпочел нашему. Правильнее ведь, чтобы мы повиновались Его воле, а не Он нашей. И порядок, в котором мы располагали наши дела и которого хотели по своей воле придерживаться, заслуживает, конечно, одобрения только в том случае, если более важное поставлено впереди. (3) Мы, следовательно, печалимся, что Господь Бог в Его могуществе стоит впереди людей, и по любви к своему порядку стремимся утратить всякий порядок в жизни? Лучше всего располагает свои дела человек, который с готовностью отказывается от дела, запрещаемого Божественной властью, а не тот, кто жадно хватается за дело, измышленное человеческим умом. «Ибо много мыслей в сердце человека, совет же Господень остается на века».

18

(1) Если душа твоя в смятении от каких-то неурядиц в Церкви и поэтому речь твоя не может быть спокойной и приятной, то всё же надлежит иметь такую любовь к тем, за кого умер Христос, пожелавший своей кровью искупить их от смерти, следствия мирских заблуждений, что самая весть нам, сидящим в печали: «тут вот какой-то человек желает стать христианином» должна утешить нас и разогнать нашу печаль: ведь радость от прибытка смягчает печаль от убытка. (2) Мы огорчаемся, что кто-то преткнулся, только в том случае, если думаем или видим, что он погибает сам или через него погибает другой, слабый человек. (3) И человек, пришедший вступить в Церковь и подающий надежду на преуспеяние, да сотрет печаль об ушедшем. И если в нас затаился страх, как бы прозелит не оказался сыном геенны — много таких толчется у нас перед глазами; от них-то и идут все жгучие неурядицы,— то это должно нас не приостанавливать, а скорее ободрять и подстрекать. (4) Будем убеждать наставляемого, да остерегается он подражать тем, кто христиане только по имени, а не по существу; смущенный их множеством, да не захочет идти за ними и откажется ради них идти за Христом; да не откажется остаться в Церкви Божией, где есть и они, да не захочет быть в ней таким, как они. (5) Не знаю, каким образом, но эта, увещательная, речь наша становится горячéй; наша боль разжигает этот огонь; мы не медлительны; слова наши пламенны и сильны; будь мы в спокойном состоянии, мы говорили бы более холодно и вяло. Порадуемся же, что нам дан случай пережить душевную тревогу, принесшую плоды.

19

(1) Если же охватывает нас печаль: в чем-то ошиблись, в чем-то согрешили, то вспомним не только: «жертва Богу дух сокрушен», а также и другие слова: «как огонь водой, так грех погашается милостыней». И еще: «милости хочу, а не жертвы». (2) Если у нас пожар, мы кинемся, конечно, за водой, чтобы его залить, и будем благодарны человеку, который покажет ее по соседству; если из нашего сена пробилось греховное пламя, и мы в смятении — и вдруг представляется случай совершить дело милосердия,— возрадуемся, словно показан источник, черпая откуда потушим огонь. Не будем, однако, глупцами: не подумаем, что надо кинуться скорее с хлебом, чтобы насытить желудок голодного, а не со Словом Божиим, чтобы наставить душу вкушающего это слово. (3) Добавим к этому: не думай, будто поступить так — на пользу, а не поступить — не ко вреду; на го́ре себе отвергнем мы предложенное лекарство: в опасности ведь спасение — даже не ближнего, а наше собственное. (4) Как грозно звучат слова Господа: «раб негодный и ленивый, ты мог отдать деньги мои менялам!» Не безумие ли, чувствуя, как грех нас душит, снова хотеть грешить и не отдать денег Господних желающему и просящему?

(5) Разогнав такими мыслями и соображениями туман скуки, настроимся на преподавание, дабы с удовольствием впитывались слова, неутомимо и радостно рвущиеся от преизбытка любви. (6) Это не столько говорю я тебе, сколько всем нам говорит сама любовь, влитая в сердца наши Духом Святым, нам данным.

20

(1) Теперь я сделаю и то, чего не должен был делать, не дай раньше обещания. Ты, может быть, и требуешь это с меня, как долг: развернуть перед тобой и дать тебе для изучения образчик проповеди, с которой я бы обратился к новоначальному.

(2) Прежде чем я начну, подумай, пожалуйста, о том, что у автора,

диктующего свое произведение для будущего читателя, намерения одни, а у проповедника, обращающегося к стоящему перед ним слушателю, другие; и у него они разные в зависимости от того, увещевает ли он кого-то с глазу на глаз, когда судить о его словах некому, или учит чему-то в окружении инакомыслящих слушателей; поучает ли одного, а прочие только слушают уже знакомое им, обсуждают и подтверждают его слова; или все сообща ожидают речи, обращенной к ним ко всем; усаживается ли он и завязывает своего рода частную беседу или будет говорить с возвышения, а весь народ в молчании внимательно станет глядеть на него одного, ожидая, что он скажет. В этом случае очень важно, много присутствующих или мало, образованные это люди или невежды, или в смешении одни с другими; горожане это или сельские жители или и те и другие; не очень ли разнообразен и состав всего народа. (3) Не может быть, чтобы все они действовали одинаково на собравшегося говорить; как на речь накладывает свой отпечаток чувство говорящего, и она действует на слушателей по-разному в зависимости от разницы между ними, так и сами они взаимно по-разному действуют друг на друга одним своим присутствием. (4) Так как у нас сейчас идет речь о том, как учить новоначальных, то я сам скажу о себе: я испытываю совершенно разные чувства, смотря по тому, вижу ли я перед собой в качестве ученика ученого или невежду, гражданина или чужеземца, богача или бедняка, человека частного или магистрата, занимающего некий пост; человека того или другого народа, того или другого возраста и пола, пришедшего из той или другой секты, от тех или других обычных заблуждений. И от разницы в моих чувствах зависит и начало, и продолжение, и конец моей речи. (5) И хотя с одинаковой любовью должно относиться ко всем, но одинаковое лечение ко всем применять нельзя; сама любовь рождает в муках одних, болеет с другими; одних старается поставить на ноги; трепещет обидеть других; к одним склоняется, к другим непреклонна; к одним ласковая, к другим суровая, никому не враждебная, она всем мать. (6) Человек, не испытавший той любви, о которой я говорю, считает нас счастливыми, ибо видит, что имя наше на устах толпы, восхваляющей нас (я доставляю ей удовольствие благодаря кое-каким данным мне способностям); Господь же, к Которому поднимаются вздохи окованных, да видит смирение наше и труд наш и да отпустит все грехи наши. (7) И если тебе что-то у нас нравится и ты хочешь наших замечаний на твою проповедь, то ты лучше усвоишь всё, видя за этим делом и слушая меня, а не читая написанное под мою диктовку.

21

(1) Предположим, что к нам пришел человек, который хочет стать христианином, человек простой, но не из деревенских, а горожанин,— с такими ты в Карфагене чаще всего и вынужден иметь дело. На вопрос, хочет ли он стать христианином ради каких-то выгод в здешней жизни или ради покоя, на который надеются после этой жизни, он ответил, что ради будущего покоя. Тогда мы наставим его, пожалуй, таким словом:

(2) Возблагодарим Бога, брат; поздравляю тебя и радуюсь, что среди множества таких опасных бурь этого мира ты подумал о настоящей и верной безопасности. (3) И в этой жизни люди много трудятся, ища покоя и безопасности, и не находят, ибо извращены желания их. Они хотят найти покой в беспокойном и преходящем; оно уходит, похищаемое временем, тревожит страхом и печалью и не дает успокоиться. (4) Человек ищет покоя в богатстве: оно придаст ему гордости, но не отнимет забот. Разве мы не видим, сколько людей его внезапно потеряли, а сколько из-за него даже погибли, или в жадной погоне за ним, или, под бременем его, от руки людей более жадных? а если бы оно ос-

тавалось с человеком на всю его жизнь и не покинуло своего любителя, он сам покинул бы его, умирая. Долга ли у человека жизнь, если даже он доживет до старости? и желая себе старости, чего желают люди, как не длительной дряхлости? а что такое мирские почести? — чванство, пустота и угроза крушения. Поэтому в Священном Писании и сказано: «всякая плоть — сено, и людская слава, как цветок из сена. Сено высыхает, опадает цветок; слово же Господне пребывает во веки». (6) Поэтому тот, кто хочет настоящего покоя и настоящего счастья, должен надеяться не на смертное и преходящее, а возложить надежды свои на Слово Божие: прилепившись к тому, что пребывает во веки, да пребудет и сам во веки.

(7) Есть и такие люди, которые не ищут стать богатыми и не выпрашивают пустой пышности почетных должностей; они хотят отдыхать и веселиться в харчевнях и непотребных домах, наслаждаются жалкими театральными представлениями и зрелищами, которые в больших городах предлагаются даром. (8) Так они и проматывают свое скромное состояние и, гонимые нищетой, устремляются воровать, грабить, а иногда даже становятся разбойниками. И вот великий страх охватывает их душу: тем, кто недавно распевал в харчевне, начинает сниться тюрьма и рыдающие узники. (9) Люди, увлекающиеся зрелищами, становятся похожи на демонов: своими криками они стравливают людей: пусть, злобно состязаясь, убивают друг друга. Если бойцы, желая угодить обезумевшему народу, друг друга все-таки не задевают, и люди заподозривают их в сговоре, то они преисполняются к ним ненависти, гонят их, кричат, чтобы их избили палками, как обманщиков, и заставляют совершить эту несправедливость даже судью, наказывающего за несправедливости. Если же толпа видит, что те охвачены страшной взаимной ненавистью — будь то так называемые синты, актеры, певцы, возницы или охотники (этих несчастных людей посылают не только на людей, а заставляют их, людей, бороться и состязаться со зверями) — если она почувствует, что они обезумели в лютой вражде, она восхищается ими, любит их, поощряет стравленных и, поощряя, стравливают. Зрители болеют один за одного, другой за другого, неистовствуя сами против себя же, они безумны больше тех, чье безумие вызывают, и на кого, обезумев, хотят смотреть. (10) Может ли душа, питая себя враждой и соревнованием, остаться здоровой и мирной? Какова пища, такое и здоровье. (11) И наконец,— хотя нездоровая радость не есть радость,— но какова бы она ни была, как бы приятно ни было хвастать богатством, надмеваться почестями, объедаться в харчевнях, глядеть на соперничество в театрах, грязнить себя развратом и щекотать свою чувственность в банях,— всё это унесет первая же лихорадка, целиком забрав еще при жизни мнимое счастье. Останется сознание пустоты и совесть в ранах: человек поймет, что Бог, Которого он не хотел иметь Хранителем, станет Судьей, и сурового Господина найдет он в Том, Кого не удосужился найти и полюбить, как нежного Отца.

(12) Ты же ищешь истинного покоя, который обещан христианам после этой жизни, и ты вкусишь его сладость даже здесь, среди горьких тягот этой жизни, если возлюбишь заповеди Того, Кто этот мир обещал. Ты быстро почувствуешь, что плоды правды слаще тех, которые взращивает несправедливость; что чистая совесть доставляет больше настоящей радости среди бедствий, чем худая среди наслаждений; и не затем пришел ты соединиться с Церковью Божией, чтобы чем-то от нее временно попользоваться.

22

(1) Некоторые хотят стать христианами, чтобы выслужиться перед людьми, от которых ожидают временных благ, или не желая обидеть тех, кого боятся. (2) Это отбросы; Церковь терпит их до времени — так

и мякина лежит на току, пока не пришло время веять; если они не исправятся и не станут христианами ради будущего вечного покоя, они будут в конце отделены. Пусть не ласкают себя мыслью, что могут оставаться на току вместе с пшеницей Господней: они не попадут вместе с ней в закрома, а предназначены заслуженному огню.

(3) Есть люди, подающие большие надежды, но находящиеся в опасности не меньшей: они боятся Бога, не издеваются над именем христианина, вступают в Церковь Божию без притворства, но они ждут счастья в этой жизни, рассчитывают быть на земле счастливее тех, кто не чтит Бога. И когда они видят преступников и безбожников в силе и блеске земного благополучия, а его у них меньше, или они его лишились, они смущаются, словно нет у них основания чтить Бога, и легко отпадают от веры.

23

(1) Тот, кто ради постоянного блаженства и непреходящего покоя, обещанного святым после этой жизни, хочет стать христианином, чтобы не пойти в огонь вечный вместе с диаволом, но вступить в Царство Вечное с Христом, тот настоящий христианин. Он осмотрителен в искушениях, боится стать хуже в счастьи и сломаться в несчастьи; среди обилия земных благ он скромен и умерен, среди бедствий мужествен и терпелив. (2) Человек, который, преуспевая, дойдет до такого состояния, что будет больше любить Бога, чем бояться геенны, так что если бы Господь Сам сказал ему: «пользуйся во веки плотскими наслаждениями, греши как только можешь — ты не умрешь, не попадешь в геенну, но только не будешь со Мной»,—он придет в ужас и перестанет совсем грешить не из страха, чтобы не случилось то, чего он боялся, а чтобы не обидеть Того, Кого он так любит,— в Нем же Едином покой, которого ни глаз не видел, ни ухо не слышало, и не восходило на сердце человека, что приготовил Господь любящим Его.

(3) Этот покой имеет в виду Писание и не умалчивает о нем: в самом начале мира, когда Бог создавал небо и землю и всё, что на них, Он был занят шесть дней, а в седьмой опочил. (4) Всемогущий мог создать всё в одно мгновение: Он ведь не работал, чтобы опочить, ибо «сказал — и сделалось; повелел — и сотворилось», но чтобы показать, что после шести периодов, пережитых этим миром, Он опочиет в седьмой период, как в седьмой день, среди святых Своих, и сами они упокоятся в Нем после всех добрых трудов, совершённых в служении Ему; через них творил Он, Который зовет и наставляет и отпускает прошлые грехи и оправдывает прежнего беззаконника. (5) Они хорошо трудились, ибо это было даровано Им, и потому правильно сказать, что это Сам Он трудится; и когда они почивают в Нем, правильно сказать, что почивает и Он Сам. Что до Него, то Он передышки не ищет, ибо не чувствует труда. (6) Всё сотворил Он словом Своим, а Слово Его — Сам Христос, в Котором почивают в святом молчании ангелы и все небесные чистейшие духи. (7) Человек, согрешив, пал и потерял покой, который имел в Нем, Боге, и получил обратно в Нем, Человеке; поэтому в свое время,— Он знал, когда этому надлежит быть,— Он стал человеком и родился от Женщины. Не мог быть запятнан плотью Он, пришедший скорее затем, чтобы очистить плоть. (8) Святые в древности знали, по откровению Духа, что Он придет, и пророчествовали о Нем, и спаслись верой в будущее Его пришествие, как и мы спасаемся верой в Его уже бывшее пришествие. Возлюбим же Бога, Который так возлюбил нас, что послал единственного Сына Своего, дабы, облекшись в наше уничиженное смертное тело, Он умер от руки грешников и за грешников. (9) И давно, от начала времен, непрерывно в прообразах предвозвещалась глубина этой тайны.

24

(1) Так как всемогущий Бог и благ и справедлив и милостив, то Он всё создал хорошим, великое и малое; сильное и слабое; видимое — небо, землю и море, на небе солнце, луну и прочие светила, на земле же и в море деревья, кусты и животных — всё разнообразие природы — и вообще все тела небесные и земные... и невидимое, каковы духи, чьи тела полны бодрости и силы. (2) Создал и человека по образу Своему; и как Сам Он всемогуществом Своим превосходит всё сотворенное, так и человек разумом своим, которым познаёт он Своего Создателя и чтит Его, превосходит всех земных животных. (3) Создал Он ему в помощь и жену не ради плотских желаний — тела их были нетленны, пока, в наказание за грех, не пришла к ним смерть,— но чтобы жена была славой мужа, ведущего ее к Господу и являющего для нее пример святости и благочестия, как и сам он слава для Господа, если следует путем мудрости Его.

(4) Он поместил их в месте вечного блаженства, которое Писание называет раем, и дал им заповедь — если они не преступят ее, то пребудут во веки бессмертными и блаженными; если преступят, наказанием будет смерть. (5) Господь заранее знал, что они преступят эту заповедь, и именно поэтому, Учредитель и Творец всякого блага, Он и создал их, создавая и животных, дабы наполнить землю земными благами. Человек, даже грешник, всё же лучше животного. (6) И заповедь, которую они не соблюдут, дал именно затем, чтобы не было им извинения, когда Он наложит на них наказание. Что бы ни сделал человек, в делах его прославляется Бог: если он поступил правильно, Он прославляется за справедливое воздаяние: если согрешил, прославляется за справедливое наказание; если, раскаявшись в грехах, вернулся к правильной жизни, Он прославляется за милосердную снисходительность. (7) Почему было Господу и не создать человека, хотя Он и знал заранее, что тот согрешит, когда Он устоявшего венчает, упавшего устрояет, встающему помогает, всегда и везде Славный благостью, справедливостью, милосердием! А самое главное: Он знал, что от потомков этого смертного человека произойдут святые, которые не будут искать свое, но прославят своего Создателя; чтя Его, освободившись от всякой скверны, они заслужат вечно жить и блаженно жить со святыми ангелами.

(8) Он дал людям свободную волю, чтобы они чтили Бога не по рабской необходимости, а по выбору благородной души. Дал ее также ангелам, и ангел, который в сопровождении других духов покинул от великой гордости путь послушания Богу и стал диаволом, нанес ущерб не Богу, но себе. (9) Господь умеет приводить в порядок ду́ши, Его покинувшие, и справедливое их несчастье превращает в радость для низших Своих созданий — по законам вполне сообразным с дивным порядком равномерного распределения. Итак, диавол не нанес никакого ущерба Богу ни своим собственным падением, ни тем, что совратил человека к смерти; и сам человек, тем, что по собственной воле согласился с женой, совращенной диаволом, нарушить запрет Божий, нисколько не умалил ни правды, ни могущества, ни блаженства Творца своего. (10) По справедливейшим Божиим законам они все осуждены; Бог прославлен справедливой карой, они обесславлены постыдным наказанием. Человек, отвратившийся от своего Создателя, побежден и подчиняется диаволу; человеку, обратившемуся к своему Создателю, предложено победить диавола; те, кто до конца соглашаются с диаволом, с ним пойдут в муки вечные; те, кто смирится перед Богом и, по благодати Его, победят диавола, заслужат вечную награду.

(11) Нас не должно тревожить, что много людей соглашаются с диаволом, и мало кто следует за Господом; ведь и пшеничных зерен так

мало по сравнению с мякиной. Но как земледелец знает, что ему делать с огромной кучей мякины, так и для Бога множество грешников — ничто; Он знает, как с ними быть, чтобы Царство Его не знало ни волнения, ни посрамления. Не следует думать, что диавол остался победителем потому, что увлек за собой множество: его победят немногие.

(12) Два града — нечестивцев и праведников — существуют от начала человеческого рода и пребудут до конца века. Теперь граждане обоих живут вместе, но желают разного, в день же Суда поставлены будут розно. (13) Все люди, горделивые, любящие временное господство с его пустой надменностью и дерзким великолепием, связаны воедино, как сообщники, со всеми духами, которым это любезно и которые ищут себе славы за то, что подчинили людей. И те, кто часто ведет друг с другом борьбу за эти блага, низвергнутся под таким же бременем страстей в ту же бездну, присоединившись к ним по сходству нравов и заслуг. (14) Все же люди и все духи, смиренно искавшие Славы Божией, а не своей, благочестиво за Ним следуя, составят единое общество.

25

(1) И, однако, Господь в Своем великом милосердии терпелив к нечестивцам и дает им возможность покаяться и исправиться. (2) Он уничтожил потопом всех, кроме одного праведника с его семьей, и пожелал спасти их в ковчеге. Он знал, что люди не исправятся; в течение сотен лет строился ковчег; предвозвещено было им, что гнев Божий придет на них, но если они обратятся к Богу, то Он пощадит их, как пощадил впоследствии Ниневию, которая покаялась, когда пророк возвестил ей, что ее ожидает гибель. (3) Так же поступает Бог и с теми, о которых знает, что они закоснеют во зле: Он дает им время для покаяния, чтобы укрепить наше терпение и воспитать Своим примером: да знаем, насколько терпимее должны мы быть к злым людям, мы, не ведающие, какими они станут в будущем, если Он, от Которого ничто в будущем не сокрыто, щадит их и позволяет жить.

(4) Дан был в потопе и прообраз того древа, чрез которое освобождаются праведные: будущей Церкви, которую Ее Царь и Господь Христос тайной Своего Креста вознес над затопляющими волнами этого мира. Господь знал, что даже от тех, кто спасся в ковчеге, пойдет злое потомство, которое опять наполнит землю неправдой, но Он дал и пример будущего суда и предвозвестил освобождение святых таинственным древом. (5) И после потопа зло продолжало давать обильные побеги: не исчезли ни гордость, ни похоть, ни запретное нечестие, когда люди, оставив своего Творца, скатились не только до поклонения твари, созданной Богом, и чтили вместо Бога то, что сотворил Бог, но согнули души свои перед делами рук человеческих, перед искусными созданиями художников; тут диавол и демоны справляли свой гнусный триумф: они радуются, когда им молятся перед такими изображениями и чтут их в этих образах,— они питают свои заблуждения заблуждениями человеческими.

26

(1) Не было, конечно, и тогда недостатка в праведниках, которые благочестиво искали Бога и одолели гордость диавола, в гражданах того святого города, которых вразумило грядущее явление уничиженного Христа, открытое им Духом. Из их среды и выбран был Авраам, благочестивый и верный раб Божий, чтобы явить ему в прообразе Сына Божия; уподобляясь ему верой, да назовутся в будущем все верные во всех народах Его сынами.

(2) От него произошел народ, почитавший Единого Истинного Бога, Создавшего небо и землю; в это время остальные народы служили изображениям и демонам.

(3) Этому народу будущая Церковь явлена была в прообразах более ясных. Большинство его составляли люди плотские, чтившие Бога ради видимых благ; мало было таких, кто, раздумывая о будущем покое, искал Небесного Отечества. Им в пророчествах и было открыто будущее уничижение Бога, Царя и Господа нашего Иисуса Христа, дабы верой в Него излечились они от всякой гордости и чванства. (4) Не только слова этих святых, живших до рождения Господа, но и жизнь их, их браки, дети, поступки,—всё пророчествовало о тех временах, когда чрез веру в Страсти Христовы народы соберутся в Церковь. (5) Через этих святых патриархов и пророков плотскому народу, Израилю (он стал потом называться народом иудейским), посылались и видимые блага, которых они по-плотски желали от Господа, и плотские наказания, чтобы на время устрашить их, как того требовало их жестокосердие. И во всем этом были указания на духовную тайну, относящуюся к Христу и Церкви; членами этой Церкви были и те святые, хотя и жили они раньше, чем родился во плоти Христос Господь. (6) Сам же Он, Единородный Сын Божий, Слово Отчее, равное и совечное Отцу, Которым всё стало, стал человеком ради нас, чтобы быть Главой цельной Церкви, как цельного тела. (7) И как человек, рождаясь, хотя и высовывает вперед руку, но она только часть всего тела, крепко с ним, ниже головы, соединенная, так и некоторые из патриархов родились, чтобы указать на это будто вытянутой вперед рукой. И все святые, бывшие на земле до рождения Господа нашего Иисуса Христа, хотя и родились раньше, срослись со всем телом, Главой Которого является Он, но находятся ниже Главы [29].

27

(1) Народ этот, переселившийся в Египет, оказался в рабстве у очень жестокого царя; наставленный тягчайшими мучениями, он обратился к Богу-Освободителю, и послан ему был человек из того же народа, святой раб Божий Моисей. Великими чудесами, сотворенными силой Божией, он устрашил нечестивое племя египетское, и вывел оттуда народ Божий через Чермное море; вода, расступившись, дала дорогу переходившим; египтяне же, преследовавшие их, погибли, утонув в водах, вернувшихся на свое место. (2) И как в потопе водой очистило землю от грешников с их мерзостями — их уничтожило наводнением, праведники же спаслись, благодаря древу,— так и народ Божий, выйдя из Египта, нашел путь через воды, в которых враги его погибли. (3) И там налицо тайна древа: Моисей, чтобы сотворилось это чудо, ударил по воде жезлом. В обоих случаях знаменовано святое Крещение, которым верные переходят в новую жизнь: уничтожены и умирают, как враги, грехи их. (4) Страсти Христовы были показаны этому народу в прообразе еще более явном: им велено было заколоть и съесть овцу, а кровью ее помазать свои двери; справлять это ежегодно и назвать Пасхой Господней. Яснее ясного говорит об Иисусе Христе пророчество: «Как овца веден был на заклание». Знаком Его Страстей и Креста должно сегодня осенять лоб свой, будто дверь, и все христиане им себя осеняют.

(5) Затем, в течение сорока лет народ этот ходил по пустыне; получил Закон, написанный перстом Божиим: именем этим обозначен Дух Святой, как это яснее ясного указано в Евангелии. (6) Бог не ограничен телесным образом, нельзя думать, что у Него есть члены и пальцы, какие мы видим у себя. Но так как, по Священному Писанию, разделены Божии Дары между святыми в зависимости от их разных способностей (это отнюдь не уменьшает их любовного единодушия), пальцы же явно и отделены один от другого и соединены с единым целым, то поэтому ли или по какой другой причине, но Дух Святой именуется Перстом Божиим, — нельзя, однако, услышав это слово, представлять себе челове-

ческий облик. (7) Итак, народ этот получил Закон, начертанный Перстом Божиим на скрижалях, конечно, каменных, в обозначение твердокаменности их сердец: предписания Закона они не выполнят. Они желали от Господа плотских благ и сдерживались больше плотским страхом, чем духовной любовью; Закон же выполнить может только любовь. (8) И поэтому отягощены они были множеством видимых обрядов: как рабское ярмо, давили их правила, касавшиеся пищи, принесения в жертву животных и бесчисленного множества других случаев. Всё это, однако, знаменовало и нечто духовное, относящееся к Господу Иисусу Христу и к Церкви, но только немногие святые, соблюдая эти обряды в соответствии с их временем, понимали их смысл себе во спасение, толпа же плотских людей только соблюдала их, но не понимала.

(9) Получив много разных прообразов будущего, упоминать их все долго, и мы видим ныне их исполнение в Церкви — народ этот был приведен в землю обетованную, где временно и плотски царствовал в меру своих желаний; это земное царство содержало в себе, однако, образ духовного царства. (10) Там основан был Иерусалим, знаменитейший град Божий, символ Свободного Града, именуемого Небесным Иерусалимом; это еврейское слово; в переводе значит «ви́дение мира». Все святые — те, кто был, кто есть и кто будет — его граждане, так же, как и святые духи, даже пребывающие на самых небесных высотах, благоговейно послушные Богу,—нечестивая гордость диавола и ангелов его им не пример. (11) Царь того града Господь Иисус Христос, Слово Божие, царствующий над высшими ангелами; Слово, ставшее человеком, чтобы царствовать и над людьми, которые — все вместе с Ним — будут царствовать в вечном мире. (12) Как прообраз этого Царя в том земном царстве народа Израильского особенно выделяется царь Давид, от семени которого — по плоти — родился истинный Царь наш, Господь Иисус Христос, «Бог, вышний всех, благословенный во веки». В этой обетованной земле явлено было много прообразов, свидетельствующих о грядущем Христе и о будущей Церкви; ты сможешь постепенно знакомиться с ними из Священного Писания.

28

(1) Через несколько поколений был показан прообраз, имеющий прямое отношение к этим событиям. Город этот был взят, и значительная часть его жителей уведена в Вавилон. Как Иерусалим означает град и общество святых, так Вавилон означает город и общество нечестивцев,— само имя его переводится словом «смешение». (2) Об этих двух градах, жители которых от начала рода человеческого и до конца века в смене времен пребывают в смешении друг с другом, но будут отделены на последнем суде, мы говорили немного раньше. (3) Через Иеремию, пророка того времени, возвещено повеление Господне о том, чтобы город Иерусалим был взят, а народ этот уведен в рабство в Вавилон. (4) И пока он жил там в рабстве, стали появляться в Вавилоне цари, которые, в добрый для себя час, будучи поражены некоторыми чудесами, познали Единого Истинного Бога, Создателя всей твари, стали Его чтить сами и распорядились Его чтить. Отдано было повеление тем, кого они держали в плену, молиться за них и, пребывая в мире с ними, рассчитывать на мирное житье, рождать детей, строить дома, сажать сады и виноградники. А через семьдесят лет обещано им освобождение из плена.

(5) Всё это в целом прообразовательно означало, что Церковь Христова со всеми ее святыми, гражданами Небесного Иерусалима, будет в подчинении мирских властителей. (6) Сказано ведь и в поучении апостольском: «Всякая душа да будет покорна высшим властям... да воздается всем всё: кому подать, подать; кому оброк, оброк» — и прочее, что́ мы, при целости и сохранности нашего Богопочитания, воздаем стоя-

щим во главе организованного человеческого общества. Сам Господь подал нам пример послушания этому здравому учению, не пренебрегши уплатой подати за себя, как за человека, в чьем облике Он тогда был. (7) Велено также рабам Христовым и добрым христианам терпеливо и верно служить своим временным господам; они будут судить их, если те окажутся до конца нечестивы, или наравне с ними будут царствовать, если и они обратятся к Истинному Богу. Предписано повиноваться всем человеческим и земным властям, пока, после предуказанного времени (его и обозначают семьдесят лет), Церковь, как Иерусалим, будет, словно из плена Вавилонского, освобождена от смешения с этим миром. (8) По случаю же этого пленения земные цари и сами оставили идолов, за которых преследовали христиан, узнали Истинного Бога и Господа Иисуса Христа и стали их чтить. Апостол Павел велит молиться за них, даже если они преследуют Церковь: «Итак прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за царей, за всех человеков и за всех правительствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте». (9) Через них дан мир Церкви, пусть временный, временное затишье, чтобы устроять — духовно — дома, насаждать сады и виноградники. Вот и тебя сейчас этой речью мы устрояем и засаживаем. И так происходит по всей земле — мы в мире с властителями христиан, как и сказал тот же апостол: «вы Божия нива, Божие строение». (10) После семидесяти лет, о которых говорил Иеремия, указывая в этом прообразе на конец времени, восстановлен был в Иерусалиме храм Господень — да явится прообраз в полноте. А так как всё происходило прообразовательно, то не было прочного мира, и не долго были иудеи свободны: их покорили римляне, которым они и платили подать.

(11) С того времени, как они вошли в землю обетованную, у них появились цари, а чтобы они не думали, будто всё уже исполнилось в ком-либо из этих царей — им ведь обещан был освободитель Христос,— Он еще яснее предсказан был им во множестве пророчеств не только самим Давидом в Книге Псалмов, но вплоть до самого Вавилонского пленения и другими, великими и святыми пророками. И во время их плена были пророки, предсказывавшие пришествие Господа Иисуса Христа, который освободит всех. (12) А потом, когда через семьдесят лет был восстановлен храм, иудеи претерпели такие угнетения и бедствия от иноплеменных царей, что поняли: Освободитель еще не пришел. Не понимая, что Он освободит их духовно, они желали его ради плотского освобождения.

29

(1) Прошло пять периодов этого мира: первый — от начала человеческого рода, т. е. от Адама, первого человека, и до Ноя, построившего ковчег при потопе; второй — от него и до Авраама, который назван отцом всех племен, принявших за образец его веру; был он через свое плотское потомство и отцом будущего народа иудеев. До принятия христианской веры язычниками они были единственным народом среди всех народов по всей земле, которые чтили единого истинного Бога; из этого народа и пришел — по плоти — Спаситель Христос. (2) Эти основные моменты двух периодов особо выделены в древних книгах; основные моменты остальных трех показаны в Евангелии при упоминании происхождения — по плоти — Господа Иисуса Христа. Третий период — от Авраама до царя Давида; четвертый — от Давида до того пленения, когда народ Божий переселился в Вавилон; пятый — от этого переселения до пришествия Господа нашего Иисуса Христа.

(3) С Его пришествия идет шестой период; духовная благодать, знакомая тогда только немногим патриархам и пророкам, явлена теперь всем народам: пусть же человек чтит Бога бескорыстно и желает от Не-

го не видимых наград за свое служение и не счастья в нынешней жизни, а только жизни вечной, когда он будет зреть Самого Бога; в этот шестой период обновится душа человеческая по образу Божию: в шестой ведь день создан был человек по образу Божию. (4) Тогда исполнен будет и закон, ибо не в жадной погоне за временным, но по любви к Тому, Кто заповедал, исполняется то, что Он заповедал. Кто же не устремится ответить на любовь такого праведного, такого милосердного Бога, Который до того полюбил таких неправедных, таких гордых людей, что ради них послал единственного Сына, через Которого создал всё и Который, Себя не изменяя, человеческое принимая, стал Человеком, чтобы иметь возможность не только жить с людьми, но за них и от них быть убитым?

30

(1) Итак, явлен Новый Завет о новом наследии, где человек, обновленный Божией благодатью, будет вести новую жизнь, т. е. жизнь духовную; Ветхий показывал плотский народ, живший жизнью ветхого человека (исключение составляло небольшое число разумных патриархов и пророков и несколько тайных святых); плотски живя, плотских наград желал он от Господа Бога и получал их в прообраз духовных почестей. (2) Ибо Господь Христос, став Человеком, презрел все земные блага, показав тем, что их следует презирать; Он перенес все земные бедствия, уча этим, что их следует переносить: не надо в тех искать счастья, не надо в этих бояться несчастья. (3) Рожденный от Матери, которая зачала, не зная мужа и никогда его не знала (девой зачала, девой родила, девой скончалась), но все-таки была обручена плотнику, Он угасил всякое превозношение земной знатностью. (4) Рожденный в Вифлееме, который среди всех иудейских городов был таким ничтожным, что ныне его зовут поселком, Он не пожелал, чтобы кто-либо хвалился значительностью любого земного города. (5) Бедняком стал Тот, Кому принадлежит всё и через Кого сотворено всё: да не смеет человек, в Него уверовавший, кичиться земными богатствами. (6) Он не захотел, чтобы люди объявили Его царем; Он показал путь смирения тем несчастным, которые отошли от Него по гордости, а ведь всё творение свидетельствует о вечном Его царствовании. (7) Голодал питающий всех; жаждал сотворивший всякое питье, Он — духовный Хлеб алчущим, Источник жаждущим; уставал на земных дорогах Сделавшийся для нас путем к небу; словно онемел и оглох перед поносившими Его Тот, Кто возвращал речь немому и слух глухому; связан был Разрешавший узы немощей; подвергнут бичеванию Отвративший от людей бичи всех горестей; распят Покончивший наше распятие; умер Воскрешавший мертвых. Воскрес Тот, Кто никогда не умрет; пусть каждый научится от Него не презирать смерть, думая, будто он никогда не оживет.

31

(1) Затем, укрепив учеников, общаясь с ними в течение сорока дней, Он, на глазах у них, вознесся на небо, а через пятьдесят дней после Воскресения послал им Духа Святого (Он обещал это), Который преисполнил сердца их любовью, и они смогли, не только не тяготясь, но с радостью исполнять закон, (2) данный иудеям в десяти заповедях. Они сводятся к двум: возлюбим Бога от всего сердца, от всей души, от всего разума; возлюбим ближнего, как самих себя. На этих двух заповедях покоятся Закон и пророки; это сказал сам Господь в Евангелии и засвидетельствовал своим примером. (3) Ибо народ Израильский, когда, с того дня, как он впервые справлял — прообразовательно — Пасху, вкушая закланного агнца, кровью которого помечены были их двери во спасение им — когда с того самого дня исполнился пятидесятый, он получил закон, начертанный Перстом Божиим,— (этим Именем, как

мы говорили, обозначен Дух Святой) — так и в Пятидесятый день после Страстей Господних и Воскресения, которое и есть настоящая Пасха,— послан был ученикам Дух Святой, но не было каменных скрижалей, обозначавших закоснелость сердец. (4) Когда в самóм Иерусалиме все они собрались вместе, внезапно раздался с неба шум, словно налетел буйный ураган; они увидели как бы огненные разделившиеся языки и начали говорить на разных языках, так что все, кто приходил к ним, узнавали свой язык (а в город этот сходились иудеи со всей земли, где только ни были рассеяны, и они выучили у разных народов их разные языки). Затем, в полноте веры стали они проповедовать Христа и именем Его совершали много знамений; даже мертвец воскрес, когда на него упала тень от проходившего мимо Петра.

(5) Когда иудеи увидели, что такие знамения творятся во Имя Того, Кого они распяли, отчасти по ненависти, отчасти по неведению, то одни из них в раздражении стали преследовать апостолов, Его проповедников, другие же, особенно изумляясь, что именем Того, над Кем они издевались, как над загнанным и побежденным, творятся такие чудеса, покаялись, обратились и уверовали в Него — таких иудеев была тысяча. (6) Они уже не желали от Бога земных благ и земного царства, не ожидали в обещанном им царе, Христе, земного царя; понимая Его, как Бессмертного, они возлюбили Того, Кто за них и от них, как смертный, столько перенес, и даже заплатил за грехи их Своей Кровью. Он показал им на примере Своего Воскресения, что надо надеяться на бессмертие, Им даруемое, и желать Его. (7) Итак, умерщвляя земные желания ветхого человека, горя новой духовной жизнью, они, как и заповедал Господь в Евангелии, продавали всё, что имели, и складывали к ногам апостолов деньги от продажи имущества, чтобы те раздавали всем — кому что нужно. Живя в христианской любви и единодушии, они ничего не называли своим; всё у них было общее; душой и единым сердцем были они в Боге. (8) Затем, испытав от иудеев, сограждан своих по плоти, плотское преследование, они рассеялись, чтобы через это рассеяние шире был проповедан Христос. Они же сами подражали терпению Господа своего: Он, кротко пострадавший за них, велел им кротко страдать за Него.

(9) В числе преследователей христиан был и апостол Павел, особенно свирепствовавший против них; потом он уверовал, стал апостолом и был послан проповедовать Евангелие язычникам; перенес он за имя Христово муки более тяжкие, чем когда-то причинял, идя против имени Христова. (10) Устрояя Церкви среди язычников, повсюду сея среди них Евангельское Слово, он усиленно настаивал, чтобы они делали сборы для бедных христиан в церквах, состоявших из иудеев, уверовавших во Христа (только что пришедшим от почитания идолов, еще совсем не знающим, как чтить Единого Бога, не легко было бы продать и раздать свое имущество, чтобы служить Богу). (11) Поэтому в своем апостольском учении он определял одних, как воинов; других, как провинциалов, обложенных податью; но Христа он сделал для них как бы Краеугольным Камнем, как и возвещали о Нем пророки; на Нем строились с противоположных сторон две стены: иудеи и язычники, соединившиеся в братской любви.

32

(1) Но потом против Церкви Христовой воздвигнуты были от неверующих язычников преследования более тяжкие и частые. Каждодневно исполнялось Слово Господне: «Вот Я посылаю вас, как овец среди волков». (2) Но та лоза, которая по всему миру раскинула свои плодоносные ветви,— как и было о ней предсказано у пророков и предвозвещено Самим Господом,— разрасталась тем шире, чем щедрее поливала ее кровь мучеников. По всем землям в бесчисленном количестве уми-

рали они за истинную веру, и цари-преследователи отступали, познали Христа и склонились перед Ним: сломана у гордыни выя ее.

(3) Надлежало, однако, как и было предречено Господом, эту самую лозу подчищать и удалять бесплодные побеги: еретиков и раскольников, которые появились по местам и, прикрываясь Христовым именем, начали искать славы не Ему, а себе самим. Сопротивляясь им, Церковь всё больше и больше крепла; испытаны были и прославлены Ее учение и терпимость.

(4) Обо всем этом, заранее предсказанном, мы читали, а уже совершившееся и сами видели. Первые христиане, которые не знали, что́ произойдет, подвигнуты были к вере чудесами; нас наставляет в вере то, что всё исполнилось так, как об этом мы читаем в книгах, написанных задолго до того, как этому исполниться; там предсказано грядущее, и уже видится настоящее. Поэтому выдержим и то, что остается, и, утвердившись в Господе, без колебания уверуем в то, что придет. (5) В том же Писании читаем мы о будущем смятении и о последнем дне — дне Суда, когда все граждане тех двух градов воскреснут в своих прежних телах и перед Судьей — Христом отдадут отчет в своей жизни. (6) Придет Прославленным Властителем Тот, Кто удостоил прийти раньше уничиженным Человеком, и отделит всех благочестивых от нечестивцев, не только от тех, кто вовсе не захотел поверить в Него, но и от тех, чья вера была пустой и бесплодной; одним Он даст вечно царствовать с Собой, другим вечно мучиться с дьяволом. (7) И как нет радости от чего-либо временного, которая хотя в чем-то могла бы оказаться сходной с радостью вечной жизни, которую получат святые, так и никакие земные мучения и пытки не могут сравниться с вечными мучениями беззаконников.

33

(1) Итак, брат, укрепись в имени Того, в Кого ты веруешь, и с Его помощью иди против тех, кто языком своим осмеивает вашу веру, через кого совращающие речи произносит диавол, больше всего желающий осмеять веру в Воскресение.

(2) Вглядись в себя самого — и ты поверишь, что будешь жить, как и жил тогда, когда еще не появился на свет; что ты живешь теперь, ты это видишь. Где была вся масса твоего тела, твой облик, крепко соединенные с телом члены за несколько лет до твоего рождения, даже до того времени, как ты был зачат в материнском чреве — где было твое тело с его весом и ростом? разве оно вышло на свет не из скрытых тайников творения, невидимо образованное Господом Богом, и достигшее с течением лет этой величины и вида? (3) Трудно ли Богу, который сразу собирает откуда-то громады туч и в одно мгновение затягивает небо, придать размеры твоему уже существовавшему телу, если Он мог создать его — не существующее? (4) Верь же глубоко и непоколебимо, что всё, что́ как будто гибнет и исчезает с глаз человеческих, оказывается целым и невредимым у Всемогущего Бога; Он восстановит это, когда захочет, без промедления и труда — по крайней мере то, что сочтет, по справедливости Своей, необходимым восстановить. Люди отдадут отчет в поступках своих, находясь в тех самых телах, в которых их совершали, и заслужат за дела благочестия изменения этих тел,— они станут нетленными — или же останутся за дела беззакония в состоянии тленности, но такой, что смерть ее не сможет разрушить, а только предоставит материал для вечных страданий[30]. (5) Итак, твердо веруя и сохраняя добрую нравственность, постарайся, брат, постарайся избегнуть этих мучений — мучители там всегда есть, умученные не умирают; смерть для них длится вечно, они не могут умереть в пытках. (6) Загорись любовью к вечной жизни святых и тоской по ней; там деятельность не утомляет, а покой не расслабляет;

не пресыщает чистая хвала Богу, душа не знает тоски, тело — боли; ни в чем нужды — ни своей собственной, от которой захочешь избавиться, ни у ближнего, которого поспешишь от нее избавить. О Боге радуется Святой Град, в Нем живет мудро и блаженно. (7) Осуществим же то, на что надеемся и чего ожидаем (это и обещано Им): равные ангелам Божиим, одинаково с ними, ви́дением радостно позна́ем Троицу, Которую ныне знаем верой. Мы верим в то, чего не видим, чтобы подвигом веры удостоиться увидеть то, во что верим, и прилепиться к этому, дабы уже не говорить о вере, не оглашать воздух гулом слов о равенстве Отца и Сына и Святого Духа, о единстве Троицы, о том, как Бог Един в этих Трех, а в чистом огненном созерцании молча впитывать в себя это знание.

34

(1) Крепко держи это в сердце своем и моли Бога, в Которого ты веришь, чтобы Он защитил тебя от искушений диавольских; внимательно следи, чтобы откуда-нибудь не подполз к тебе этот враг: злобно утешается он, осужденный, разыскивая таких, кого бы осудили вместе с ним. (2) Не только через тех, кто ненавидит имя христиан, кто скорбит, что имя это распространилось по всему свету, и кто до сих пор хочет служить идолам и демонским тайнам,— осмеливается он искушать христиан; через тех, кого мы недавно упоминали, через отрезанных от Церкви, как от подчищенной лозы, так называемых еретиков и раскольников, пытается он иногда это делать. (3) Иногда пытается тоже искусить и увести через иудеев.

(4) Но больше всего надо остерегаться соблазна и разочарования от людей, которые находятся в само́й Православной Церкви и которых Она терпит, как мякину, пока не придет время веять. (5) Господь терпелив к ним: их развращенностью Он укрепляет веру и разум избранных Своих. А кроме того, многие из их числа исправляются: стремясь угодить Богу, скорбя о душах своих, обращаются в страстном порыве они к Нему. (6) Не все пользуются терпением Божиим, чтобы собирать на себя гнев ко дню гнева и праведного Его Суда: многих это терпение Всемогущего приводит к такой спасительной покаянной скорби! А пока это случится, Господь — через них — упражняет тех, кто идет уже верным путем, не только в терпимости, но и в милосердии. (7) Ты увидишь много пьяниц, скупцов, обманщиков, игроков, прелюбодеев, развратников; людей, носящих кощунственные амулеты, увлекающихся нечестивым искусством чародеев, гадателей. Ты заметишь, что в дни христианских праздников церкви наполняют те же толпы, которые в дни языческих торжеств наполняют театры. И, видя это, ты почувствуешь соблазнительное желание поступать, как они. (8) Ты увидишь и то, о чем я тебе сказал, и то, о чем ты, конечно, уже знал: ты ведь знаешь многих, которые называются христианами и творят всё то злое, что я вкратце упомянул. И, может быть, тебе известно, что люди, которые, как ты знаешь, называются христианами, совершают преступления и более тяжкие. (9) Но если ты пришел с таким расчетом, что теперь ты спокойно можешь делать то же самое, то ты очень ошибаешься: имя Христа не поможет тебе, когда так строго начнет судить Тот, Кто удостаивал нас раньше такой милостивой помощи. Он заранее сказал об этом в Евангелии: «Не каждый, кто говорит Мне: «Господи! Господи!» войдет в Царство Небесное, но тот, кто творит волю Отца Моего. Многие скажут Мне в тот день: «Господи, во имя Твое мы ели и пили»». Для всех, упрямо предающихся такой жизни, концом будет осуждение. (10) Поэтому, когда ты увидишь, что многие не только живут так, но и защищают такую жизнь и склоняют к ней, держись за Божий Закон и не следуй за идущими кривым путем. Ты будешь судим не по их разумению, но по Его правде.

35

(1) Ступай к хорошим людям, которые, как ты увидишь, любят вместе с тобой Царя твоего. Ты найдешь много таких, если и сам начнешь становиться таким, как они. И если на зрелищах ты хотел сидеть и быть вместе с людьми, которые любовались тем же возницей, охотником или актером, что и ты, то насколько же тебе должно быть приятнее общение с теми, кто вместе с тобой любит Бога — эта любовь никогда не заставит покраснеть, ибо не только Его нельзя победить, но и тех, кто Его любит, Он делает непобедимыми[31]. (2) Ты не должен, однако, возлагать надежд на хороших людей, которые или идут впереди тебя, или сопутствуют тебе на пути к Богу; не должен и на самого себя, как бы ты ни преуспел; возложи их на Того, Кто сделал этих людей такими, чтобы они показали тебе правый путь. Будь уверен в Боге: Он не изменяется; никто разумный в человеке не уверен. (3) Но если и тех, кто еще неправеден, мы должны любить — да станут праведны, то какой же горячей любви заслуживают уже ставшие праведными. Но одно — любить человека, а другое — надеяться на него; разница велика: одно Бог велит, другое запрещает.

(4) Если, претерпев обиды и притеснения за имя Христово, ты не отпадешь от веры и не свернешь с правого пути, то получишь бóльшую награду; те, кто в таких обстоятельствах уступят диаволу, потеряют и малую. (5) Смирись перед Господом: да не позволит Он искушать тебя сверх сил.

36

(1) Окончив эту речь, спроси: верит ли он в это и желает ли соблюдать. Когда он ответит утвердительно, торжественно ознаменуй его крестом и обращайся с ним по обычаям Царства.

(2) Хорошенько растолкуй ему значение таинства, которое он принимает; следует благоговейно чтить то невидимое, что скрывается под видимыми знаками священнодействия; нельзя ставить стихию, освященную благословением, в один ряд с водой, употребляемой в быту; объясни значение проповеди, которую он слышал, чем она увлекает, чему уподобляется всё таинство.

(3) Убеждай его по этому случаю, что если он услышит в Писании нечто, звучащее по-плотски, то пусть он, хотя бы и не понимая, верит, что тут вложен некий духовный смысл, имеющий в виду будущую жизнь и добрую нравственность. Он таким образом заучит вкратце следующее: он должен верить, что в канонических книгах всё, чего нельзя связать с любовью к вечности, истине и святости и с любовью к ближнему, сказано или совершено прообразовательно: пусть он старается понять всё таким образом, чтобы связать это с заповедью о той и другой любви. (4) Пусть, конечно, он понимает под ближним не находящегося вблизи, но всякого, кто может оказаться вместе с ним в этом святом граде — уже в нем находящегося или еще не появившегося: пусть не отчаивается в исправлении того, кого терпение Божие оставляет жить только затем, чтобы, по словам апостола, довести его до покаяния.

37

(1) Если тебе кажется длинной эта речь, которой я наставлял как бы находящегося передо мной ничего не знающего человека, то можешь сократить ее; говорить распространеннее, по-моему, не следует. Тут, впрочем, есть большая разница: чего требует от тебя самая тема твоей речи и что твоя аудитория не просто выслушает, а что она явно хочет послушать. Если же надо торопиться, то смотри — как легко всё можно объяснить. (2) Допустим, пришел человек, желающий стать

христианином; на твой вопрос он ответил, как и выше упомянутый. Если он ответит не так, скажи ему, что́ он должен отвечать. А затем продолжай таким образом.

38

(1) Да, брат, велико то истинное блаженство, которое обещано святым в будущем веке. Всё видимое прейдет, вся пышность этого мира, его удовольствия и диковинки погибнут и увлекут за собой в погибель своих поклонников. (2) От этой гибели, т. е. от вечных мук, Милосердный Господь пожелал освободить людей — если они не будут себе врагами и не станут противиться своему милосердному Создателю — и послал Своего Единородного Сына, т. е. Слово Свое, равное Отцу, через Которого создал всё. (3) Оставаясь Богом, не отходя от Отца, ни в чем не изменяясь, Он стал человеком и пришел к людям, явясь в смертной плоти. И как через одного, первого, человека, т. е. Адама, смерть вошла в род человеческий, ибо Адам послушался жены своей, соблазненной диаволом, да преступят заповедь Божию,— так и через Одного Человека, который в то же время есть Бог и Сын Божий, через Иисуса Христа уничтожены все прежние грехи, и верующие в Него вступят в Жизнь Вечную.

(4) Всё то, что ты видишь теперь в Церкви Божией, и что, под именем Христа, творится по всему свету, предсказано было до века: мы видим то, о чем читаем, и тем самым наставляемся в вере. (5) Некогда был по всей земле потоп, и грешники погибли; те же, кто уцелели в ковчеге, явили прообраз будущей Церкви, которая плывет сейчас по бурному морю житейскому и спасается от потопления древом — Крестом Христовым. (6) Предсказано было Аврааму, верному рабу Божию, что от него, от одного человека, произойдет целый народ, который будет чтить Единого Бога; прочие племена чтили идолов. Всё, что произойдет с этим народом, было предсказано, и так и случилось, как было предсказано. (7) Возвещено было, что к этому народу придет Христос, Царь и Бог всех святых. Он произойдет от семени самого Авраама, по плоти, которую примет, чтобы сынами Авраама стали все, кому Авраам был примером веры. Так и сбылось: Христос родился от Девы Марии, происходившей из этого рода [32]. (8) Предсказано пророками, что Он пострадает на кресте от того же народа иудейского, из которого и пришел по плоти — так и сбылось. Предсказано, что он воскреснет — Он воскрес; согласно предсказаниям пророков взошел на небеса и ученикам своим послал Духа Святого. (9) Предсказано не только пророками, но и Самим Господом Иисусом Христом, что Церковь Его, насаждаемая свидетельством и мучениями святых, распространится по всему свету,— предсказано тогда, когда имя Его было скрыто от людей и когда, уже известное, было осмеяно, и однако, весть о чудесах, совершённых Им Самим или Им через рабов Своих, расходилась, и появлялись верующие. Мы видим, что это было предсказано и исполнилось. Сами цари земные, преследовавшие раньше христиан, покорились имени Христову. (10) Предсказано также, что из Церкви Его выйдут расколы и ереси, которые, где только смогут, прикрываясь Его именем, будут искать славы себе, а не Христу. И это исполнилось.

(11) И разве то, что осталось, не придет? Ясно ведь, что если всё произошло так, как было предсказано, то так же произойдет и то, что предсказано для будущего: праведников еще ждут бедствия; еще не пришел день Суда, когда отделены будут по воскресении мертвых беззаконники от праведников — и не только стоящие вне Церкви, но и мякина в самой Церкви, которую надлежит терпеть и терпеть, пока не придет срок последнего веяния и она не будет по заслугам отметена для огня. (12) Те же, кто смеется над воскресением, думая, что

не может воскреснуть эта сгнившая плоть, в ней и понесут наказание, воскресши. Господь покажет им, что Тот, Кто смог создать тела, раньше не существовавшие, может в один миг восстановить их в том виде, в каком они были. (13) Верные же все, которые будут царствовать с Христом, воскреснут в том же самом своем теле, но, по заслугам их, оно изменится и приобретет нетленность, как у ангелов; да станут равны ангелам Божиим, как обещал сам Господь, да восхваляют Его, непорочно и радостно, всегда живя в Нем и о Нем, в такой радости и блаженстве, которые человек не может ни выразить словом, ни представить себе.

39

(1) Итак, уверовав в это, остерегайся искушений (диавол ведь ищет, кого погубить с собой): пусть этот враг не совратит тебя не только через тех, кто вне Церкви — язычников ли, иудеев или еретиков, но ты увидишь и членов Православной Церкви, которые плохо живут: преданных чревоугодию и гортанобесию; бесстыдников, увлеченных любопытством к пустому или запретному; любителей зрелищ; пользующихся диавольскими гаданиями и снадобьями; живущих в роскоши; надменных богатством и гордостью — вообще увидишь людей, ведущих жизнь, которую Закон осуждает и наказывает: не подражай им. Общайся с хорошими людьми, которых ты легко найдешь, если сам станешь таким: вместе любите и почитайте Бога бескорыстно, ибо вся награда наша в Нем Самом, как и в той жизни, доброй и прекрасной, которой будем наслаждаться. (2) Его любить надо не так, как любишь то, что видишь глазом, а так, как любят мудрость, истину, святость, справедливость, любовь и другие такие же качества, только не людские, а исходящие из самого источника мудрости, не знающей ущерба и перемены. Общайся с людьми которые это любят, чтобы через Христа, Который стал Человеком, дабы быть посредником между Богом и людьми, примириться тебе с Богом. (3) И не думай, что если люди развращенные входят в здания храмов, то они войдут и в Царство Небесное; в свое время они будут отделены, если не переменятся к лучшему. (4) Людям хорошим подражай, плохих терпи, всех люби: ты ведь не знаешь, каким станет завтра тот, кто сегодня плох. Люби не их неправду: люби их самих, чтобы они постигли правду: нам ведь предписана не только любовь к Богу, но и любовь к ближнему — в этих двух заповедях весь Закон и пророки. (5) Его может исполнить только тот, кто примет в дар Духа Святого, равного Отцу и Сыну, ибо Бог Троичен, и на Бога надо возлагать всю надежду. На человека, каков бы он ни был, нельзя се возлагать. Одно — Тот, Кем мы оправданы, и другое — те, с кем вместе мы оправданы.

(6) Диавол искушает не только желаниями, но и страхом унижений, боли и самой смерти. Что бы человек ни перенес за Имя Христово в чаянии Жизни Вечной — если он устоит в терпении, дана ему будет великая награда; если уступит диаволу, будет осужден вместе с ним. (7) Но по делам милосердия благочестивые и смиренные люди получают от Бога милость: да не позволит Он искушать рабов Своих сверх их сил.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Deogratias («Богу благодарение»: характерные для Африки имена, в которые всегда входит слово «Бог»: Quodvultdeus, «что хочет Бог» — имя одного карфагенского епископа; Adeodatus, «данный Богом» — сын Августина) был впоследствии епископом в Карфагене.

[2] Rudes — те, кто ничего не знает о христианстве и которых надо catechizare, «огласить» — ввести в ряды «оглашенных».

[3] Любопытная подробность: катехизатор обязан был заняться даже с одним чело-

веком, не ожидая, чтобы собралось много желающих креститься. Послушать его, однако, могли все желающие.

[4] complexum — compellere.

[5] Августин любил метафоры. Писание представляется ему сокровищницей, из которой раздают слово Божие «казначеи» (dispensatores) — рабы или отпущенники, ведавшие деньгами, своего рода «министры финансов» в каждом хозяйстве.

[6] Августин умел быть «всем для всех». Скромный диакон должен был, конечно, утешиться, услышав, что знаменитый епископ, уже признанный глава Западной Церкви, тоже недоволен своими проповедями.

[7] Сенека, Dial. III (de ira), I. 1. 4: «глаза горят и мигают, всё лицо багровеет от прилившей от сердца крови; губы дрожат, зубы стиснуты, волосы стоят дыбом; с трудом вырывается свистящее дыхание».

[8] Августин считал проповедь одной из важнейших своих обязанностей и никогда не упускал случая ее произнести.

[9] Блаженный Августин отводит пять периодов на время до пришествия Христа; шестой — после Его пришествия,— в котором живут и будут жить люди до наступления седьмого периода, когда после Страшного Суда отделены будут праведники от грешников, каждый получит по делам своим, и наступит «суббота суббот».

[10] Августин имеет в виду евреев.

[11] В своем отношении к дружбе Августин был настоящим античным человеком: у него был культ ее, он умел «быть другом для друга» и умел собрать вокруг себя людей, которые до конца дней своих оставались ему друзьями.

[12] «Судящего — грешащего»: iudicante — peccante. Августин любил эти риторские фиоритуры, особенно ассонансы и даже рифмы. При переводе мы старались сохранить их.

[13] Longe peregrinantem: «пошел в дальнюю страну». Лк. 15, 13 (притча о блудном сыне).

[14] Августин имеет в виду человека, пришедшего с желанием не креститься, а поспорить о вере.

[15] Вера в вещие сны и предзнаменования была широко распространена в Африке и среди христиан, и среди язычников. В «Исповеди» Августин рассказывает о вещем сне своей матери. Исп. 3, 11.

[16] Учителя грамматической («средней») школы, преподаватели литературы.

[17] Мф. 3, 12; Лк. 3, 17.

[18] Разумеются приворотные зелья.

[19] Люди, составлявшие страшные заклинания, которыми обеспечивали себе успех и врагу гибель. Несколько свинцовых табличек с такими заклинаниями были найдены и в Африке, и в Италии.

[20] См. 13-ю кн. «Исповеди».

[21] Риторская школа — это для всей римской древности то же, что для нас университет. Философией в этих школах не занимались; основательное знакомство с ней и имел в виду Августин, говоря о людях, «размышляющих о высоком». Риторика в те времена пользовалась большим уважением; будучи сам блистательным ритором, Августин хорошо видел недостатки риторских школ и неоднократно на них указывал.

[22] Ср. «Исповедь», I, 18, 29: «если человек... произнесет слово homo без придыхания... то люди возмутятся больше, чем если вопреки заповедям Твоим он, человек, будет ненавидеть человека».

[23] Писание, за которое Августин взялся после Цицерона, «показалось мне недостойным даже сравнения с Цицероном. Моя кичливость не мирилась с его простотой...» Исп. 3, 5.

[24] Августин настаивал на символическом толковании Ветхого Завета.

[25] Ср. «Исповедь» 5, 6, 10: «Я выучил у Тебя, что красноречивые высказывания не должны казаться истиной потому, что они красноречивы, а нескладные... лживы, потому что они нескладны...»

[26] Древние писали, не отделяя слова́ одно от другого. Для того, чтобы их правильно разделять, требовалась известная культура и навык. Поэтому в школе учитель предварительно сам читал текст, заданный ученикам, а они, следя за ним, размечали слова по своим экземплярам.

[27] Имеются в виду церковные неурядицы, обозначаемые им, обычно, словом scandalum.

[28] В подлиннике «курица покрывает цыплят истомленными перьями» (longuidulis plumis) — обычная enalage, когда определение переносится с предмета, им точно определяемого, на какую-то особенность этого предмета: не «ira fulvi leonis», «гнев рыжего льва», а «ira fulva leonis», «рыжий гнев льва». В данном случае определение перенесено с курицы на ее перья; по-русски «истомленные перья» не скажешь, но эти «истомленные перья» свидетельствуют об удивительной наблюдательности Блаженного Августина: перья наседки, помятые, грязные, кое-где надорванные имеют, действительно, вид «истомленный».

[29] Исаия 40, 6.

[30] I Петр. 1, 24; Исаия 40, 6—8.

[31] Августина интересовала психология толпы; о «психической заразе», распространяющейся с быстротой и неотвратимостью чумной заразы, он говорит и в «Исповеди»:

его участие в краже груш, совершённой группой сорванцов, к которой принадлежал и он («один я не сделал бы этого»); поведение его друга Алипия в амфитеатре, куда его, сопротивляющегося, силком затащили товарищи. Здесь он в нескольких строчках дал превосходную картину этой заразы. Кого из гладиаторов называли синтами, неизвестно. Гладиаторов, обычно, различали по их вооружению. Среди разных видов гладиаторов, известных по изображениям и упоминаемых в литературных памятниках, синтов называет только Августин. Может быть, их вооружение и одежда были местными, специфически «африканскими».

[32] Манихеи — а они в IV в. по Р. Хр. были еще сильны — считали, что Христос не мог быть «запятнан плотью», которая, по их представлениям, была зло. Августин, бывший сам довольно долго манихеем, не упускал случая опровергнуть их заблуждения.

АНТОНИЙ,
митрополит Минский и Белорусский

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН КАК КАТЕХИЗАТОР



С IV века тяга к христианству всё усиливается. В Церковь приходят люди разных сословий и разного культурного уровня: знать и рабы, люди, стоявшие «в просвещении с веком наравне», и полуграмотные простецы. За малым исключением, люди эти знают о христианстве очень мало, а то и вовсе ничего. Церковь в лице своих священников, позже диаконов, берет на себя обязанность ознакомить этих людей со Священным Писанием, христианскими догматами и христианской нравственностью. Обучение велось устно; учеников «оглашали»; от греческого слова κατηχέω («обучать с голоса», «оглашать»), они назывались «катехуменами» (наше — «оглашенные»). Никакого определенного метода в деле обучения не было: всё зависело от педагогического такта и уменья учителя. Пестрый состав аудитории и частая многочисленность ее еще более затрудняли дело преподавания, особенно, если сам преподаватель не обладал большим опытом. Испытывая такие затруднения, скромный карфагенский диакон Деогратий обратился в 400 году к Блаженному Августину, уже знаменитому богослову и учителю Церкви, с просьбой наставить его в деле обучения людей, которые приходят креститься, но о христианской вере еще ничего не знают. Августин ответил небольшим трактатом «De rudibus catechizandis» («Об обучении оглашаемых»).

Книжечке этой принадлежит одно из почтеннейших мест в мировой педагогической литературе: для своего времени она была неслыханной новостью, настоящим педагогическим откровением. И для наших дней советы африканского епископа не утратили своей силы и значения; их неумирающая ценность — в умных и высоких требованиях, предъявленных и к учителю, и ко всему стилю преподавания, которое обязательно должно соединяться с нравственным воспитанием.

Уже это было новостью. Римская школа воспитанием не занималась: это дело семьи. Именно она, опираясь на семейные традиции и на авторитет старших — отца, матери, родственников, вырабатывала в юноше характер и внушала те чувства и мысли, которым надлежало

стать руководством и опорой всей жизни. В семье учили жертвовать своими интересами ради государства, отдавать свою жизнь за свободу и честь родной страны, чтить ее законы, беречь достоинство и честь своей семьи и своего рода. Об этом воспитании рассказывает Цицерон, а по словам Плиния Младшего, и в I веке в империи оно было таким же, по крайней мере, в италийских провинциальных (в нашем смысле) семьях того круга, который имел в виду Плиний.

Школа — ни средняя «грамматическая», ни высшая «риторская» — в это семейное воспитание не вмешивалась и о нравственном образовании своего питомца не беспокоилась; ее цель — обеспечить ему успех в жизни, сделать его мастером слова, который всегда сумеет убедить в том, в чем сейчас выгодно убеждать. Квинтилиан мог твердить вслед за стоиками, что только хороший человек может быть хорошим оратором, но и сам он не задумывался о том, как воспитать этого «хорошего человека», и школа этой задачи себе вовсе не ставила ни в I веке, когда писал Квинтилиан, ни в IV веке, когда писал Августин. Ее занимало другое: показать ученику, «как искать в этом мире успеха и совершенствоваться в краснобайстве, которым выслуживают людской почет и обманчивое богатство» [1]. Школа выводила, говоря словами Августина, на «белую дорогу» житейского преуспеяния; о том, чтобы снабдить в эту дорогу своих учеников запасом твердых нравственных правил, она и не думала.

На этом фоне учительная деятельность Церкви — Блаженный Августин выступал как ее представитель и от ее лица — вырисовывается особенно ярко. Катехизатор должен не просто ознакомить новичка с неведомой ему верой; он должен заложить в его душе элементы христианской этики, начать формирование христианской души — обучение вере и воспитание в духе этой веры неотделимы одно от другого. Всё преподавание надо вести с одной целью — внушить ученику, что есть две краеугольные заповеди: любовь к Богу и к ближнему; к этим заповедям «надо обращать и на них устремлять взор того, кого мы наставляем нашими словами» (3, 4). «Что бы ты ни рассказывал, рассказывай так, чтобы твой слушатель, слушая, уверовал; уверовав, стал надеяться; надеясь, полюбил» (5, 11). Знакомя ученика с событиями ветхозаветной и новозаветной истории, «надо указывать причину и смысл всего, о чем мы рассказываем: это поможет свести весь рассказ к главной цели — к любви, от нее нельзя отводить глаз, что бы ты ни делал, что бы ни говорил» (7, 1).

Мало указать слушателю содержание его новой жизни и путь к ней; надо избавить его от тех претыкновений, которые чаще всего встречаются на этом пути: остеречь от ересей (2, 1), от общества, какого следует избегать (8, 3), рассказать о бесчеловечии мирских развлечений (21), рассеять разочарование в христианской общине, в которой так много дурных людей: «не следует думать, что диавол останется победителем, потому что он привлек к себе многих: его победят немногие» (24, 11).

Как же вести преподавание, чтобы весь этот пестрый материал — не только новый, но и совершенно чуждый человеку, выросшему в понятиях и настроениях языческой религии,— сразу не отпугнул его, не показался «соблазном и безумием»?

Августин дает катехизатору ряд советов и указаний самых разнообразных, но проникнутых одним духом. Учитель должен быть внимателен и заботлив по отношению к ученику; он устанавливает с ним простые дружеские отношения, неотрывно следит за тем, как тот усваивает новый для него материал, учитывает особенности его умственного и духовного склада, больше всего боится его оскорбить и задеть.

---

[1] Блаж. Августин. Исповедь, I, 9, 14. Далее в тексте указываются в скобках глава и стих этого сочинения.— *Ред.*

Во всем надо проявить заботу о нем и начать с элементарно простого: усадить ученика, чтобы ему спокойно и удобно было слушать учителя. Требование это, для нас такое естественное, само собой разумеющееся, вовлекало Августина в своего рода «идеологическую борьбу» с Африканской Церковью, в которой укоренился обычай, требовавший, чтобы миряне перед лицами духовного звания стояли. Августин резко протестовал: «Можно ли терпеть наше чванство: взрослым людям, братьям нашим, и тем, кого сделать себе братьями должно быть главной нашей заботой, мы не позволяем перед нами сидеть, а ведь Самого Господа нашего, Которому прислуживают ангелы, женщина слушала сидя» (16, 4). Пусть катехизатор, заговорив, следит за впечатлением от своих слов: если слушателя они никак не волнуют, то надо испробовать всё, «что сможет его разбудить и словно вытащить из норы... страх, мешающий обнаружить свое суждение, прогнать ласковым уговором; умерить застенчивость, твердя о братском общении; задавая вопросы, поискать, что непонятно, и внушить уверенность, что слушатель может свободно возражать, если ему это покажется необходимым... поступать надо в соответствии с его ответом: говорить проще и яснее... на том, что известно, не задерживаться... если слушатель очень туп, надо милосердно потерпеть его... и втолковывать самое необходимое: о единстве веры, об искушениях, о христианском образе жизни. Такому человеку надо не столько говорить о Боге, сколько Богу о нем» (15, 2—4).

Из событий Ветхого и Нового Заветов следует сделать умелую выборку; надо пробудить у слушателя интерес, нельзя перегружать и утомлять память. И цель каждого урока, истинный смысл его в том, чтобы внушать ученику, воспитывать в нем «любовь от чистого сердца, добрую совесть и веру нелицемерную» (3, 2—3); это «как бы та золотая нить, на которую нанизаны в один ряд драгоценные камни» (7, 13). Не переутомляй ученика; заметив, что он «раскрывает рот не для одобрительных слов, а для зевка... дадим отдохнуть его душе, приправим наши слова веселой шуткой, пристойной и подходящей для нашей темы, расскажем о чем-нибудь удивительном и потрясающем, а главное, поговорим о нем самом, чтобы он встрепенулся, уязвленный этой заботой о нем лично...» (16, 2).

Античная школа не очень считалась с особенностями и индивидуальными наклонностями ученика. Учителю, правда, вменялось в заслугу следить, к чему ученик более склонен — к истории, к поэзии или к изучению права, и какая речь — сжатая и строгая или изысканная и всячески изукрашенная — ему больше удается, но всё обучение шло одинаково по одному плану: все писали работы на одни и те же темы, читали и разбирали одних и тех же авторов. Учитель риторской школы обращался к юношам приблизительно одинакового возраста и одинакового образовательного уровня: все его ученики пришли к нему из школы грамматика.

Положение катехизатора гораздо труднее: он имел дело со взрослыми людьми (в IV веке еще не было в обычае крестить в детском возрасте) разной культуры и разных общественных слоев; к нему приходили крестьяне, часто с трудом справлявшиеся с латинской речью, и люди философски образованные.

Блаженный Августин строил свое преподавание по-разному, в зависимости от того, был ли слушатель ученым человеком или невеждой, гражданином или чужестранцем, богачом или бедняком (20, 4). Он оставил в назидание Деогратию образцовый урок для простого карфагенского горожанина (очень интересный для характеристики людей этого слоя и состояния Африканской Церкви того времени) (21, 37), и выделил особо еще два случая: когда креститься приходят не простецы, а люди высокой культуры, «с умом, изощренным размышлениями о высо-

ком» (10, 1), или окончившие риторскую школу. Относительно первых он говорит, что «такие люди обычно еще до того, как стать христианами, тщательно до всего допытываются». Не надо, чтобы «он выслушивал от тебя как от учителя то, что ему известно» (9, 1—2). С ним надо повести «тихую скромную беседу»: расспросить, почему он захотел стать христианином, узнать, какие книги он читал, объяснить вред еретических сочинений (катехизатор, видимо, должен быть хорошо осведомлен и в православной, и в еретической литературе) и вообще предостеречь от соблазнов мысли и слишком большого доверия к разуму: бессильный проникнуть в сокровенное, он может уклониться от истины к ее подобию (9, 6—7). Несмотря на эту оговорку, человек, в результате своих размышлений о высоком пришедший «в круг Христова народа», внушал Августину уважение.

Совсем иным чувством проникнуты его советы относительно окончивших риторскую школу. Августин сам вышел из этой школы, долгое время преподавал в ней, в значительной степени ей был обязан своим высоким ораторским мастерством и прекрасно понимал, в чем главный ее недостаток: слово не только заслоняло дело, оно подменяло его; от исследования и раздумья уводило к безответственному и бездумному любованью фейерверком красивых фраз. «Словесное изобилие уподобляют достоверной и неопровержимой цепи доказательств»,— жаловался Минуций Феликс, один из первых христианских апологетов. Преклонение перед словом надо было преодолевать: «Я выучил у Тебя,— обращается Августин к Богу,— что красноречивые высказывания не должны казаться истиной, потому что они красноречивы, а нескладные... лживыми, потому что они нескладны» (5, 6, 10). Но риторскую школу современники Августина ценили высоко, и люди, ее окончившие, были проникнуты горделивым сознанием своего превосходства над невежественной толпой, которая не умела говорить правильно. Тут катехизатору предстояла большая работа. «Этим людям, которым кажется, будто они благодаря искусству речи превзошли всех остальных людей... надо внушать и внушать, чтобы они отвыкли смотреть свысока на тех, кто выучился избегать нравственных пороков больше, чем словесных ошибок...» (10, 2). «Самое для них полезное — понять... что словам надо предпочитать мысли... Пусть знают, что единственный голос, который доходит до Божьих ушей, это голос сердечного чувства; и тогда они не будут смеяться над варваризмами и солецизмами, которые они иногда услышат из уст священника: хорошее произношение, имеющее такое значение на форуме, может ничего не значить в церкви» (10, 4—6).

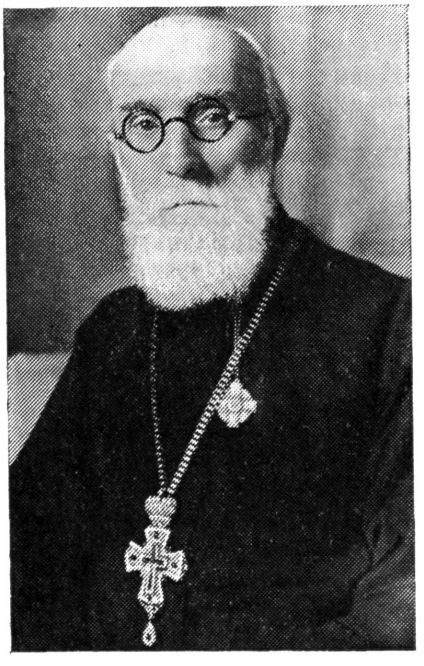
«De rudibus catechizandis» Блаженного Августина послужила руководством, вероятно, многим катехизаторам, но обращался он в этой книге непосредственно к Деогратию, фигура которого сквозь словесную ткань Августинова письма просвечивает довольно ясно. Юноша нервный, впечатлительный, склонный к мистическим созерцаниям, очень самолюбивый, болезненно переживающий свои преподавательские неудачи, часто мнимые и уж всегда преувеличенные, любитель книг и уединения, человек образованный и в тайниках души гордившийся своими знаниями, он был сущим мучеником своей катехизаторской должности, заставлявшей его общаться с людьми, которым надо было втолковывать азбуку христианской веры, воспринимаемую часто с трудом (недаром у Августина неоднократно повторяется, когда он говорит о работе катехизатора, глагол inculcare — «вбивать»). Ему хотелось «в длинных и сложных извивах изложить то, что ум слушателя мгновенно поглотит и впитает», а он был вынужден, «спустившись с высот, топтаться внизу и твердить азы» (12, 1). Избытком любви к этим своим подопечным, кое-как воспринимающим азы, он отнюдь не страдал, и Августин показал ему идеал учителя.

Мы мало знаем об учителях античной школы. Краткие биографические заметки Светония не дают материала для характеристики его «славных грамматиков», именно как учителей. Квинтилиан требовал от учителя, чтобы он относился к ученикам как отец, но конкретным содержанием этого требования не наполнил. Блаженный Августин первый подробно остановился на отношении учителя к ученикам — об этом уже шла речь — и первый предъявил к учителю два основных требования: он должен любить свое дело — «нас слушают охотнее, когда мы сами увлекаемся делом обучения: наша радость окрашивает всю речь; нам легче говорить, нас лучше понимают» (2, 12); но чтобы вести преподавание радостно, а не «в тумане скуки», надо, чтобы слова учителя исходили из его уст «от преизбытка любви» (19, 5). Учитель должен любить своих учеников, «только тогда дело пойдет хорошо, если работник стремится к нему, гонимый любовью» (13, 8). Августин нашел горячие слова для характеристики этой любви. Пусть перед учителем сидят невежды — «приноровимся к этим детям, полюбим их братской, отцовской, материнской любовью, соединим наши сердца с их сердцами — и привычные слова покажутся нам новыми. Такова сила души сопереживающей: когда их трогают наши слова, мы, уча их, вселяемся в них, а они, учась, в нас: словно они говорят в нас, и сами мы как-то от них учимся тому, чему учим» (14, 1). И образ учителя он закрепляет трогательным сравнением: «Да не оставляет сердца твоего мысль о наседке: она истомлена, но прикрывает своими перьями крохотных цыплят; голос у нее охрип, и все-таки она созывает своих пискунов; если они не спрячутся под ее ласковыми крыльями, они станут добычей хищных птиц» (12, 5); учитель не только сообщает ряд сведений: он защитник и хранитель своих учеников.

Блаженный Августин писал для Деогратия, когда был африканским епископом. Некоторые из его советов имеют смысл и цену только для его времени (IV в.) и его страны, но есть в его книге и такие, сокрушить которые время оказалось бессильным: идеал учителя Блаженный Августин дал на века, для всех стран и всех времен.

Протоиерей Александр ДЕРЖАВИН,
магистр богословия

ЧЕТИИ-МИНЕИ СВЯТИТЕЛЯ ДИМИТРИЯ, МИТРОПОЛИТА РОСТОВСКОГО, КАК ЦЕРКОВНОИСТОРИЧЕСКИЙ И ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК



«Вплести хотя малую веточку в тот венок Славы, каким увенчан Святитель Димитрий, прибавить новые черты к его привлекательному, с детства знакомому образу,— вот те внутренние побуждения, которые руководили мною во время работы».

Протоиерей Александр Державин
(1871—1963 гг.)

ОТ РЕДАКТОРА

Четии-Минеи Святителя Димитрия Ростовского, созданные им в конце XVII — начале XVIII века, являются памятником агиографической литературы, до настоящего времени не потерявшим своего значения. Переведенные с церковнославянского на русский язык, в течение XVIII и XIX веков они неоднократно переиздавались и являются любимым чтением русского православного народа.

Причиной популярности Четиих-Миней Святителя Димитрия является их полнота, обстоятельность изложения, теплота расказа и прекрасный слог, которым написаны жития. Поставив своей задачей писать так, чтобы «не солгати на святого», агиограф привлек к своей работе все источники, какие могли быть ему доступны в то время. В основу своего труда Святитель Димитрий положил «Великие Минеи-Четии», составленные в XVI веке при митрополите Макарии. Он

провел тщательную текстологическую работу, сопоставляя редакции рассказов о святых подвижниках и мучениках в греческих, латинских и славянских собраниях житий святых, устанавливая точные даты их жизни и смерти, проверяя достоверность сообщаемых сведений. Огромный труд, проделанный Святителем, делает его Четии-Минеи не просто полезной, занимательной и поучительной книгой, но и фундаментальным научным трудом.

Предлагаемая читателю работа протоиерея Александра Михайловича Державина о Четиих-Минеях Святителя Димитрия Ростовского является его магистерской диссертацией, высоко оцененной Ученым советом Московской духовной академии 4 марта 1954 года. Тема избрана автором не случайно: личность и труды Святителя Димитрия Ростовского заинтересовали отца Александра Державина еще в те далекие годы, когда молодым священником он служил в соборе города Ростова Ярославского. В 1909 году в Ростове широко отмечалось двухсотлетие со дня смерти Святителя. К этому юбилею в честь Святителя Димитрия А. М. Державиным была написана торжественная кантата, исполнявшаяся соборными певчими и учениками местного духовного училища.

Когда в 1910 году А. М. Державин поступил в Киевскую духовную академию и оказался таким образом на родине Святителя — Украине и в стенах той школы, которая воспитала будущего списателя житий святых, его интерес к жизни и трудам великого труженика вспыхнул с новой силой.

К работе над Четиими-Минеями Святителя Димитрия А. М. Державин приступил в 5-й год своего пребывания в стенах Академии, где он был оставлен на год стипендиатом. Его кандидатская работа оказалась тем зерном, из которого впоследствии выросло настоящее исследование великого труда Святителя Димитрия — его Четиих-Миней.

Над своей магистерской диссертацией протоиерей Александр Державин работал долгие годы, можно сказать, всю свою жизнь. Окончив Киевскую духовную академию в 1915 году, он переехал на жительство в Москву, где продолжал работу над темой в книгохранилищах Исторического и Румянцевского музеев. Окончательно завершить работу ему удалось лишь в начале 50-х годов, но зато, помимо обширного двухтомного исследования, она включила в себя три тома приложений, где подробно день за днем рассмотрены все жития, вошедшие в Четии-Минеи Святителя Димитрия Ростовского, проведен их подробный источниковедческий и текстологический анализ.

В слове перед защитой диссертации в Московской духовной академии 4 марта 1954 года автор поведал следующее: «...Я смотрел на работу по исследованию Четиих-Миней Святителя Димитрия как на дело, порученное мне воспитавшей меня академией, как на долг, который я должен был исполнить, в какие бы условия ни ставили меня житейские обстоятельства. Сознаю, что я сильно запоздал с выполнением этого долга; знаю, что и выполнил его не так, как требовали важность и значение исследованного мною великого творения Святителя Димитрия; но, дожив до нынешнего дня, не могу не воздать благодарности Тому, Кто, по молитвам Святителя, дал мне силы и возможность закончить свою работу...».

«Великое творение Святителя Димитрия,— отмечал в том же слове отец Александр,— было важным и необходимым пособием в той упорной борьбе, которую в XVII в. вел православный украинский народ против католического польского правительства, отстаивая свою веру и национальность. Украинский летописец, отмечая выход из печати 3-й части Четиих-Миней, указал, что эта новая часть радостью наполнила сердца всего украинского народа. Следовательно, Святи-

тель Димитрий, трудясь над Четиими-Минеями, выполнял народное патриотическое дело, и уже это одно придает важное историческое значение его труду».

К этому необходимо добавить еще и то, что наиболее значительную миссию Четии-Минеи Святителя Димитрия выполняли в течение всего XVIII столетия. Посредством странников *, несших Четии-Минеи в своих котомках из конца в конец Великой России, эта книга противоборствовала тем началам, которые разрушали русскую культуру в период немецкого и других засилий, и особенно в период «бироновщины» (30-е годы XVIII столетия).

Сопоставляя фраза за фразой текст житий, предлагаемый в Четиих-Минеях, с источниками, бывшими в руках Святителя, отец Александр Державин устанавливает, что́ и откуда заимствовал агиограф, дает параллельное сравнение текстов и таким образом вводит читателя в творческую лабораторию Святителя, вскрывает метод его работы.

Исследование протоиерея Александра Державина состоит из двух частей. В первой дается биография Святителя Димитрия, в миру Даниила Саввича Туптало, раскрывается историческая обстановка на Украине в середине XVII века, заставившая местных церковных деятелей предпринять труд создания русских Четиих-Миней, рассказывается история их написания иноком, а потом епископом Димитрием и события, связанные с их первым изданием. Попутно раскрывается отношение украинского духовенства к Москве, роль, которую играла Москва в ходе работы Святителя Димитрия, и трудности, которые возникали у него при этой работе. Вторая часть монографии посвящена изучению источников, положенных Святителем Димитрием в основу своего труда. На основании тщательного изучения содержания житий, отраженного в приложениях к монографии, протоиерей Александр Державин показывает, какая огромная текстологическая работа была проделана Святителем, и выясняет его отношение к использованным источникам, в частности, к Макариевским Четиим-Минеям и творениям греческого агиографа Симеона Метафраста, к которым он обращался чаще всего. Но в распоряжении Святителя были и такие труды, как собрание житий святых Сурия, «Acta Sanctorum» Болландистов и другие книги, написанные агиографами Римско-Католической Церкви. Обращение к этим источникам доказывает высокую образованность Святителя Димитрия и широту его кругозора. Широко владея современными ему западноевропейскими и славянскими агиографическими источниками, Святитель остался самостоятельным, истинно русским православным писателем, создавшим вместе с другими южнорусскими учеными свою национальную литературу.

Как показало исследование, в его Четиих-Минеях используются и местные сборники сказаний о святых. Так, в основу жития царевича Димитрия Угличского была положена присланная писателю друзьями «Угличская книжица».

Особое внимание уделено в монографии отношению Святителя Димитрия к собранию житий святых, написанному польским агиографом Петром Скаргой. Полемизируя с польским ученым профессором Пачовским, который считал, что книга Скарги была основным источником для Четиих-Миней Святителя Димитрия, протоиерей Александр Державин убедительно показывает оригинальность труда Святителя. Общие же места у того и другого писателя объясняются тем, что они обращались к одним и тем же источникам [1].

* Особый вид духовного подвига. Особенно был развит в России в XVIII в.

[1] О своей работе и о статье проф. Пачовского автор по предложению профессора Московского университета, члена Украинской Академии наук Н. К. Гудзия делал доклад в секции древней литературы при Институте мировой литературы им. А. М. Горького 6 мая 1947 года.

Работа протоиерея Александра Державина, особенно вторая ее часть и приложения к ней, предлагает читателю обширный материал для дальнейшего изучения великого двенадцатитомного труда Ростовского Святителя. Как справедливо указывает Высокопреосвященный Питирим, архиепископ Волоколамский, «фундаментальное исследование магистра богословия протоиерея Александра Державина «Четии-Минеи Святителя Димитрия Ростовского как церковноисторический и литературный памятник (МДА, 1953)» открывает много нового в ученой деятельности этого отца Русской Церкви» [2].

Монография протоиерея Александра Державина является пока единственным научным трудом, так глубоко и полно изучающим Четии-Минеи Святителя Димитрия.

Четии-Минеи, напечатанные в первый раз в конце XVII — начале XVIII века, сразу стали широко популярны. Их высоко ценили уже современники. Так, в школьной драме «Венец Димитрию», написанной в 1704 г. учителем Ростовской школы Евфимием Морогиным ко дню именин Святителя Димитрия [3] и исполненной перед ним ее учениками, в эпилоге говорится:

«Наипаче, о Владыко, от твоей святыни
Молим, да простиш нас своей благостыни,
Вем бо, яко лучши венцы соплетаеш,
Жития святых пишущ, всех святых венчаеш.
За то венец дадеся ти златокованны,
Архиерейский, им же еси увенчанны
Будешь потом увенчан венцем вечно властным,
Якоже и твой ангел, дванатцаточастным.
Трость пишуща то копье, а пот стóит крове,
Яже от пресвященна чела ти исплове.
Часть дванадесятую венца ти сплетаеш,
Егда дванадесятый месяц совершаеш.
Будеши венцем Неба за то увенчанный,
Святых возвеличивый, будеш величанный,
Его же ти по долгой зде жизни желаем,
Смирно твои питомцы главы преклоняем».

Известно также, что некоторые жития из Четиих-Миней Святителя Димитрия были инсценированы организаторами придворного театра царевны Наталии Алексеевны и поставлены на придворной сцене. Таковы жития Ксенофонта и Марии, великомученицы Екатерины и некоторые другие. Это ещё раз показывает, насколько популярна стала работа Святителя сразу же после ее появления и насколько это появление было своевременно.

Высокий художественный уровень, отличающий Четии-Минеи Святителя, объясняется тем, что их автор был выдающимся писателем-поэтом и драматургом своего времени: ему принадлежит ряд лирических произведений, проникнутых глубоким религиозным чувством, и несколько пьес, написанных для школьного театра. Наиболее известны пьесы «На Успение Пресвятой Богородицы» и «На Рождество Христово», а также не дошедшая до нас пьеса «Покаяние грешного человека». Эти пьесы обнаруживают незаурядный литературный талант автора, являясь новым этапом в развитии школьной драматургии конца XVII — начала XVIII в. [4], и широту его пастырских и богословских взглядов.

[2] «Журнал Московской Патриархии», 1975, № 1, с. 75.

[3] См. П. Н. Берков. Вероятный источник народной пьесы о царе Максимилиане и его непокорном сыне Адольфе. ТОДРЛ, т. XIII, М.—Л., 1957, с. 298–312; и он же — Школьная драма «Венец Димитрию». ТОДРЛ, т. XVI, Л., 1960, с. 323—357.

[4] См. «Ранняя русская драматургия XVII — первая половина XVIII в.». Вып. 2. Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. Изд. «Наука». М., 1972, с. 172—274.



Святитель Димитрий Ростовский

Икона XVIII века



Крестный ход в Болгарском монастыре Зограф на Святой Горе Афон 6 мая 1975 года в память святого Великомученика и Победоносца Георгия.

К с. 185—256

ВВЕДЕНИЕ

Юго-западная русская литература XVII века дала нашему народу немало замечательных, выдающихся произведений. Одним из таких произведений являются и Четии-Минеи, составленные сначала скромным иеромонахом, а потом знаменитым Ростовским митрополитом Святителем Димитрием. Появившиеся в самом конце XVII и в начале XVIII века, Четии-Минеи по степени распространения и силе влияния на мировоззрение и духовный склад православного русского народа далеко превзошли другие подобные им юго-западные издания и заняли между ними первое место. Тотчас же после своего появления они сделались любимым чтением русских православных людей, в XVIII и XIX веках выдержали значительное количество изданий, в начале XX века переведены были с церковнославянского на русский язык и до сих пор не утратили своего значения. Мало того, они остались незаменимым и единственным произведением подобного рода, других, настолько же содержательных и любимых народом Четих-Миней русская богословская наука доселе не создала. Все составители после Святителя Димитрия пользовались его творением, и вышедшие в XIX и XX веках сборники житий святых в большинстве представляют переложение и сокращенное изложение его Четих-Миней. Вполне понятен поэтому интерес к Четим-Минеям, составленным Святителем Димитрием, изучение и исследование их с научной точки зрения (...).

Как сочинение, посвященное описанию жизни святых, прославляемых с первых веков христианства, Четии-Минеи имеют непосредственную связь не только с русской, но и со всей общехристианской агиологией. Последняя в своих памятниках сохранила громадное количество составленных в разное время житий святых, выработала для них различные литературные формы и заботливо передала все это богатство нашим предкам, когда они приняли христианскую веру. Как выдающееся событие в жизни юго-западной Православной Церкви и украинского народа, Четии-Минеи заняли важное место в их истории, и появление их обусловливалось тем состоянием, какое в XVII веке они переживали (...).

В русской церковноисторической литературе специального исследования о Четих-Минеях Святителя Димитрия нет, но их касаются и о них говорят все биографы Святителя и все историки Русской Церкви, а также литературы. До прославления Святителя в 1752 году не было написано его жития. Составители книги «Святитель Димитрий, митрополит Ростовский» (опубликованной в 1849 году) говорят, что они имели рукописное житие Святителя, но оно, как видно из его начала, составлено после 1752 года. Профессор И. А. Шляпкин в предисловии к своему сочинению «Святитель Димитрий Ростовский и его время» (1) указывает и еще несколько рукописных житий Святителя, но, по его мнению, они не заслуживают внимания; он придает значение только тому житию, которое в 1757 году написано было по поручению Синода Ростовским митрополитом Арсением Мацневичем и напечатано при первом томе творений Святителя Димитрия.

Житие преследует нравственно-назидательную цель и поэтому трудов Святителя, как писателя, почти не касается.

Вышедшее в 1849 году исследование «Святитель Димитрий, митрополит Ростовский», которое проф. И. А. Шляпкин называет «превосходным» и говорит, что оно редактировано А. В. Горским из двух сочинений студентов Московской духовной академии — Нечаева и Барского, представляет собой уже вполне научный, ценный труд, не утративший своего значения и в настоящее время. Это исследование распадается на две части: в первой описывается жизнь Святителя Димитрия от рождения до кончины, во второй рассматриваются все его творения, причем дается внимательная и

серьезная их характеристика. Четиим-Минеям посвящен здесь особый обширный отдел (с. 130—203), где после краткого замечания об источниках житий указывается, какую цель ставят себе составители исследования при их рассмотрении. Цель авторов книги, как они говорят, состояла в том, чтобы «раскрыть историческое достоинство житий святых», поэтому, пишут они, «мы намерены указать только те из них, для которых Святитель Димитрий имел сказания, составленные современниками святых или людьми, к ним близкими по времени». Из этих слов видно, что авторы сочинения вопроса о действительных источниках житий святых в Четиих-Минеях касались лишь косвенно, научно их они не выясняли, а искали в агиологических сборниках, которыми пользовался и не пользовался Святитель, только те свидетельства достоверности, которые их интересовали. Этому они посвятили много внимания и труда. В книге, в порядке месяцев года, рассмотрено около 200 житий, при этом сначала всегда указывается, на какие источники ссылается сам Святитель, а потом приводятся из разных книг свидетельства достоверности житий. Чаще всего они берутся из «Актов святых» Болландистов, и даже из тех томов, которых у Святителя Димитрия не было. Из сказанного ясно, что рассматриваемое нами сочинение вопроса об источниках житий в Четиих-Минеях не исчерпывает и дальнейшего изучения и определения их не исключает.

В 1891 году вышла докторская диссертация профессора Петербургского университета Ильи Александровича Шляпкина «Святитель Димитрий и его время» (...). Это исследование представляет собой научную, глубоко разработанную биографию Святителя Димитрия с характеристикой времени, в которое он жил и трудился. В сочинении много говорится и о Четиих-Минеях, собственно об их составлении и печатании, но как памятник литературный они не рассматриваются. Кроме того, все эти сведения излагаются в связи с разными фактами биографии Святителя, находятся в разных местах, и поэтому связной и полной истории составления и появления Четиих-Миней не дают (...).

Сочинение священника М. С. Попова «Святитель Димитрий, митрополит Ростовский, и его труды», вышедшее в 1910 году, посвящено также, главным образом, биографии Святителя и, после богатого содержанием и капитального труда профессора И. А. Шляпкина, каких-либо новых сведений из жизни Святителя Димитрия не сообщает. Во второй части своей книги священник М. С. Попов говорит о литературных трудах Святителя; здесь имеется особая глава и о Четиих-Минеях, но в ней идет речь, главным образом, о том, какие темы веро- и нравоучения составляют содержание житий, что интересно и важно скорее для богослова, чем для историка литературы.

Кроме этих основных трудов, в разное время во многих духовных и светских журналах напечатано было немало статей, посвященных Святителю Димитрию, но большая часть их самостоятельного значения не имеет и сообщает о Четиих-Минеях самые общие, поверхностные сведения. В сочинениях по истории русской литературы, в учебниках и книгах по истории Русской Церкви также говорится о Четиих-Минеях Святителя Димитрия, но подробно они здесь не рассматриваются и ничего нового после разобранных нами исследований не дают.

В 30-х годах текущего столетия во «Львовских университетских известиях» на польском языке напечатана была проф. Пачовским большая статья, посвященная специально Четиим-Минеям Святителя Димитрия, вышедшая потом и отдельным оттиском. Статья, озаглавленная «Четии-Минеи Димитрия Тупталенко Ростовского», состоит из пяти глав. В первой дается краткий очерк украинской агиографии до половины XVII века; во второй излагается история составления Димитрием Четиих-Миней; в третьей выясняются те иностранные и славянские источники, по которым излагал Димитрий жития святых, вошедшие в Четии-Минеи; в четвертой характеризуется работа Святителя Димитрия, как агиографа, и в пятой сообщается, как отразились Четии-Минеи в последующих сочинениях Святителя (...). В первой и второй главах своей статьи проф. Пачовский ничего нового и оригинального не сообщает. Большой интерес представляют последние главы, особенно третья, посвященная источникам Четиих-Миней, где автор стремится доказать зависимость Святителя Димитрия от польского агиографа П. Скарги. Точка зрения проф. Пачовского будет рассмотрена ниже, в соответствующей главе данной работы.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Вышедшие в свет в конце XVII и начале XVIII века, Четии-Минеи Святителя Димитрия, митрополита Ростовского, завершили собой долгий период, пройденный до них русской агиографией (...). Русская агиография не была вполне самостоятельной. Литературные формы и приемы для описания жизни святых она заимствовала у греков в тех житиях и агиографических сказаниях, которые в славянских переводах принесены были на Русь из Болгарии и Сербии после принятия нами христианства. Чтобы определить эти литературные формы, мы должны дать некоторые сведения и из агиографии греческой.

Первыми основоположительными образцами греческой агиографии нужно считать евангельские рассказы о жизни Спасителя и его учеников. К Евангелию и вообще к Священному Писанию каждый агиограф должен был обращаться и потому, что жизнь святого всегда и везде была подражанием жизни Христа Спасителя. С этой стороны всю агиографическую литературу можно рассматривать как продолжение Евангельской истории, в живых примерах из жизни святых раскрывающее возвещенное Христом Спасителем учение о спасении. Святитель Димитрий, рассказывая в своих Четиих-Минеях о святых апостолах и других упоминаемых в Евангелиях святых, всегда тщательно выбирал отсюда все сведения о них. Евангельские рассказы просты и безыскусственны. Без сомнения, тот же характер носили и первые записи о подвигах святых. Так как первым и важнейшим подвигом христиан, последователей Христа Спасителя, было мужественное исповедание и смерть за Него, то рассказы об этом и были первыми агиографическими сочинениями. Одни из этих рассказов были кратки, другие — более подробны. Первым агиографом необходимо считать святого евангелиста Луку, который в книге Деяний святых апостолов описал подробно мученическую кончину архидиакона Стефана (6 и 7 гл.) и кратко сообщил о такой же смерти святого апостола Иакова Зеведеева (гл. 12).

Пример апостола Луки, может быть, не скоро нашел подражателей, но нельзя сомневаться в том, что первые христиане, исполняя заповедь апостола Павла (Евр. 13, 7), тщательно отмечали дни смерти святых мучеников, чтобы впоследствии проводить эти дни в молитвах и признательных воспоминаниях. Об этом свидетельствуют многие сохранившиеся памятники древнехристианской письменности. Так, например, в актах священномученика Игнатия Богоносца, епископа Антиохийского, составители их — спутники святого — говорят, что они заметили день и год его кончины, чтобы, собираясь в этот день, иметь общение с подвижником и доблестным мучеником Христовым (2). Подобные записи первые христиане сначала заносили в свои «диптихи» — дощечки для поминовения живых и умерших, а потом стали пользоваться для этого и римскими календарями. Записи здесь были, конечно, весьма кратки; кроме времени, отмечалось только имя святого и род его смерти. В Деяниях святых (3) напечатан такой календарь, принадлежащий некоему Дионисию Филокалу и известный под именем Бухерианского (4). Он относится к середине IV века и принадлежал Римской Церкви. Во второй его половине (в первой находится римский хронограф) перечисляются римские папы и затем отмечается праздник Рождества Христова — 25 декабря — и еще двадцать четыре дня, посвященные памяти святых апостолов и мучеников.

Впоследствии христианский календарь отделился от языческого и составил самостоятельное целое. К концу IV века, после эпохи великих гонений, этот календарь так уже был полон, что в нем не оставалось ни одного дня, свободного от памяти святых мучеников. Об этом сви-

детельствует Астерий, епископ Амасийский; в одном из слов он говорит: «Вот всю вселенную наполняет круг подвижников Христовых, нет места, ни времени года без памяти их» (5).

Такого полного христианского календаря до нашего времени не сохранилось. В древнейших, известных теперь, христианских календарях западного происхождения, которые получили там наименование martyrologium (мученикословие), Бухерианском, Готфском, Карфагенском и других — имеется очень немного памятей и далеко не на все числа года (6). В самом древнем восточном календаре, который называется μηνολόγιον (месяцеслов), написанном или, как говорит архиепископ Сергий (7), переписанном в 411—412 гг. в Сирии, больше памятей святых, но они также не заполняют всех дней года. Запись как в западных, так и в Сирском месяцеслове сопровождается сведениями о святых самого общего характера; указывается только имя святого и место его кончины; в числе святых именуются исключительно одни мученики.

В последующее время, с умножением подвигов служения Господу и развитием христианского богослужения, месяцесловы стали пополняться новыми святыми и новыми священными воспоминаниями. К именам мучеников были прибавлены ветхозаветные святые, преподобные, святители, а к праздникам Господским присоединились другие праздники — сначала Господские же, затем Богородичные и, конечно, те, с которыми связывались различные знаменательные церковноисторические события. Примером такого более развитого месяцеслова может служить римский мартиролог, носящий имя блаженного Иеронима. Сравнительно с Сирским месяцесловом в нем шесть ветхозаветных святых, десять двунадесятых праздников (нет Преображения и Введения во храм), упоминаются все апостолы (в Сирском только четыре) и некоторые преподобные (8). Сведения о святых здесь тоже очень кратки: указывается место подвигов святого, иногда отмечается, кто он был — епископ, диакон, монах, сообщается характер его кончины — страдание, успение — и точно обозначается месяц и день, когда должна совершаться его память.

Христиане, почитающие святых, конечно, не удовлетворялись такими краткими и скудными сведениями о них. Им хотелось знать все подробности тех страданий, которые мученики претерпели за Христа. Поэтому они всеми средствами старались достать и собрать эти сведения, прилежно записывали их и берегли, как святыню. О святых мучениках самые достоверные сведения находились в тех судебных протоколах, которые велись при допросе мучеников. В Римском государстве бо́льшая часть христиан, уличенных в принадлежности к христианской религии, предавалась мучениям после судебного разбирательства. А суд римский обычно происходил в присутствии «нотариев», т. е. особых писцов, которые знакомы были со стенографией и точно записывали как вопросы судей, так и ответы обвиняемых. После судопроизводства эти записи переписывались и хранились в архивах. Так как подобные записи давали наиболее верные сведения о мужестве и подвигах святых, то оставшиеся в живых христиане не щадили даже больших денег, чтобы приобрести или списать их. В актах святых мучеников Тараха, Прова и Андроника отмечено, что христиане заплатили за них римским властям 200 динариев.

По мнению ученых, эти судебные записи имели вид уголовного допроса или протокола. Сначала в них обозначалось имя проконсула, в области которого производился суд, затем — год, месяц и день, а иногда и время дня, когда происходило судоговорение; далее — имя и род судьи, область и место суда и, наконец, уже самый допрос, который представлял собой диалог между судьей, его служителями и обвиняемыми. По окончании допроса проконсул приказывал прочитать его

вслух, затем судья со своими асессорами выносил то или иное решение и читал приговор. Исполнение приговора производилось уже воинами в отсутствие судьи. Из этой схемы видно, что в подлинных судебных записях описывался только допрос мученика и сообщалось об его исповедании и мученической смерти; никаких других подробностей в них не должно было быть. В агиографии эти судебные записи о мучениках называются acta proconsularia (9). Из этих судебных записей впоследствии образовалась особая форма сказаний о святых мучениках, которая по-гречески называется μαρτύριον, а по-славянски — «страдание». После торжества христианства, когда архивы римских судов стали доступны для христиан, количество таких проконсульских актов значительно увеличилось, но потом бо́льшая часть их была подвергнута литературной переработке и претерпела столько изменений, что восстановить старинную стенографическую запись в сохранившихся сказаниях о святых мучениках — дело трудное, а порою и вовсе невозможное.

Так как проконсульские акты добывались с большим трудом, то в Древней Христианской Церкви очень рано практиковался и другой способ собирания сведений о святых мучениках — путем описания их подвигов сторонними наблюдателями. При важнейших Церквах для этого назначались даже особые лица. Есть известие, что папа Климент назначил на это служение семь диаконов, поручив каждому определенную часть города Рима (10). Эти записи очевидцев назывались passio (страдание); они во многом подобны актам, но имеют от них и отличие. Французский ученый Леклерк характеризует различие между этими формами агиографической литературы в таких словах: «Один вид произведений — акты — ставит целью дать копию стенографической записи, другой — passio — похвалу мученику, и оба достигают своей цели, которая для одного есть своего рода стенография, потому что все слова, все изречения здесь воспроизведены, а для другого — своего рода иносказательность, потому что фактическая верность здесь уже закрыта как бы покровом и ее надо находить» (11). Из passiones приблизительно в IV или V веке с развитием христианской литературы выработалась новая форма агиографии, получившая название «похвалы» (ἐγκώμιον), или «похвального слова». Здесь уже над фактами преобладает риторика, составитель похвалы не заботится о точной передаче событий, а старается пробудить сердце читателей, вызвать у них почитание подвига святого мученика (12).

Эпоха гонений, украсив Церковь множеством мучеников, дала немало и сказаний о них. После торжества христианства количество этих сказаний еще более увеличилось, потому что каждая Церковь стремилась иметь своих небесных покровителей и прилагала все усилия, чтобы добыть сведения о них. Побуждало к этому и то, что сказания о мучениках с первых времен пользовались глубочайшей любовью христиан, их читали, списывали и собирали в сборники; некоторые проникались к ним даже таким уважением, что никогда не расставались с ними, нося их постоянно при себе. Рано чтение сказаний о святых мучениках вошло и в церковное богослужение. Как можно предполагать по мученическим актам священномученика Игнатия Богоносца, чтение сказаний о мучениках за богослужением практиковалось уже во II веке. В житии святого мученика Евстратия и дружины его (13 декабря) временем для чтения страданий святых мучеников указана утреня, по пении псалмов. Святой Маруфа, епископ Месопотамский, читал акты персидских мучеников в церкви Великим постом. 50-м правилом Карфагенского собора 418 года повелевается читать мученические акты за богослужением в те дни, когда чтится Церковью память мученика (13). Для того, чтобы исполнить это требование Собора, нужно было иметь сборник сказаний о святых муче-

никах, расположенных в порядке дней и месяцев года. Такие сборники потом и получили наименование Четиих-Миней (14).

Рано ли начали составляться такие сборники — неизвестно. Архиепископ Сергий говорит, что в III веке собиранием сказаний о святых мучениках занимался святой Дионисий, епископ Александрийский. В IV веке о палестинских мучениках написал особую книгу Евсевий, епископ Кесарийский. Он же, пользуясь расположением к нему царя Константина, собрал из церквей и римских судебных учреждений записи и акты о святых мучениках и издал их в десяти, а по другим сведениям — в двадцати книгах, о чем сам неоднократно говорит в своей «Истории Церкви» (15). К сожалению, этот труд Евсевия Кесарийского в полном виде не сохранился до нашего времени, и поэтому мы не можем сказать, носил ли он характер Четиих-Миней, т. е. были ли сказания о святых мучениках расположены в нем по дням и месяцам года. Если судить по сборнику Евсевия о палестинских мучениках, то такого распределения не было; здесь сказания расположены по местам страданий и смерти святых мучеников. После епископа Евсевия сведения о персидских мучениках собрал святой Маруфа, епископ Месопотамский, но и его собрание не имеет характерной черты Четиих-Миней — распределения сказаний по месяцеслову. Поэтому ни Евсевия Кесарийского, ни святого Маруфу нельзя назвать первыми творцами Четиих-Миней, они были только собирателями актов и сказаний о святых мучениках, но собирателями замечательными, выдающимися.

Миланский эдикт императора Константина (313 г.), давший свободу христианской религии, повлек за собой крупные изменения и в греческой агиографии. С этого времени прекратились гонения на христиан и число мучеников за Христа значительно сократилось. Но взамен этих героев духа явились подвижники и исповедники иного рода, которые или на кафедрах святительских, или в глухих местах и пустынях боролись со злом и страстями, стараясь осуществить в своей жизни идеал христианского совершенства. Любовь современников не могла пройти мимо этих новых светочей христианства и, окружая их глубоким благоговением, старалась сохранить в памяти потомства их жизнь и подвиги. Так как эти подвиги имели свой особый характер и интерес представляла вся жизнь подвижника, то, конечно, и самый стиль рассказа о нем сравнительно со сказаниями о святых мучениках должен был измениться.

Описывая страдания и кончину мученика, агиограф не интересовался всей его жизнью; для него важно было передать верно и подробно его стойкость в вере и его терпение в страданиях. Предполагалось, что правдивый рассказ об этом поразит сердце читателя и назидательно воздействует на него. Поэтому агиограф мучеников редко вносил в свое повествование личные замечания или рассуждения. Агиограф нового времени должен был описать всю жизнь святого, от рождения до кончины, собрать сведения об его духовных подвигах и изложить все это так, чтобы рассказ был назидателен и вызывал у читателей благоговение к тому, о ком рассказывалось в повествовании. В результате этих требований появился (в Греции) новый тип агиографической литературы, который по-гречески называется βίος по-славянски «житие». Историки литературы говорят (16), что христианские агиографы заимствовали этот тип у классической греческой литературы, в биографиях знаменитых людей древней Греции. Правда, некоторые христианские писатели, стремившиеся порвать всякую связь с язычеством, старались и для описания жизни святых создать свой самостоятельный стиль (17), но возобладало иное направление, которое, усвоив классическую форму, сделало в ней лишь необходимые, требуемые духом христианской религии изменения.

Житие обыкновенно начиналось предисловием, в котором автор говорил о своем недостоинстве и малой учености, приводил причины и поводы, которые заставили его взяться за труд, и, наконец, указывал те источники, из которых он собрал и получил сведения о святом. В главной части должна была быть описана вся жизнь подвижника от рождения до кончины. Здесь указывалось место, откуда происходил святой, кто были его родители, как он вел себя в юности, как учился, когда и под чьим влиянием решился вступить на путь подвига. Здесь же подробно описывались все аскетические упражнения святого, его борьба с диаволом, его отношение к ученикам и вообще к людям. В конце этой части приводились предсмертные наставления подвижника, передавались все обстоятельства его кончины и давались сведения о сотворенных им чудесах. Заканчивалось житие заключением, в котором воздавалась похвала святому, а иногда присоединялась даже молитва ему.

В первое время жития были действительными историческими рассказами о жизни и подвигах святых людей, особенно когда писали их лица, близкие к ним, их ученики и сподвижники (18). Но потом усвоенный греками взгляд, что читателей более, чем простой, безыскусственный рассказ, назидает красноречие и витийство, сделал то, что агиографы, отвечая вкусам публики, внесли риторику и в жития, и последние постепенно ослабили свой характер исторических памятников. Форма в них возобладала над содержанием, их стиль потерял простоту, он стал украшаться метафорами и сравнениями, в изложении появились длинные диалоги, лирические восклицания и рассуждения автора. После эпохи иконоборчества в Византии появились целые школы, в которых специально обучали составлению житий, где каждый ученик, оканчивающий школу, должен был непременно написать житие по данным ему образцам. Форма, конечно, много повредила исторической ценности житий, но нельзя думать, что она совершенно их обесценила. И в таких житиях все же можно найти богатый материал для знакомства с политической историей Византии, с ее социальными порядками и бытом народонаселения (19).

Когда жития стали, подобно мученическим актам, собираться в сборники — неизвестно. Период греческой агиографии от V до VIII века архиепископ Сергий называет «сокровенным», потому что от этого времени сохранилось очень мало агиологических памятников. Сборников полных житий среди них совсем нет. Между тем, в это именно время появился у греков новый вид агиографической литературы, получивший название «патерика», по-славянски «отечника». Такое название давалось сборникам, где собраны были небольшие рассказы и повести о подвижниках какой-либо одной местности и передавались из их жизни лишь некоторые отдельные события или назидательные наставления. Из патериков наиболее замечательными считаются: «Лимонарь», или «Луг духовный» Иоанна Моска, «Лавсаик» Палладия Еленопольского, «Беседы о жизни и чудесах италийских отцев» папы Григория Великого, «История боголюбцев» Феодорита, епископа Киррского, и другие. Все они написаны с назидательной целью, все дают разнообразный и богатый агиографический материал, но в расположении сказаний о святых не имеют никакого сходства с Четиими-Минеями. Свои рассказы и повести они распределяют не по месяцеслову, а по простой ассоциации идей или по отдельным группам.

Составление Четиих-Миней, вообще, надо признать делом сравнительно поздним. Для этого требовалось собрать огромный материал и приложить много труда в распределении его по дням и месяцам всего года. Поэтому можно предполагать, что ранее Четиих-Миней появились сборники не полных житий святых, а кратких сказаний о них, расположенных по месяцеслову (20). Сказания эти передают только

важнейшие факты из жизни святых, форма их проста и лишена какой-либо литературной обработки. На Западе такие сборники назывались, как и сборники памятей святых мучеников, «мартирологами», в Греции — «Синаксарями», у нас они именуются «Прологами». На Востоке самый древний из известных теперь Синаксарей был составлен в конце X или в начале XI века по приказанию императора Василия Болгаробойцы. Это — знаменитый «Минологий императора Василия», в котором вместе со сказаниями о святых имеются и изображения их. После этого первого Синаксаря появились у греков и другие, состав которых постепенно пополнялся рассказами, заимствованными из патериков, и статьями учительного характера. Это придало Синаксарям глубокий назидательный характер, и они стали любимыми и наиболее распространенными среди народа книгами.

Первое упоминание о существовании полных греческих Четиих-Миней относится к началу IX века. Оно находится в письме преподобного Феодора Студита к его духовному отцу Платону (21). А от конца того же века сохранились уже и самые списки Четиих-Миней. Архиепископ Сергий в своем исследовании подробно описывает их содержание. Из его слов видно, что в то время Четии-Минеи представляли уже довольно развитой вид подобного рода памятников. В них находятся сказания не только о мучениках, но и о других святых. Эти сказания заполняют почти все дни года, и расположены они в порядке, близко соответствующем ныне принятому месяцеслову. Наконец, по форме это не акты мучеников, а жития, уже переработанные по теории βίος и дополненные материалом дидактическим — словами и поучениями на праздники и в похвалу святым (22).

В конце X века важную работу внутри греческих Четиих-Миней (т. е. в самых житиях) произвел знаменитый логофет Византийского двора Симеон, получивший за свои труды название Метафраста. Первый биограф Метафраста Михаил Пселл, характеризуя состояние житийного материала до исправления его Симеоном Метафрастом, говорит: «Те, которые прежде описывали деяния святых Божиих, частью писали несправедливое, частью изображали доблести святых без силы и красоты, так как не имели особенного дара слова... Отселе происходило, что некоторые не хотели и читать писаного, а другие обращали даже в предмет насмешек и презрения чтение повествования о рабах Божиих» (23). Тогда, «по усердной просьбе всех верующих», Симеон Логофет в шестом году царствования Василия II Болгаробойцы (976—1025) принял на себя составление житий святых отцов, иерархов и мучеников. «Сей премудрый, уважив просьбу побуждавших его, ревностно взялся за дело, положил перед собою древние (акты) мучеников, называемые «Кимен», что значит лежащий, и переделал их в метафразы. Он прежде всего украсил слог, притом, так, что, удерживая смысл раньше написанного и не изменяя его, представил его яснее; вместе с этим он потрудился совершенно устранить слова, сомнительные и еретиками привнесенные. Таким образом, в описаниях мучений святых он сделал два улучшения: очистил пшеницу от плевел и некрасивое сделал красивым» (24). Метафраст, однако, не успел закончить переработку всех житий, входящих в круг Четиих-Миней. Ему помешал гнев императора Василия, приказавшего за неосторожную фразу (25) изъять из употребления переложения Метафраста и даже сжечь их. Это приостановило работу. Но после смерти Василия II метафразы Симеона, доселе скрываемые, появились снова на свет, быстро распространились и так всем понравились, что вскоре вытеснили ранее употребляемые жития святых. Кроме исправления житий, по мнению архиепископа Сергия, Метафраст дал им и более определенный и твердый порядок в распределении по месяцам и дням года (26).

Так как Минологий Метафраста не носил первоначально имени автора или собирателя, то неудивительно, что неопытные переписчики приписали Метафрасту столько житий и похвал, сколько он никогда не включал в свои книги. Ученые предприняли немало трудов, чтобы выделить из этого множества подлинные труды Метафраста, и в настоящее время считается почти общепризнанным, что в Минологий Симеона Логофета входило приблизительно 150 статей, причем большинство их падало на первые пять месяцев года (сентябрь—январь). Среди этих статей были жития, и не принадлежащие Метафрасту, но удовлетворившие его и принятые им в его кодекс; большинство, однако, состояло из переработок самого Метафраста (27).

Протоиерей Корнилий Кекелидзе в третьей книге I тома академического издания «Христианский Восток», вышедшей в январе 1913 года, напечатал статью «Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста» (с. 325—347), в которой приводит из одного грузинского агиографического сборника документ, имеющий такой заголовок: «Премудрого философа Ксифилина, главнейшего среди дворцовых книжников, метафразировавшего, т. е. распространявшего и разукрасившего с древнего «Кимена», некоторыми называемого также Многоглавом, жития, деяния, мучения и подвиги святых, воспоминаемых в течение семи сих месяцев, как-то: февраля, марта, апреля, мая, июня, июля и августа, доклад великому царю Алексию». В этом докладе автор сообщает, что он «приступил к завершению того, что осталось недоконченным от мужа мудрого и божественного, впервые начавшего метафразировать и распространять памяти святых, воспоминаемых в зимние месяцы, т. е. Симеона Логофета». К этому делу, сообщает далее автор доклада, «побуждал его родственный завет святого и великого патриарха нашего Ксифилина». Из этих выдержек можно заключить, что в конце XI века, по поручению императора Алексия I Комнина (1081—1118), была составлена новая редакция Четиих-Миней.

Автор ее, образованный византиец Иоанн Ксифилин, составил жития святых за месяцы февраль — август и, таким образом, как бы дополнил работу Симеона Метафраста. В. В. Латышев изданную им «Византийскую царскую Минею» и считает трудом Иоанна Ксифилина, но полагает, что эта Минея составлена независимо от Метафрастовой и не с целью пополнения последней, а имеет самостоятельное определенное назначение (28).

Из сказанного видно, что к XI веку в области греческой агиографии собран был огромный материал и установилась определенная, всеми принятая литературная форма. Окончательного сформирования Четиих-Миней, однако, не было, так как Греческая Церковь не выработала еще одного твердого, всеми принятого Месяцеслова.

На Руси агиография не имела такой долгой и сложной истории, как в Греции, но всё же условия жизни и переживаемые народом политические и общественные события оказывали влияние и на агиографию и сообщали ей новые своеобразные черты. Однако, прежде всего, следует указать, что́ восприняли мы от греков.

Ко времени принятия христианства сложившееся еще в IX веке Русское государство с главным городом Киевом достигло уже высокой культуры и было хорошо известно и Византии, и многим странам Западной Европы. Поэтому, когда князь Владимир принял христианскую веру и объявил ее государственной религией в своей обширной стране, культурные связи русского народа с Грецией и западными странами еще более укрепились и расширились. С введением новой религии шла к нам и вся связанная с нею литература. Эта литература в первое время, благодаря родству языка, получалась нами, главным образом, из южнославянских стран — Болгарии и Сербии, ранее нас принявших

христианство, но шла и непосредственно из Византии. Вместе с книгами Священного Писания и богослужебными приходили к нам сочинения и агиографического содержания.

По сохранившимся до настоящего времени рукописным материалам трудно точно определить состав полученной нами в домонгольский период агиографической литературы, но можно с несомненностью утверждать, что уже в этот период мы имели полученные из Болгарии и Византии как отдельные жития святых, так и сборники их — Синаксари и Четии-Минеи (29). Шла к нам в то время агиографическая литература и с Запада, из Моравии и Сербии, где славянские племена соприкасались с культурой романо-германских стран, имевших тогда многочисленные агиографические сборники, переведенные с греческих рукописей на латинский язык (30). Наконец, существовали у нас в домонгольский период и жития славянского происхождения, наиболее важное из них — житие Вячеслава, князя Чешского. Смерть князя Вячеслава, убитого братом Болеславом, была описана в житийном стиле на чешском языке и уже в XI веке стала известна на Руси под названием «убиение Вячеслава князя Чешска» (31).

Старейший список Синаксаря, который получил у нас название Пролога (32), по мнению литературоведов, относится к последней трети XII века. Он сделан в Византии группой переводчиков — болгар и русских, о чем свидетельствует и язык перевода. В этом списке Пролога есть житие русского святого — Кирилла Туровского, умершего в конце XII века. Впоследствии в Пролог вносились жития и других русских святых (Бориса и Глеба, княгини Ольги, Леонтия, епископа Ростовского, и других), а его дидактический материал дополнялся новыми статьями назидательного характера, заимствованными из творений Иоанна Златоуста, Феодора Студита и других святых отцов. Вскоре Пролог стал одной из любимых книг русского народа и оказал большое влияние на труды наших древнейших агиографов. Не имея достаточных знаний и опыта, они, желая сохранить память о своих подвижниках, не решались писать житий в той сложной форме, которая утвердилась в греческой агиографии, а подражали большею частью простым и кратким рассказам Пролога.

Полных Четиих-Миней от домонгольского времени не сохранилось; имеется только часть их в двух списках различного письма. Это, во-первых, Супрасльская рукопись, найденная в Супрасльском униатском монастыре. Она содержит жития за месяц март, но не все: нет житий за первые три дня месяца (они утеряны) и за некоторые дальнейшие дни. После житий в сборнике помещены слова святых отцов на праздники. Рукопись относится к XI веку (33). Во-вторых, Успенский сборник XII века, содержащий жития святых за месяц май; в нем находится 18 житий, причем вместе с житиями греческими здесь помещены жития славянских и русских святых, а именно: житие Мефодия, епископа Моравского, житие Феодосия Печерского, сказание о Борисе и Глебе и др. (34). Были ли у нас в домонгольский период и другие месяцы Четиих-Миней — неизвестно. Историки Русской Церкви и литературы полагают, что были. Профессор Е. Е. Голубинский говорит, что «нельзя допустить, чтобы переведены были некоторые месяцы по выбору..., а не все вместе, и если мы имеем некоторые месяцы, то из сего необходимо следует, что переведены были и все» (35). То же утверждают и историки литературы (36).

Что же представляли собой эти Четии-Минеи? Это был уже довольно развитой тип подобных сборников. В них находились жития не только мучеников, но и других святых, имели они и церковно-учительный материал в виде слов и поучений, только он помещался не под числами месяца, а в конце книги, после житий святых. Памяти святых в них расположены по дням, согласно Студийскому уставу, который господ-

ствовал в Греции в XI и XII веках и которым руководствовалась в первое время и наша Церковь. Но собранные в этих сборниках жития не получили еще той обработки, какую дал им Симеон Метафраст. Это были Четии-Минеи более раннего времени, которыми Метафраст пользовался при своей работе. Среди обращающихся у нас в домонгольское время отдельных житий святых, вероятно, попадались и Метафрастовы, но, вообще, имя Симеона Метафраста не пользовалось в Древней Руси такою известностью, какую имело оно в то время в южнославянских странах и какую приобрело у нас значительно позже.

Существовали у нас в домонгольский период и патерики. Упоминание о них находим и у Нестора — в житии преподобного Феодосия Печерского (37), и в Печерском патерике. Сохранились до нашего времени и некоторые рукописи патериков. На основании этих рукописей Е. Е. Голубинский полагает, что в то время у нас были следующие патерики: Синайский, содержащий «Лимонарь», или «Луг духовный» Иоанна Мосха; Азбучный, называемый иногда и Скитским, содержащий беседы и повести о древних подвижниках, расположенные в алфавитном порядке их имен; Скитский, подобный Азбучному, но излагающий тот же материал систематически, и Египетский, в состав которого вошли «История египетских монахов» и «Лавсаик» Палладия Еленопольского (38). В «Истории русской литературы», кроме этих патериков, указаны еще «Беседы папы Григория Великого о жизни и чудесах Италийских отцев» и патерик Иерусалимский (39).

Читая Пролог, Четии-Минеи и патерики, русские грамотные люди знакомились и с теми типами агиографии, которые выработала за время своего многовекового существования греческая церковная литература. Они узнали и схему полного жития (βίος), и краткое его изложение в греческих Синаксарях, и отрывочные назидательные рассказы из жизни святых в патериках. Но вместе с этим ими воспринят был и греческий взгляд на житие не как на правдивое историческое повествование о жизни подвижника, а как на назидание, и притом написанное в искусственном, риторическом стиле. Это требование оказало сильное влияние на наших писателей-агиографов; оно, как увидим, довольно определенно сказалось и на труде Святителя Димитрия (...).

Важное влияние на судьбу нашей письменности оказал приехавший в Москву по вызову правительства в 1518 году афонский монах Максим Грек. Прекрасно образованный и хорошо знакомый не только с греческой, но и с западной литературой, он дал много переводов с греческого и латинского языков и, между прочим, старался распространить у нас жития святых в редакции Симеона Метафраста. Ранее мы говорили, что Симеоновы метафразы были мало известны на Руси. Максим Грек привез их с собою в Москву и сделал из них несколько переводов на славянский язык (40). Но главная его заслуга состояла в том, что он внушил своим ученикам и последователям глубокое уважение к Метафрасту, как достовернейшему списателю житий святых. Благодаря этому авторитет Метафраста среди наших грамотных людей постепенно возрастал, и мы увидим дальше, как стремились руководители Святителя Димитрия достать ему при составлении Четиих-Миней жития в обработке именно Симеона Метафраста. Вообще, в рассматриваемое нами время количество переводной литературы возросло у нас до громадных размеров; появилось много как отдельных житий, так и сборников, сохранилось от этого времени немало и Четиих-Миней (41).

Когда Москва подчинила все отдельные удельные княжества и объединила их в великое Московское государство, у русских книжников возникла мысль собрать и объединить и все «чтомые на Руси книги». Эту мысль осуществил Московский митрополит Макарий (1542—1563). Еще будучи Новгородским митрополитом, он решил составить такой сборник, в котором можно бы было поместить всю письменность, сохра-

нившуюся на Руси от начала христианства до его времени. С этой целью, «не щадя сребра и всяких почестей», он нанимал различных писарей и «писал святые великие книги, и собирал и в единое место их совокуплял дванадесят лет», как говорит об этом он сам. Плодом этих долгих усиленных трудов и были великие Макарьевские Четии-Минеи, которые, по словам литературоведов (42), явились «эпохой» в истории древнерусской агиографии. Постараемся выяснить их значение.

Древние списки Четиих-Миней (Супрасльский и Успенский) составлены были по Студийскому уставу, имели жития не на все числа месяца, и назидательный материал — слова и поучения — расположен был в них в конце, в виде приложения. Это были переводы Четии-Минеи, не получившей еще окончательного развития в греческом оригинале. Дальнейшее развитие Четиих-Миней как в Греции, так и у нас носило одинаковый характер. Новые составители старались заполнить житиями пустующие числа, вносили нравоучительный материал в самую Минею, в виде вторых статей на данный день, и приспосабливали расположение памятей святых к новому, Иерусалимскому уставу. Иерусалимский устав в нашей Церкви начал вводиться в половине XV века, и в XVI веке ему, в нашей именно Церкви, удается уничтожить «пестроту» и достигнуть сравнительного единства. Знакомясь с Четиими-Минеями домакарьевского времени, мы видим, что они далеко уже подвинули вперед это преобразование Четии-Минеи, но все-таки его не докончили: в них было еще немало дней с пропусками и в распределении житий наблюдалась путаница (43).

Митрополит Макарий прежде всего постарался заполнить все числа в Четиих-Минеях соответствующим материалом. Для этого он внес в свой сборник все переводы отдельных житий, которые существовали в нашей письменности, но почему-то не занесены были в Четии-Минеи. Широко воспользовался для той же цели митрополит Макарий и Прологами. В его время на Руси, кроме простого Пролога, составленного по Минологию императора Василия и дополненного, как мы говорили, на русской почве, существовал еще другой вид Пролога, называемого «стишным», где пред каждым сказанием о святом помещались в честь его краткие стихи и где житийный материал был представлен в значительно большем, нежели в простом Прологе, объеме. Пролог этот появился в Византии в XII или XIII в. и в XIV переведен был на славянский язык, причем у нас к нему сделаны были добавления из простого Пролога. Оба Пролога имели у нас одинаковое употребление. Ими-то и воспользовался митрополит Макарий для пополнения Четиих-Миней. Под каждым числом он поместил сначала Синаксари простого Пролога, затем собранные отовсюду полные жития святых и повествования о праздниках, а в конце дня — статьи из стишного Пролога. Таким способом митрополит Макарий объединил в своих Четиих-Минеях весь переводный житийный материал, существовавший на Руси в его время. Насколько успешно было выполнено митрополитом Макарием это дело, видно из того, что очень редко удается найти житие, написанное до Макария, не внесенным в его Четии-Минеи.

Кроме житий общехристианских святых, митрополит Макарий стремился собрать в своих Четиих-Минеях и жития всех святых, просиявших в Русской земле. Для этого он, когда избран был Московским митрополитом, созвал два Собора — в 1547 и 1549 гг., на которых было канонизовано значительное число русских подвижников благочестия, до этого времени почитавшихся местно. При этом канонизации удостаивались лишь те святые, которым составлена была служба и написаны жития в приличной, принятой у нас в XV веке форме (44). Эта сторона деятельности митрополита Макария послужила поводом к новому развитию нашей агиографии; вместе с этим она утвердила и узаконила ту литературную форму, которую ввели у нас митрополит Киприан и

монах Пахомий. Кратких сказаний о святых и простых записок о них митрополит Макарий в свои Четии-Минеи не принимал, а поручал переделывать их по правилам господствовавшей тогда и одобряемой им формы. Вообще, деятельность митрополита Макария в области агиографии касалась, главным образом, стиля житий, но и здесь его надзор едва ли простирался одинаково на весь состав огромного сборника. Во вкладной записи, помещенной в Успенском списке великих Четиих-Миней, митрополит сам говорит, что дело исправления житий далеко им не закончено: «иная же и до днесь в них неисправлена пребысть и сия оставихом по нас могущим с Божиею помощью исправити».

Наконец, благодаря митрополиту Макарию изменился и самый характер Четиих-Миней: из книги, передающей сказания о жизни святых угодников, они становятся сборниками всей святоотеческой и церковно-учительной литературы, и назидательный материал получает в них господство над историческим. Как известно, митрополит Макарий расположил в своих сборниках по руководству месяцеслова не только жития святых и различные слова и сказания о праздниках, но и все известные в его время произведения догматической, нравоучительной и даже легендарной христианской литературы. Принципом подбора служило имя святого; если он был и писателем, или если о нем известны были какие-либо сочинения, то весь этот материал (т. е. и все творения святого, и все посвященные ему сочинения) также помещался в Четиих-Минеях вслед за памятью и житием святого. Тот материал, который нельзя было разместить таким образом, присоединялся обыкновенно в конце месяца в виде особого приложения (45).

Труды митрополита Макария вызвали у нас оживленную агиографическую деятельность. По словам В. О. Ключевского, в это время написано было житий русских святых не меньше, чем в сто лет, следовавших за смертью Макария. Агиографическая работа шла и совершалась тогда не только в городах — центрах тогдашнего просвещения, но и в глухих, удаленных от городов обителях. Иноки и светские люди, взявшие на себя труд составления житий, ревностно перерабатывают старые сказания и записи о святых, придавая им новую, требуемую временем литературную форму; по кратким, написанным по памяти или рассказам современников, сведениям о святом составляют полное его житие, не заботясь о достоверности сообщаемых фактов; спокойно заимствуют и переносят из одних житий в другие целые отделы, начинают повествование иногда обширными предисловиями, заканчивают похвалой, молитвой и описанием чудес и сопровождают изложение разнообразными риторическими украшениями.

Впрочем, необходимо сказать, что после митрополита Макария в агиографии наблюдается стремление освободиться от требований установившейся формы и дать в житии более достоверные сведения о святом (...). В этом отношении интересно составленное в XVII в. Симоном Азарьиным житие архимандрита Троице-Сергиевой Лавры преподобного Дионисия. Симон здесь пишет: «Бог не хощет ложными словесы прославляем быти, и святым неугодно есть затейными чудесы похваляемыми быти» (46). Этим словам Симона Азарьина отвечают слова Святителя Димитрия, который в своей работе держался правила: «не буди ми еже лгати на святого». Из приведенных выражений видно, что агиограф северной Руси и писатель житий на Украине следуют в своих трудах одному и тому же правилу и таким образом разделенную историческими превратностями Русь сливают снова в этом отношении в одно целое.

Изменился после митрополита Макария и состав Четиих-Миней. Вместо собрания всей церковно-назидательной письменности они становятся сборником только житий святых, т. е. приобретают вид старых, домакарьевских Миней. Через сто лет после митрополита Макария в Троице-Сергиевой Лавре, по поручению архимандрита Дионисия, написаны

были Четии-Минеи рукою инока Германа Тулупова, а в 1646—1654 годах составил Четии-Минеи священник посадской церкви Иоанн Милютин со своими сыновьями. И Тулупов, и Милютин поместили в своих сборниках только жития и сказания, добавив к находящимся в Макарьевских Четиих-Минеях житиям русских святых много новых житий. Инок Герман помещал в свои книги всё, что находил, давая иногда разные редакции одного и того же жития; Милютин, по его словам, «писал с разумных списков, тщася обрести правая». Стараясь сокращать жития, он выпускал предисловия и похвальные слова, а иногда даже и переделывал памятник. Ниже мы увидим, что, не имея никаких сношений с Милютиным, Святитель Димитрий пошел по тому же пути и внес в свои жития еще больше самостоятельности и критического почина.

Такова история агиографии на северо-востоке России. Не то было на юго-западе, в русских областях, сначала разоренных татарами, а потом подпавших под власть Литвы и Польши. Здесь и жизнь, и литература, а следовательно, и агиография сложились и развивались при совершенно иных условиях.

После татарского погрома русское население, жившее в областях старого Киевского княжества, уже значительно ослабленное отливом лучших сил на северо-восток, еще более поредело, но не вымерло, не уничтожилось. Оно сгруппировалось в наиболее безопасных местах, подвинувшись немного вверх по течению Днепра. Значение Киева, пошатнувшееся уже и ранее, теперь совершенно пало, и вместо него центром русской жизни на юго-западе стал сначала Галич, а потом Львов, находившиеся под управлением даровитых князей Галицких. Но в XIV веке эти области были уже покорены поляками, и часть русского населения, убегая от католической пропаганды, переселилась оттуда в Киевские пределы, где и смешалась со старым киевским населением. В результате этой ассимиляции получилась новая, украинская народность с особенным говором, отличным от старого, киевского. В XIV же веке все юго-западные русские области подпадают под власть Литвы, и центр политической жизни переносится на север, в города Новогрудок и Вильно, столицы Литовского княжества. Объединив Юго-Западную Русь и усвоив ее культуру и религию, Литва ставит себе ту же цель, к которой стремилась и Москва, — собрание под своим господством всего русского народа. На этой почве между Литвой и Москвой возникает борьба, которая и тянется в продолжение всего XIV и XV веков. Литовские князья стараются совершенно обособить свои русские владения от влияния Москвы. В XV веке, после некоторых колебаний, им удается отделить Юго-Западную Русскую Церковь от Московской и дать первой самостоятельного митрополита. Вследствие этого связь между обеими областями слабеет еще более и сношения между ними возобновляются только тогда, когда православный народ на юго-западе начинает борьбу с католичеством.

Пропаганду католичества на юго-западе вела Польша. Покорив Галич и Волынь, она, чтобы расширить свои владения, стремится подчинить своему влиянию и другие юго-западные русские области. Однако Литовское государство сначала оказывает ей в этом довольно сильное сопротивление, и Польша, потеряв надежду завоевать его силой, переходит на новый путь — объединяется с Литвой под властью Ягайло, вступившего в брак с польской королевой Ядвигой в 1386 г. Это событие было первым шагом, повлекшим за собою подчинение русских областей Литовского княжества Польше в области языка, религии и культуры. Объединившись с Литвой, поляки не оставили своих исконных намерений и, думая, что главным препятствием к ассимиляции с ними русского народа служит преданность его православной вере, все свои

усилия направили на то, чтобы поколебать эту преданность и обратить православных в католичество. Общественная и политическая борьба, таким образом, вылилась в форму борьбы чисто религиозной. Главными этапами этой борьбы со стороны поляков были: Городнальский сейм (1413), Люблинская уния (1569) и, наконец, уния Брестская (1596). Убедившись в том, что грубою силою и притеснениями нельзя заставить православное населения переменить свою веру, поляки прибегли к хитрости: они провозгласили унию, т. е. объединение Православной и Католической Церквей под главенством римского первосвященника, но с сохранением всех употреблявшихся в Православной Церкви обрядов. Главными агитаторами этого объединения были иезуиты, появившиеся в Литве вскоре после Люблинской унии. Правда, их деятельность сначала направлена была против протестантизма, сделавшего в Литве и Польше большие успехи в правление Сигизмунда II Августа (1548—1572), но вскоре, справившись с этим врагом, иезуиты всё свое внимание обратили на православных и стали применять в борьбе с ними совершенно иные, чем было ранее, средства.

Явившись в Литву, они тотчас же начали заводить здесь училища, не только низшие, но и высшие — коллегиумы и академии, где обучали и воспитывали всех желающих. Блестящие успехи учеников иезуитских школ в латинском языке, который считался тогда в Польше и Литве, как и в Западной Европе, необходимым признаком образованности; публично исполняемые учащимися театральные представления; различные религиозные процессии, где воспитанники иезуитов, одетые в соответствующие костюмы, изображали апостолов, пророков и ангелов, — всё это одинаково восхищало как детей, так и их родителей, и иезуитские школы стали быстро наполняться учениками. Увлекая юношество путем школы, на взрослое население иезуиты старались действовать публичными диспутами и внешней пышностью богослужения. Особенное внимание обратили они на проповедь. Она произносилась в их костелах ежедневно, утром и вечером, причем в роли проповедников выступали весьма часто такие знаменитые ораторы, как Станислав Варшевицкий и Петр Скарга. Последний прибыл в Вильно в 1573 году и быстро приобрел известность своим необыкновенным красноречием. Литература тоже служила в руках иезуитов одним из средств борьбы с Православием. Пользуясь хорошо знакомым многим из русских польским языком, они составляли, печатали и распространяли среди православных книги и брошюры, в которых или прямо нападали на Русскую Церковь, или старались показать мнимые преимущества католичества. Особенно оживленный характер литературная деятельность иезуитов приобрела в эпоху Брестской унии. В это время вышли знаменитые книги П. Скарги: «О единстве Церкви Божией» (1577 и 1590) и «Брестский собор и его оборона» (1596), в которых были указаны и развиты все главные пункты полемики с православными.

Народ не хотел подчиниться всем этим намерениям Польши и вел с нею борьбу за свою национальную и религиозную самостоятельность. На первых порах, когда поляки, пропагандируя католичество, употребляли чисто внешние приемы — гонения и притеснения, он отвечал на них бунтами и восстаниями казаков, и это имело свое действие. Но с середины XVI века, когда борьба развернулась, главным образом, в сфере просвещения и культуры, такие меры оказались недейственными, и успех сразу перешел на сторону католиков. Главной причиной этого было то, что у православных не было средств для такой борьбы. Образование стояло тогда среди населения на самой низкой ступени развития; простой народ, по всей вероятности, был сплошь безграмотен; среднее сословие и горожане обладали грамотностью, но самою элементарною, потому что до 70-х годов XVI столетия не только высших, подобных католическим коллегиям и акаде-

миям, но и средних училищ у православных не было. Грамоте обучали частные лица, так называемые «мастера», которыми по большей части были пономари, дьячки и другие духовные лица, сами, кроме грамоты, весьма мало знающие. Кто искал большего образования, поневоле должен был идти в католические или протестантские школы, но оттуда редко выходил не потерявшим свою веру. Не имея хороших школ, православные не имели и людей, способных защищать свое вероисповедание от нападок католичества. Недостаток в ученых людях остро чувствовался православными не только до Брестской унии, но и значительно позже. «Из духовных ученых русской веры,— говорит один католический писатель того времени,— не нашел бы и десятка по всей Руси, чтобы умели объяснить, что такое таинство, чистилище, папская власть» (47). На крайнее невежество русских указывал и Скарга в своем сочинении «О единстве Церкви Божией». Но об этом же свидетельствуют и сами русские. Князь А. М. Курбский в предисловии к «Новому Маргариту» пишет: «...Исках мужей словенским языком книжным добре умеющих и не возмогох обрести» (48). Князь К. К. Острожский в письме к Львовскому братству, написанном в 1592 году, жалуется на нехватку в своей школе учителей и на великий, вследствие этого, научный голод. Об этом же пишут во Львов в 1592 году члены Перемышльского братства, а в 1617 — члены Виленского братства (49) и т. д. Наконец, Южно-Русская Церковь и вообще в это время находилась в тяжелом, бедственном положении. Православные храмы были бедны; богослужение отправлялось без должного благоления и торжественности; не слышно было живой проповеди; недоставало книг не только для духовного просвещения, но и богослужебных; в ряды высшего духовенства, вследствие злоупотреблений правом патронатства, попадали часто люди недостойные; из представителей русской аристократии весьма многие, соблазняемые правами и привилегированным положением католиков, изменили своей вере и перешли в лагерь ее противников; за ними, привлекаемые тем же преимущественным правовым положением, окатоличивалось и среднее дворянство, так называемая шляхта. Если ко всему этому прибавить измену Православию на Брестском соборе почти всех высших представителей церковной иерархии и то расстройство, какое внесла эта измена в церковную жизнь, то для нас станет ясно, в каком тяжелом положении находилась тогда Православная Церковь на юго-западе и как трудно ей было бороться со своими врагами.

Несмотря на это, у гонимой, обездоленной и лишившейся прямых руководителей Церкви Православной нашлись поборники и защитники, которые не побоялись ничего и решились выступить на ее защиту. Явившись на Брестский собор, эти представители православного населения, когда увидели, что ни митрополит, ни изменившие Православию епископы не желают вступать с ними в общение, составили свой Собор и постановили: «не слушать этих, осужденных соборным приговором, митрополита и владык, не повиноваться им, не допускать их до власти, напротив, сколько возможно, противиться их действиям, определениям и распоряжениям и стоять твердо в своей вере...» «Мы,— говорили далее православные участники Брестского собора,— протестуем против всех этих лиц и их несправедливого деяния и обещаемся не только не подчиняться, но с Божией помощью всеми силами сопротивляться им, а наше постановление, сделанное против них, будем подкреплять и утверждать всеми возможными средствами» (50). Это были не пустые слова, это была искренняя, горячая клятва, которую давали поборники Православия за себя и за своих потомков и которая надолго определила ход церковной жизни среди православных на юго-западе России. Великое значение имела эта клятва потому, что вслед за православными участниками Брестского собора ее принял и

повторил весь русский народ, еще не потерявший преданности своей вере. Брестская уния была для него как бы набатом, который разбудил и поднял даже глубоко спящих. Первым следствием этого пробуждения было стремление сплотиться, объединиться против врага в целях самозащиты. Это объединение выразилось в развитии и новой организации церковных братств, издавна существовавших на юго-западе. Теперь они широкой сетью покрывают русские и литовские области Польского государства, и в них сосредоточиваются все средства борьбы с пропагандой унии и католичества. Деятельность братств, состоявшая прежде в поддержании храмов, обеспечении духовенства и взаимопомощи, теперь значительно расширяется. У своих противников они научились, какими средствами надо бороться с католиками. Подобно иезуитам, братства главное внимание обратили на поднятие в народе образования и для этого начали открывать школы, заводить типографии, содержать при храмах особых проповедников и способным молодым людям давать средства для завершения своего образования за границей. В них закипела ни на минуту не ослабевающая разносторонняя деятельность, привлекая и объединяя всех лучших православных людей того времени.

Одним из результатов этой широкой просветительной деятельности братств было возрождение и расцвет православной юго-западной литературы. Литература на юго-западе России существовала и ранее, но была слаба и малозначительна. В темную эпоху татарщины и почти до конца XVI века она, хотя и не порывала связи с древней киевской литературой, но не дала ничего самостоятельного и более или менее выдающегося. Деятельность южнорусских книжников в эту пору сосредоточивалась, главным образом, на том, чтобы сохранить старые памятники письменности и передать их потомкам. Но и это не всегда удавалось. Бурная политическая жизнь, частые войны и вторжения неприятелей, а потом пропаганда католичества мешали книжным занятиям, и древние памятники письменности оставались сохранными и переписывались лишь в некоторых старинных монастырях. Первые признаки литературного оживления наблюдаются на юго-западе только с конца XV века, когда для православных стала ясна опасность, грозившая их вере и их национальной самостоятельности. Наиболее чуткие из них уже тогда поняли, как трудно будет им устоять против врагов, если Православная Церковь не будет снабжена необходимыми для борьбы средствами. Воспользовавшись уже проникшим тогда на юго-запад книгопечатанием, эти ревнители Православия начали издавать и распространять богослужебные и другие нужные для Церкви книги. Чтобы сделать свои издания более понятными для читателей, они пользовались при этом не только церковнославянским, но и местным, народным языком. Последнее нововведение допущено было потому, что народ на юго-западе в XV и XVI веках говорил уже на особых — белорусском и украинском — наречиях, обильно насыщенных полонизмами, и древнеславянский язык был ему малопонятен. Между этими первыми поборниками Православия, стремившимися использовать для борьбы с католичеством литературу, особенно замечательны: князь К. К. Острожский и московский беглец — князь А. М. Курбский. Первому юго-западная Церковь обязана таким необходимейшим памятником христианского вероучения, как Библия, изданная в Остроге в 80-х годах XVI столетия. Второй много потрудился над распространением в юго-западном крае святоотеческих творений в переводах, сделанных Максимом Греком, самим Курбским и его литературным кружком. По инициативе этих же лиц возникли на юго-западе и первые полемические сочинения против католиков.

Но деятельность всех этих защитников Православия носила разрозненный характер и не имела под собой твердой почвы и основа-

ния. Их дали литературе братства, которые повсеместным открытием типографий упрочили на юго-западе дело книгопечатания, а из своих школ выпустили много энергичных работников, которые отдали свои силы литературе. Прогресс особенно заметно сказался на литературе полемической: вместо робких, большею частью слабых и несамостоятельных брошюр и книжек раннейшего периода теперь православные начинают издавать целые научные трактаты, ничем не уступающие полемическим сочинениям католиков. Авторы их пользуются теми же методами и заимствуют материал из тех же источников, что и их враги. Но деятельность братств оказала благотворное влияние и на литературу основоположительного характера. Из основанных братствами типографий в XVI и XVII веках выпущено было множество книг духовной литературы самого разнообразного содержания. Здесь были, кроме богослужебных, книги Священного Писания, творения святых отцов и учителей Церкви, сочинения нравоучительного характера, учебники и первые опыты катехизического богословия, церковной и гражданской истории и канонического права. Особо почетное место принадлежит в этом отношении Киеву, который с начала XVII века опять делается центром просвещения и берет на себя руководящую роль в борьбе с католичеством. Здесь, в Киеве, около основанной митрополитом Петром Могилою высшей духовной школы группируются все выдающиеся литературные деятели, а в Лаврской типографии печатаются наиболее замечательные и важные издания. Здесь же впервые возникает мысль и об издании полных Четиих-Миней.

Возникла она, с одной стороны, благодаря общему направлению литературы, поставившей для себя целью — снабдить Православную Церковь всеми главнейшими источниками христианского веро- и нравоучения, с другой, — под влиянием условий времени. Мы уже говорили, что иезуиты в своих нападках на Православие пользовались и литературой. С их стороны особенно много появлялось тогда сочинений нравоучительного характера, где описывалась жизнь святых или прославлялись католические святыни. Для подобного рода сочинений католики располагали богатыми источниками. В то время (в XVI и XVII веках) на западе Европы существовало уже много агиографических сборников, содержащих в латинском переводе мученические акты и жития святых. Между этими сборниками особенно замечательны: «Vitae Sanctorum» Моисея Липомана, вышедшие в 1551—1560 годах в 8-ми томах и содержащие жития римских и восточных святых, последние — преимущественно в редакции Метафраста; «Vitae Sanctorum orientis et accidentis» Лаврентия Сурия, первое издание которых вышло в 1569—1575 годах, а четвертое, исправленное и дополненное,— в 1618 г.; «Annales Ecclesiastici» Барония и его же «Martyrologium Romanum», изданные в конце XVI века и содержащие богатейший материал по истории Христианской Церкви и жизни святых; «Vitae patrum» Г. Росвейда, в 10 книгах, где были собраны все древние патерики и многие жития святых; наконец, «Acta Sanctorum» Болландистов, начавшие выходить с 1643 года, и многие другие. По руководству этих-то сочинений католические писатели и составляли свои книги, где вместе с житиями общехристианских подвижников описывали деяния и римских святых. Между подобного рода книгами особенно замечателен труд П. Скарги «Żywoty Swętych», составленный по латинским источникам и в кратких рассказах, по порядку месяцеслова, передающий жизнь восточных и западных святых. Написанная прекрасным польским языком и согретая искренним религиозным чувством, эта книга быстро завоевала общие симпатии и имела широкое распространение не только у католиков, но и среди православных.

Последнее объяснялось тем, что собственная агиографическая литература у православных была очень бедна. Если Киевская Русь и пере-

дала юго-западной какие-либо сборники и отдельно жития святых, а, может быть, и полные Четии-Минеи, то эти агиографические памятники письменности в тяжелую эпоху татарщины и в последующий, далеко не спокойный для юго-запада период времени были утрачены. Супрасльская рукопись может считаться единственным памятником этого рода литературы, сохраненным до нас юго-западным краем от старого Киевского периода. Немного дало таких памятников и последующее время. Полных Четиих-Миней между ними мы уже не находим совсем, очень мало и отдельных частей их. В различных книгохранилищах можно указать только небольшие сборники да отдельные жития, которые по своему происхождению и письму относятся к юго-западу. Не удивительно поэтому, что к XVI веку, когда началась борьба с католичеством, Православная юго-западная Церковь была крайне бедна житиями святых и, вообще, агиографической литературой. Ее можно было найти только в старинных монастырях и церквах, но и там она представлена была далеко не в полном составе. Об этом ясно свидетельствуют сохранившиеся до нас от того времени описи книг в некоторых юго-западных монастырях (...).

Между тем, любовь к чтению житийной литературы в православном народе не умирала и на юго-западе. Здесь так же, как и в Москве, искали эти книги и ценили их. Святитель Димитрий в предисловии к своему Мученикословию, которое он задумал было составить в 1700 году, когда был настоятелем Спасского монастыря в Новгороде-Северском, говорит: «Видех не единого богобоязненного, ово от духовного, ово от мирского чина мужа, таковое усердие к святым Божиим угодником имеющего, яко коегождо дне почитаемого вонь коегождо святого, обыкл есть особним поклоном почитати, глаголющи: святый (имя рек), моли Бога о мне грешном, и поклоняется до земля» (51). Если такая была любовь к святым, то, без сомнения, был и интерес к их жизни и подвигам. Кроме этого, не вывелся еще тогда и обычай чтения житий святых на утреннем богослужении. Не находя соответствующего материала в своей Церкви, православное население поневоле должно было обращаться к книгам латинским и польским. Дело дошло даже до того, что «мнози и от священников на праздники святых Божиих не имуще, откуду прочести в церкви пред народом житие коего от святых, обыкоша то от книг польских, Церкви Православной не прислушающих и много оной противящихся, читати», правда, «прелагающе словесно на русскую речь», но «не без многого прегрешения» (52). Поляки искусно пользовались этим и в своих сборниках, вместе с общехристианскими святыми, прославляли святых католических, а русских хулили и осмеивали. Ревнители Православия видели ненормальность такого положения и довольно рано начали принимать меры к тому, чтобы дать русскому народу свою, в православном духе составленную агиографическую литературу (...).

В печати агиографический материал впервые стал появляться на юго-западе при богослужебных книгах. Здесь, кроме месяцесловов, помещались иногда как краткие, так и полные жития святых (...).

Со второй четверти XVII века стали выходить на юго-западе и отдельные издания житий святых, бо́льшая часть их была напечатана в Киеве. Так, среди изданных здесь в 1626 и 1627 годах народных листков есть один, содержащий краткие сказания о преподобном Памве и мученице Акилине (53); в 1628 году, при митрополите Иове Борецком, в типографии Спиридона Соболя был напечатан «Лимонарь», выдержавший, по мнению профессора С. Т. Голубева (54), два издания,— это перевод на славянский язык известного труда патриарха Софрония и Иоанна Моска. Издатели напечатали его с «предмовой до ласкавого читателя», где говорят о достоверности книги (лл. 1—4), а в конце присоединили «реестр особ», т. е. святых, по алфавиту. В 1635 году, по

инициативе Петра Могилы, Сильвестром Коссовым, епископом Мстиславским и Могилевским, составлен был и издан на польском языке Печерский Патерик. По мнению Д. И. Абрамовича (55), в основу этого издания положена так называемая Кассиановская редакция Патерика (56), которую Сильвестр Коссов дополнил примечаниями, заимствованными у разных польских летописцев и историков. Так как цель издания Патерика была не только дидактическая, но и полемическая — опровергнуть несправедливые, кощунственные истории, распространяемые католиками о подвижниках печерских, то в начале его помещено особое предисловие, где опровергаются эти истории и доказывается достоверность передаваемых в Патерике сказаний о святых. Это издание Патерика скоро вышло из обращения, потому что оно было выпущено в незначительном количестве экземпляров, а иезуиты, кроме того, постарались скупить его и уничтожить.

В 1637 году в Кутейне напечатано было на западнорусском наречии «Житие Варлаама и Иоасафа»; в 1638 году в Киеве, при службе Святителю Николаю Мирликийскому, напечатано и житие его (57). В том же, 1638 году в Киеве на польском языке вышла «Тератургима», составленная монахом Афанасием Кальнофойским и содержащая описание чудес, совершившихся как в самом Печерском монастыре, так и в его пещерах; книга издана по инициативе того же Петра Могилы и служит дополнением к Печерскому Патерику (58). В 1638 же году издано Иларионом Денисовичем на польском языке «Описание чудес от Купятицкой иконы Божией Матери», направленное, вероятно, в противовес тем католическим изданиям о чудесах Богоматери, которые во множестве выходили в то время. В 1655 году в Киеве было издано «Сказание о церкви Печерской». В 1660 году при втором издании книги Иоанникия Голятовского «Ключ разумения» в конце (лл. 134—449) приложены «чудеса Пресвятыя Богородицы некоторыа». В 1661 году при архимандрите Печерской Лавры Иннокентии Гизеле вышло первое издание Печерского Патерика на славянском языке, подготовленное, по мнению Д. И. Абрамовича (59), еще при предшественнике Гизеля — Иосифе Тризне. Издание предваряется двумя предисловиями, из которых второе, взятое у Сильвестра Коссова, в вопросах и ответах опровергает те хуления, которые возводили на печерских святых католики; в самом Патерике издатели допустили, сравнительно с рукописными редакциями, много изменений: иное исключили, другое изложили в новой форме, перенесли сведения одного повествования в другое, присоединили к житиям свои вступления и заключения, подновили язык и т. п., в конце приложили особое повествование о мироточивых главах и оглавление. В 1678 году Патерик был издан вторично; это издание послужило источником для Четиих-Миней Святителя Димитрия. В 1661 году в Киеве издано было «Повествование о Успении Богоматери». В 1665 году во Львове вышла составленная Иоанникием Голятовским книга «Небо новое», содержащая краткие рассказы о чудесах Пресвятой Богородицы, заимствованные из различных, большею частью западных, источников. В 1668 году в Киеве, вместе с «выкладом», вышло житие святого князя Владимира (60). В 1671 году в Киеве при службе напечатано житие святого Иоанна Рыльского. В 1676 году в Новгороде-Северском издана составленная Иоанникием Голятовским «Скарбница потребная», содержащая описание чудес от Елецкой иконы Божией Матери. В 1677 году в том же Новгороде-Северском изданы «Чудеса Пресвятой Девы Марии»; в 1680 году в Чернигове напечатана книга Святителя Димитрия «Руно орошенное», где описываются чудеса от иконы Богоматери, находящейся в Черниговском Ильинском монастыре. Остальных, более поздних изданий не указываем (61).

Хотя все эти издания и давали довольно значительный агиографический материал, но заменить Четии-Минеи они не могли. И для цер-

ковного употребления, и для народа требовалась книга, которая бы давала описание жизни святых на каждый день года, а этому-то как раз и не могли удовлетворить вышеупомянутые издания. Поэтому мысль об издании полных Четиих-Миней довольно рано появилась на юго-западе и рано стали делаться попытки к ее осуществлению. Имеющиеся в наших руках источники относят возникновение этой мысли ко времени митрополита Петра Могилы и ему именно приписывают первые шаги к ее осуществлению. Мы прежде всего можем указать, что во время Петра Могилы нужда в издании полных Четиих-Миней была уже осознана на всем юго-западе. В Львовском издании Цветной Триоди, вышедшей из типографии М. Слиозки в 1639 году, во второй «предмове» сказано, что «много еще есть книг, которых жаждет наш народ христианский, что не менее жаждет и духовенство книг учительных, как-то: правил и соборов святых богоносных отец и житий святых Божиих». Так как первая «предмова» к книге посвящена Петру Могиле, то можно думать, что о намерении его — издать полные Четии-Минеи — тогда известно было уже и во Львове. Более определенные сведения о сем находятся в письме Варлаама Ясинского к Московскому патриарху Иоакиму, написанном в 1689 году по поводу недоразумений, возникших после издания первой, составленной Святителем Димитрием книги Четиих-Миней (62), и в «предисловии к читателю благочестивому», помещенном при этой книге. Здесь говорится, что Петр Могила, уже будучи митрополитом, желал «славяноруссийским языком православно и достоверно исправити и типом издати» жития святых и начал прилагать к этому «прилежное попечение». Ради этого он искал на юго-западе книг, составленных «достовернейшим списателем житий святых Симеоном Метафрастом», и, не найдя их здесь, «посылаше до святой горы Афонской и оттуду испросил бе рукописные греческим диалектом таковые книги». Получив Четии-Минеи Метафраста, Петр Могила «усердствоваше» перевести их и издать, «но в томь богоугодном намерении кончина живота его временного препятие ему сотворила есть».

Варлаам Ясинский, принимавший, как увидим впоследствии, самое деятельное и горячее участие в издании Четиих-Миней, без сомнения, хорошо знал и историю возникновения первой мысли о них; поэтому отрицать сообщаемые им сведения мы не имеем никакого основания. Правда, немного странным кажется то, что о выписанных Петром Могилою рукописных Четиих-Минеях Симеона Метафраста не упоминается более нигде, и Иннокентий Гизель, по словам Варлаама Ясинского в том же письме, находил препятствие к изданию Четиих-Миней, между прочим, и «в скудости книг, содержащих в себе описание пространное и совершенное житий святых». Если бы рукописи Метафрастовых житий тогда существовали, то такой скудости не должно было бы быть. Но можно предположить одно из двух: или Иннокентий Гизель не нашел людей, способных перевести эти рукописи на славянский язык, или к его времени они были уже утрачены. Последнее предполагает и проф. И. А. Шляпкин, который говорит, что все собранные Петром Могилою материалы по изданию Четиих-Миней сгорели во время пожара, бывшего в Лавре в 1685 году (63).

Приписывать идею об издании полных Четиих-Миней митрополиту Петру Могиле прилично еще и потому, что с этим согласуется вся его литературная деятельность. Он, как известно, стремился дать Православной юго-западной Церкви наиболее нужные для нее книги основоположительного характера. В 1629 году, еще будучи архимандритом Киево-Печерской Лавры, он издал «Служебник», получивший широкое распространение на юго-западе, и «Номоканон»; в 1639 году, уже митрополит, Петр Могила выпустил новое издание «Служебника», исправленное, как говорится в предисловии, «с тексту грецкого старожитных наших

русских и московских служебников»; в 1645 году на польском и русском языках издан «Малый Катехизис», или «Собрание науки об артикулах веры», составленный Исаией Трофимовичем Козловским при живом участии Петра Могилы с целью «зажать рот бесстыдным неприятелям восточного Православия». Этот Катехизис является сокращением «Православного исповедания Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» — более полного вероучительного труда Петра Могилы, напечатанного уже после его кончины. В 1646 году, за год до смерти знаменитого митрополита, вышел его «Евхологион», или Требник, громадная, в 1400 страниц, книга, и доселе пользующаяся глубоким вниманием церковных людей. Вполне естественно, что вместе с этими изданиями Петр Могила намеревался напечатать и Четии-Минеи — эту основную нравоучительную книгу христианской религии, пользовавшуюся притом горячей любовью всех русских православных людей на юго-западе. Нет ничего неестественного и в обращении Петра Могилы за источниками для Четиих-Миней на Афон. С Афоном и Грецией у юго-запада были тогда самые оживленные сношения: на Афоне жил умерший в 20-х годах XVII века один из оригинальных юго-западных писателей Иоанн Вишенский, все время поддерживавший прочную связь с родиной; Константинопольские патриархи считались главными начальниками южнорусской Православной Церкви, и Киевские митрополиты часто сносились с ними; деятельную связь с Грецией поддерживал и Петр Могила, причем он обращался туда с запросами не только административного, но и литературного характера. Можно думать, что мысль об издании Четиих-Миней возникла у Петра Могилы довольно рано, но Афонские рукописи, как видно из письма Варлаама Ясинского, он получил уже при конце своей жизни, и вскоре (1 января 1647 г.) последовавшая смерть помешала ему осуществить свое намерение.

Преемники Петра Могилы по Киевской митрополии не продолжили начатое им дело по изданию Четиих-Миней, и мысль об этом в Киеве была надолго оставлена, но, вызываемая народной нуждой, она не умирала в народе, и поэтому по разным местам предпринимались попытки осуществить ее. Об этом мы можем догадываться по тем рукописным сборникам житий святых, которые сохранились до нас от того времени. Так, в Киевской семинарии хранился список Четьей-Миней за месяц май начала XVII века, поступивший сюда из Межигорского монастыря (64). «Межигорскою Четьей» пользовался, как видно из черновых записей (65), и Святитель Димитрий. Значит, в этом монастыре были люди, которые трудились над составлением Четиих-Миней. В Виленской библиотеке находилось несколько экземпляров Четиих-Миней, относимых также к XVII веку; одна из них, написанная полууставом и содержащая жития святых за месяцы декабрь, январь и февраль, поступила из Супрасльского монастыря; две другие написаны скорописью на белорусском наречии, причем одна обнимает все месяцы, кроме августа, но содержит жития лишь избранных святых и далеко не на каждый день, другая написана в 1669 году в Кутейнском монастыре, при игумене Иове Молочке, что видно из надписи, и содержит жития на некоторые дни за первую половину года (с сентября по февраль) (66). В Киево-Печерской Лавре хранился также список житий святых на южнорусском языке, писанный сначала уставом, потом скорописью и содержащий жития за месяцы март — август. Между житиями попадаются жизнеописания римских пап (например, Венедикта, 14 марта, Александра, 22 марта, блаженного Иеронима, 15 июня), и Н. И. Петров полагает, что этот сборник переведен с польского, именно с книги Петра Скарги и, по всей вероятности, представляет труд Иоанникия Голятовского (67). Кроме упомянутых, можно указать и другие более мелкие сборники агиографического содержания, написанные на юго-за-

паде и хранящиеся в различных библиотеках (68). Все эти частные начинания не доведены были до конца и не имели успеха, но они ясно показывают, что нужда в Четиих-Минеях была неотложная и ее необходимо было удовлетворить.

Серьезную попытку в этом отношении сделал воспитанник Петра Могилы, архимандрит Киево-Печерской Лавры Иннокентий Гизель. Назначенный в 1656 году, после ректорства в Киевской академии, архимандритом Лавры, он пробыл в этой должности 27 лет, до самой своей смерти (в 1683 году) и заявил себя энергичною издательскою деятельностью. Как мы уже говорили, при нем в 1661 году напечатан был на славянском языке Печерский Патерик; в 1674 году Иннокентий Гизель издал Синопсис, составление которого многими приписывается самому Гизелю, он же, по словам Варлаама Ясинского в вышеуказанном письме к патриарху Иоакиму, «*по вся лета своя промышляше, как бы богоугодное намерение могилянское совершити и книгу житий святых, достодолжным исправлением сочиненную, изобразити типом*». Для этого он «много труждашеся о списании совершенном житий святых и различных на сие списателей употребляше» (69). «Егда же услыша от их царского величества бояр, воевод Киевских, обретатися в царствующем великом граде Москве таковые книги, Великие Минеи-Четьи, в них же пространно и совершенно жития святых суть написана, посылаше тамо из Лавры сея Киево-Печерстии мене же недостойного послушника, с другим иеромонахом Паисием, наместником ныне Киево-Печерским, в лето 7188, с челобитьем к блаженные памяти великому государю, царю и великому князю Федору Алексеевичу... и к самому вашему святейшему и всеблаженнейшему архипастырству при иных делах и нуждах монастырских нарочито, прося на время о книги тыя Минеи-Четьи, на потребу к исправлению новые в типографию нуждные книги житей святых. Тогда убо ваше святейшество, похваляя и благословляя блаженные памяти отцу нашему архимандриту таковое намерение и о том деле попечение и трудолюбие, изволил бе чрез нас зде прислати первее меншие те книги Минеи-Четьи, скорописные, с печатного тамошнего двора, на вся дванадесять месяцы, которые книги за трудность скорописного читания егда уже древле отданы суть» (70).

Судя по приведенным данным, деятельность Иннокентия Гизеля состояла, главным образом, в собрании материалов для Четиих-Миней. Он заботился о «списании житий святых», употребляя для этого различных списателей, и попытался получить из Москвы великие Макарьевские Четии-Минеи. Последняя попытка была неудачна: патриарх Иоаким с Варлаамом Ясинским выслал Иннокентию не Макарьевские, а, по всей вероятности, Милютинские Четии-Минеи, которые пришлось послать обратно, так как скоропись, какою они написаны, для южнорусских ученых была неудобочитаема. Но и в первом отношении деятельность Иннокентия Гизеля едва ли была богата результатами: собирать и списывать жития святых ему мешали «всегдашние брани и скудость книг».

В то время как Иннокентий Гизель собирал в Киеве материалы для Четиих-Миней, в Чернигове архиепископ Лазарь Баранович составил книгу житий святых и выпустил ее в свет в 1670 году. Но так как она написана была польскими стихами, то удовлетворить народную нужду, конечно, не могла. Не претендовал на это и сам составитель, изложивший жития очень кратко и притом в такой неудобной, особенно для церковного употребления, форме, как польские силлабические стихи. Книга предназначалась для образованного русского общества, хорошо знакомого с польскою литературною речью. Лазарь Баранович, вероятно, надеялся удержать своим трудом это общество от чтения польской и латинской агиологической литературы. Недаром католические писатели встретили его книгу такими яростными насмешками (71).

После Иннокентия Гизеля об издании полных Четиих-Миней хлопо-

тал преемник его по архимандритству в Лавре, уже не раз нами упомянутый Варлаам Ясинский. Но он повел дело иначе, чем его предшественник на этом пути. Сознавая, что при многосложных обязанностях по управлению Лаврой и ее имениями самому ему будет некогда заниматься литературным трудом, Варлаам Ясинский, тотчас же по избрании в архимандриты (в 1684 г.), начал искать между южнорусскими православными учеными человека, которому бы можно было поручить составление Четих-Миней. Его поиски оказались удачными, нужный человек вскоре нашелся. Это был молодой, 32-летний иеромонах Черниговского Батуринского монастыря Димитрий, впоследствии знаменитый Святитель Ростовский.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Чтобы написать Четии-Минеи — этот громадный четырехтомный труд,— составителю их необходимо было иметь соответствующую нравственную и умственную подготовку. Без глубокой любви к святым, без душевного сродства с ними едва ли можно было составлению их жизнеописаний посвятить целых двадцать лет усердной, денно-нощной работы, как сделал Святитель Димитрий. С другой стороны, без достаточных знаний и умственного развития нельзя было и браться за такой важный, ответственный труд, особенно в то время, когда нужда в нем осознана была на юго-западе. Ввиду этого, вопрос о том, какое Святитель Димитрий получил нравственное воспитание и умственное развитие, очень важен для нас и, прежде чем излагать историю составления Четих-Миней, мы должны хотя кратко остановиться на нем.

Святитель Димитрий, в мире Даниил Саввич Туптало, родился в декабре 1651 года в местечке Макарово, находящемся, по словам самого Святителя (72), «в семи милях» от Киева. Родители его — сотник украинского войска Савва Григорьевич и жена его Мария Михайловна — были людьми искренне преданными Православной Церкви и глубоко религиозными. Савва Григорьевич, как воин, всегда числился в рядах защитников Православия, а после оставления службы весь конец своей долгой жизни отдал на служение Церкви, приняв звание ктитора Киевского Кирилловского монастыря. О благочестии матери свидетельствует сам Святитель. Сообщив в своем дневнике, или «дарии», под 28-м марта 1688 года, о кончине матери, он говорит: «Да сподобит ее Господь доброго ответа на Страшном Своем суде, хотя я и не сомневаюсь в Божием милосердии, а в ее спасении, ведая постоянную добродетельную и набожную ее жизнь» (73).

Благочестивая жизнь родителей, особенно же пример «набожной и добродетельной» матери, без сомнения, оказали благотворное влияние на душу будущего «списателя житий святых» и заронили в нее первые семена благочестия и любви к святым.

Святыни старого Киева, куда переселились родители Даниила в 1660 году и где прожил он почти безвыездно до 1675 года, еще более сроднили Святителя с подвижниками благочестия и, углубив полученные в родной семье впечатления, сделали привитые там влечения и навыки правилами и интересами всей будущей жизни. О любви Святителя Димитрия к Киеву свидетельствуют многие факты его жизни и многие страницы его великого двадцатилетнего труда. Печерская Лавра была для него как бы второю матерью: она напечатала громадный труд Святителя «без всякой его издержки» (74) и послужила той колыбелью, где написаны были первые страницы этого труда. Недаром Святитель не пропустил ни одного из почивающих в Лавре угодников и о каждом из них дал в своих Четих-Минеях отдельное и самостоятельное житие. Особенно же благоговейным почитанием из почивающих в Киеве святых пользовалась у Святителя святая великомученица Варвара. Может

быть, это чувство глубокого почтения к святой внушено было Святителю еще в детстве его благочестивою матерью. С тех пор он считал великомученицу своею «благодетельницею» (75) и всегда стремился оказать ей особенное почитание и любовь. Кто знает, может быть, в этом благоговейном преклонении пред мученическим подвигом святой великомученицы Варвары и надо искать то первое зерно, из которого впоследствии выросла поразительная любовь Святителя Димитрия к святым, нашедшая выражение в двадцатилетнем усердном труде над его Четиими-Минеями.

Обучение Святителя Димитрия грамоте, начатое, по словам его биографов, в доме отца, продолжалось в Киево-Могилянской коллегии, куда Даниил отдан был в 1662 году, спустя два года после переселения в Киев. Киево-Могилянская коллегия, основанная в начале XVII столетия, получила такое название после реформы Петра Могилы, принявшего в свое заведование старую братскую школу в 1631 году. Историки Коллегии с достаточною полнотою выяснили нам, что́ представляла собой в то время эта Коллегия; мы поэтому ограничимся только краткими сведениями о ней. После реформы Коллегия имела шесть классов: три грамматических, два гуманитарных и один философский. Богословского класса сначала не было: открыть его не дозволяло польское правительство, и он устроен был уже после 1686 года, когда Киев окончательно перешел к Москве (76). Преподавание велось по схоластическому методу: у учеников развивалась, главным образом, способность формального мышления, и все усилия преподавателей направлялись на то, чтобы сделать из своих питомцев искусных борцов с пропагандистами унии и католичества. Господствующее положение в школе занимал язык латинский, как литературный язык всей Западной Европы; на нем в Коллегии и писали, и уроки преподавали. Что касается греческого языка, то он поставлен был значительно слабее латинского.

Некоторые исследователи в этом умалении греческого языка перед латинским видят даже главную особенность реформы митрополита Петра Могилы. По их мнению, в старых братских школах оба языка — и латинский, и греческий — пользовались одинаковым вниманием. Петр Могила своей реформой на первое место поставил латинский язык, а уроки греческого языка сократил, а может быть, и совсем исключил из программы преподавания (77). Это, по-видимому, подтверждается и тем недовольством, какое вызвала на первых порах реформа Петра Могилы среди низшего киевского духовенства и казаков. «На што латинское и польское училище заводите, чего у нас дотуду не бывало?» — кричали недовольные (78). Профессор Могилянской коллегии Сильвестр Коссов по поводу этих упреков написал особую брошюру, в которой, защищая Коллегию, доказывал, почему латинский язык занимает в ней первенствующее положение (79). Однако противополагать Киево-Могилянскую коллегию как школу латинскую старым братским школам как греческим едва ли возможно. Братские школы устраивались по образцу католических, иезуитских школ, а в этих последних латинский язык всегда занимал первенствующее положение. Петр Могила, по всей вероятности, только поставил преподавание латинского языка на отвечающую потребностям времени высоту, придал ему то же значение, какое он имел в высших иезуитских школах, а слепые ревнители Православия увидели в этом измену родной вере и подняли возмущение. С другой стороны, есть факты, которые свидетельствуют, что основатель Киевской коллегии заботился о преподавании в ней и греческого языка. Для этого он старался удержать в Киеве архимандрита Константинопольской Церкви Венедикта, который, впрочем, не согласился на предложение Могилы (80). Апологет Киевской коллегии Сильвестр Коссов в своем «сказании, или отчете» о ней пишет, что он и другие преподаватели Коллегии постараются о том, что грецизм у них будет ad chorum, а латынь

ad forum (81). Исполнил ли Коссов свое обещание — не знаем; не знаем и того, удалось ли Петру Могиле найти преподавателя грека, но во всяком случае эти факты свидетельствуют, что принципиального пренебрежения к греческому языку у основателя и наставников Киевской коллегии не было, и если этот язык поставлен был в Коллегии слабо, то зависело это от трудности найти способных и хорошо подготовленных учителей.

Сообщаемые историками Русской Церкви и литературы факты показывают, что и после Петра Могилы затруднения с греческим языком не были устранены и как преподаватели Коллегии, так и их воспитанники знали этот язык очень слабо. Приезжавший в Киев в 1649 году Иерусалимский патриарх Паисий в своей грамоте, выданной на имя Коллегии, замечает, что учителя киево-братские знают греческий язык только «отчасти» (82). В 1673 году, когда киевским ученым потребовалось для полемики с католиками воспользоваться трудом грека Георгия Колезия, они не могли сами перевести его на славянский язык, а попросили сделать это прибывшего к ним тогда Паисия Лигарида (83). Епифаний Славинецкий в споре с Симеоном Полоцким о времени пресуществления Святых Даров, укоряя киевских ученых, говорил: «Наши киевляне училися и учатся точию по-латине и чтут книги токмо латинские, а оттуду тако мудрствуют, а гречески не училися и книг греческих не чтут, и того ради о сем истины не ведают, и вельми в сем согрешают» (84). Несмотря на все эти свидетельства, мы всё же думаем, что при благоприятных условиях, когда находились знающие учителя, воспитанники Киевской коллегии обучались и греческому языку, только курс его носил элементарный характер.

Давая общую оценку учебного и воспитательного дела в Киевской коллегии, историки Русской Церкви и литературы высказываются неодинаково. Одни, как, например, митрополит Макарий (Булгаков), с великою похвалою отзываются о ее научном достоинстве и в доказательство перечисляют тех знаменитых пастырей и ученых деятелей, которые, выйдя из Коллегии, «подобно светилам просияли на тверди Русской Православной Церкви и русского просвещения» (85). Другие, напротив, дают о ней самый неодобрительный отзыв и стараются доказать, что «все коллегиумное образование клонилось к тому, чтобы приготовить искусных льстецов и умелых полемистов. В частности, преподавание богословия не столько утверждало учеников в истине христианства, сколько приучало их к религиозному ханжеству и внешней обрядности, укрепляло их в предрассудках и суевериях. Преподавание пиитики и риторики развивало в учениках наклонность к составлению панегириков, которые вредно действовали и на хвалителей и на хвалимых: первых приучали к постыдному ласкательству, во вторых развивали неумеренное самомнение и гордость. Воспитание обращалось в дисциплину, которая вместо нравственного развития имела своей задачей лишь водворение внешнего порядка, благопристойности и субординации» (86). Оба эти отзыва страдают односторонностью. Митрополит Макарий говорит только о положительных качествах Киевской коллегии, профессор Сумцов отмечает лишь отрицательные стороны ее учебного и воспитательного дела. Конечно, схоластика не могла не оказывать тлетворного влияния на умственное и нравственное развитие учеников, но, скажем словами Порфирьева, «такая формальная наука всего более отвечала тем насущным потребностям, ради которых русские стали знакомиться с образованием и которые состояли не в том, чтобы приобрести какие-нибудь новые идеи и знания,— в них еще не чувствовалось никакой нужды,— но в том, чтобы защищать от латинства древние истины православного учения. Коллегия давала лучшие средства для борьбы с врагами, те научные пособия, которых недоставало России» (87). Эта практическая польза искупала недостатки схоластического метода, а та го-

рячая любовь к Православию, которую едва ли кто решится отрицать у основателей и учителей Киево-Могилянской коллегии, являлась тем наилучшим воспитательным средством, которое, при всей суровости дисциплины, ту же любовь зажигало и в сердце учеников, заставляя их все силы отдавать на защиту родного Православия.

Святитель Димитрий поступил в Киево-Могилянскую коллегию в 1662 году, когда ректором ее был знаменитый автор «Науки албо способа о сложении казаний» Иоанникий Голятовский. Он только что обновил Коллегию после пожара 1658 года, уничтожившего почти совсем Братский монастырь и школьные здания. О годах учения Святителя Димитрия не сохранилось никаких документальных сведений; мы не знаем даже, сколько времени обучался он в школе. Бо́льшая часть исследователей, рассматривавших этот вопрос, полагают, что Святитель пробыл в Коллегии не более трех лет, так как в 1665 году, во время нашествия на Киев гетмана Дорошенко, Братская коллегия была будто бы разрушена и учение в ней прекратилось на целых четыре года (88). В недавнее время это мнение признано, однако, ошибочным. Исследователь истории юго-западной России Эйнгорн утверждает, что в 1665 году никакого нашествия на Киев гетмана Дорошенко не было, а следовательно, и Коллегия в этом году разрушена быть не могла (89). Ссылаясь затем на показание киевского воеводы Шереметева, который в мае 1666 года говорил дьяку Евстафию Фролову, что «в Киеве школа заведена до приезду его, боярина и воеводы, при прежних воеводах, и в той школе ныне учатца Киевские жители, всяких чинов люди» (90), Эйнгорн полагает, что в 1665 и 1666 годах ученье в Киевской коллегии не прекращалось и, следовательно, Даниил Саввич Туптало мог закончить в ней свое образование. Более вероятным признаёт последнее мнение и профессор-протоиерей Ф. И. Титов, указывающий на то, что сочинения Святителя Димитрия, не исключая и самых ранних по времени написания, являют в нем человека вполне научно образованного (91).

Если справедливо, что Святитель Димитрий обучался в Киевской коллегии более трех лет, а по всей вероятности, окончил и полный курс ее, то, следовательно, Коллегия могла дать ему всё, что давала она своим воспитанникам в то время. Он мог вынести оттуда прекрасное знание латинского языка, которое давало ему возможность не только свободно читать любую латинскую книгу, но и писать по-латыни. Это неоспоримо доказывается и оставшимися после Святителя рукописями и письмами: в них славянская и малороссийская речь часто перемешивается с польской и латинской, причем чувствуется, что последнею автор владеет так же легко и свободно, как и своею родной. Знал Святитель и греческий язык. Об этом можно догадываться по тем же рукописям: в них иногда встречаются греческие слова и выдержки. Например, в рукописи, носящей заглавие «Рассмотрение избрания святых седмидесяти апостол..., написанного под именем святого священномученика Дорофея, епископа Тирского», говоря о святом апостоле Криспе, Святитель пишет: «Ин бо есть Криспъ, а ни Крискентъ, якоже с греческого переводу яве показуется. О Криспе пишется в Деяниях Апостольских в главе осмонадесят сице: versum 8: Κρίσπος δὲ ὁ ἀρχισυναγώγος ἐπίστευσε τῷ Κυρίῳ. си есть: Криспъ же начальникъ собору верова Господеви, а о Крискенте в послании втором к Тимофею, в главе четвертой, сице глаголет: Κρίσκης εἰς Γαλατίαν, си есть: Криспъ в Галатию» (92). В другой рукописи, в статье, посвященной «исследованию лет», объясняя латинское слово «календы», Святитель замечает: «Calendae primus dies mensis ἀ καλέω=voco» и далее по-гречески же пишет: «νῶναι, ὄϑοι.» (93). В своем Прологе, под 28 декабря, отмечая память святого Иоанна Колова, Святитель на отдельной бумажке пишет: «Колов id est nanus brevis... с грецкого тое слово Колов — Κόλοβος — короткий» (94). Вот и все те греческие выписки, которые удалось нам найти в оставшихся после

Святителя и рассмотренных нами рукописях. Полагаем, что эти выписки, указывая на знание Святителем Димитрием греческого языка, вместе с тем говорят и о том, что этот язык усвоен был им далеко не так хорошо, как язык латинский. Кроме языков, Святитель изучил в Коллегии пиитику и риторику и «явися», по словам списателя его жития, «довольно искусен в стихотворстве и витийстве и знающ добре все тое, чему учим бысть» (95). Надо, впрочем, заметить, что годы обучения Святителя Димитрия были годами упадка Киевской коллегии. Этот упадок зависел от тех тревожных политических событий, которые переживали тогда Киев и Украина. Он начался приблизительно через четыре с половиной года после смерти Петра Могилы. Историки Киевской коллегии сообщают, что в это время в ней сократилось число учеников, курс обучения оканчивался риторикой, наставники нередко покидали училище и обучение прекращалось. Если и при таких условиях Святитель Димитрий мог вынести из школы довольно богатый запас знаний и достаточное развитие, то мы должны приписать это или его выдающимся способностям и усердию, или таланту его наставников и руководителей. Последними, кроме Иоанникия Голятовского, который вскоре после 1662 года покинул Киев и ушел в Литву, были: Мелетий Дзик, по мнению некоторых, заведовавший всеми делами Коллегии после удаления из нее Иоанникия Голятовского, и Варлаам Ясинский. Ясинский, как думает Н. И. Петров (96), еще в 1661 году поступил в наставники Коллегии, а в 1665 году был уже избран ее ректором и игуменом Братского монастыря. О Мелетии Дзике сохранилось мало сведений, и что́ он представлял собой как преподаватель — мы не знаем; Варлаам Ясинский слыл за «ученейшего человека» своего времени и мог поэтому оказать наиболее сильное влияние на развитие умственных способностей своего ученика. Впоследствии мы увидим, как дорожил Святитель Димитрий советами Варлаама Ясинского и как глубоко уважал его. Может быть, авторитет и уважение Варлаам Ясинский приобрел в глазах Святителя Димитрия еще в школе. Как бы то ни было, но на первых порах вся жизнь Святителя складывалась по совету и указаниям этих двух его школьных наставников.

Так, в 1668 году, 9 июля, Мелетий Дзик постригает Даниила в иноки. Что побудило последнего отречься от мира, мы не знаем. Но, несомненно, склонность к уединению и глубокая религиозность были природными чертами Святителя Димитрия, и они-то прежде всего увлекли его в монастырь. Влияние благочестивой матери, тревожные политические события и народные бедствия, переживаемые тогда Украиной, а также пример и советы уважаемых учителей могли только способствовать этому. Даниил сначала мирским человеком переселился в Киевский Кирилловский монастырь, где Мелетий Дзик был тогда игуменом, а потом и совсем отрекся от мира. Влияние на него монахов-наставников с этого момента должно было еще более увеличиться. В монастыре Димитрий прожил до весны 1675 года, следовательно, почти семь лет, и все это время, по словам списателя его жития, поучался «смирению, послушанию и братолюбию... всякое монастырское и церковное послушание исполняя с прилежанием». Но кроме этих, чисто иноческих трудов, Святитель Димитрий не оставлял в монастыре и научных занятий. По словам того же списателя, он «в келии... писаше и сочиняше повеленная от игумена и от других высших начальников; прилежаше к чтению книг душеполезных» (97). Последнее сообщение весьма важно: из него мы узнаём, что Святитель Димитрий первые годы иноческой жизни употребил на самообразование, на чтение книг и составление разных сочинений под руководством Мелетия Дзика и других «высших начальников», может быть, того же Варлаама Ясинского и его помощников по Киевской коллегии. Так как в 1675 году Лазарь Баранович оставляет Димитрия в Чернигове в качестве проповедника, то значит проповедниче

ский талант сказался у Святителя еще ранее, т. е. в том же Кирилловском монастыре. Проповедь, согласно гомилетическим требованиям того времени, кроме уменья владеть словом, требовала и большой начитанности. Можно поэтому предполагать, что Святитель Димитрий уже в Кирилловском монастыре положил начало тому богатому знакомству с латинской и южнославянской церковной и исторической литературой, о котором свидетельствуют его позднейшие писательские труды. Наставники и руководители Димитрия видели его способности и прилежание и спешили выдвинуть талантливого инока из среды монастырской братии. В 1669 году, 25 марта, т. е. менее, чем через год после принятия иночества, Димитрий в Каневе был посвящен в иеродиакона Киевским митрополитом Иосифом Тукальским, а в 1675-м, 23 мая, от Черниговского архиепископа Лазаря Барановича принял рукоположение в иеромонаха.

Лазарь Баранович не отпустил Димитрия обратно в Киев, а оставил его при себе и назначил проповедником. Димитрий жил в Чернигове более двух лет и, кроме проповедания в соборном храме и других церквах епархии, занимался трудом литературным. По настоянию Лазаря Барановича, человека весьма деятельного, побуждавшего к литературной работе и других, Димитрий составил здесь книгу «Руно орошенное» — сборник сказаний о чудесах Богоматери от чудотворного Ее образа в Троице-Ильинском Черниговском монастыре. Мы рассматривали второе издание этого труда Святителя Димитрия, вышедшее в 1683 году в Чернигове. Книжка начинается посвящением Лазарю Барановичу и двумя «предословиями», из них одно — «к читателю», другое — «на книжку». В предисловии к читателю сказано, что во втором издании книжка вышла с исправлением — против первого — нравоучений и приложением кратких бесед духовных. «Придаша же ся зде по коемждо нравоучении и приклады от житий святых в пользу твою (читатель)». Эти слова указывают и на состав книжки. В ней собраны сказания о чудесах с прибавлением к каждому бесед, нравоучений и «прикладов». Беседы и нравоучения составлены самим Святителем Димитрием, а «приклады» собраны из разных источников, на что указывает и сам составитель, говоря в предисловии: «И то не от себе, но что инде читал и аки пчела от различных зел мед в един сот собра». Для нас интересно то, что большая часть этих «прикладов» заимствована из житий святых; следовательно, Святитель Димитрий уже в это время интересовался житийной литературой и внимательно читал ее. Назидательный характер книжки и тот метод, каким пользовался Святитель Димитрий при ее составлении, также заслуживают внимания. Они указывают, куда склонялись намерения Святителя Димитрия как писателя и какой прием работы наиболее сроден был его душе. Это был метод собирания, сводки в одно целое сведений, находящихся в различных источниках. Его же применил Святитель и при составлении Четиих-Миней, главная цель которых так же, как и «Руна орошенного», состояла в назидании читателей.

Из Чернигова в июле 1677 года Святитель Димитрий ездил в Литву, и эта поездка была новым важным фактом в его духовном развитии. За рубежом Московского государства, в юго-западных областях, подчиненных Польше, Святитель познакомился с теми притеснениями, какие терпел тогда народ за свою верность Православию. Очевидно, ни казацкие восстания, ни совершившееся в 1654 году присоединение Украины к России не образумили поляков. В лице своего правительства и шляхты они еще настойчивее проводили теперь свою политику окатоличения подчиненного им православного народа и для достижения этой цели не останавливались ни перед чем. Для православных наступили тяжелые, по-видимому, последние времена; всё вооружилось против них. Преемники снисходительного к православным Владислава IV, польские короли Ян Казимир, Михаил Вишневецкий и Ян Собеский только и думали о том, как бы стеснить православных и заставить их, хотя бы против

воли, подчиниться Римскому первосвященнику. Не сдерживаемая королями, своевольная польская шляхта и католическое духовенство издевались над православными, как хотели, и причиняли им всевозможные насилия. Без всякого повода у православных отбирались церкви, монастыри и имущество; православное духовенство, даже в лице высших своих представителей — митрополитов и епископов, подвергалось несправедливым притеснениям и обидам; на сеймах то и дело принимались постановления, направленные против Православия и русской народности. В 1676 году король Ян Собесский поднял руку даже на братства — этот вернейший оплот Православной Церкви на юго-западе и провел через сейм закон, сильно стеснивший их деятельность. Усилилась в то время и литературная борьба с Православием: католическое духовенство и иезуиты снова начали издавать сочинения, в которых возводили на Православную Церковь ложные изветы и обвинения. Кроме этих преследований от католиков, русский народ юго-западного края переживал в то время эпоху «руины», или разорения, когда «красная и всякими благами изобилующая» Украина превратилась в «пустыню, Богом оставленную». Ее области то и дело подвергались опустошениям со стороны татар и поляков; в народе не было единения и согласия, представители местной власти, так назыв. гетманы, часто менялись или вели между собою борьбу; высшее духовенство через меру увлекалось политикой и потеряло связь с народом; в его среде снова появились личности, задумавшие повторить попытку Кирилла Терлецкого и Ипатия Поцея и склонить весь православный народ юго-западного края к унии. То были Иосиф Шумлянский, епископ Львовский, и Иннокентий Винницкий, епископ Перемышльский, которые начали свою преступную, предательскую деятельность как раз в то время, когда Святитель Димитрий прибыл в Литву.

Святитель ехал в Литву ненадолго, но здесь его не захотели скоро отпустить, и он прожил в пределах Польского государства почти два года, состоя народным проповедником при Слуцком церковном братстве. За это время Святитель Димитрий мог прекрасно изучить польский язык, известный ему и ранее, и ознакомиться с польской литературой. Хорошо узнал он, конечно, и те невзгоды, которые терпел тогда русский народ. Это знакомство должно было произвести сильное впечатление на Святителя Димитрия. Живя до 1677 года в восточных областях Украины, уже перешедших под власть царя Московского, он только по слухам мог знать о бедствиях своих единоверцев за Днепром. Теперь эти бедствия и притеснения были у него перед глазами. Можно ли сомневаться, что в сердце молодого, горячо преданного своей вере инока под влиянием этих впечатлений загорелось желание послужить всеми гонимому родному народу и родной Церкви? Общение с такими поборниками Православия, как Феодосий Василевич, епископ Белорусский, и настоятель Виленского Свято-Духова монастыря Климентий Тризна, могло только усилить это желание. Поэтому, может быть, Святитель Димитрий так охотно и согласился остаться в Слуцке, чтобы исполнять там обязанности народного проповедника.

Но одна устная проповедь не могла удовлетворить Святителя Димитрия. Он уже искусился в литературном труде и невольно чувствовал к нему влечение. Недаром впоследствии он писал из Ростова Феодору Поликарпову: «Моему сану надлежит слово Божие проповедать не только языком, но и пишущею рукою» (98), а, начиная «Розыск» против раскольников, другу своему, московскому иноку Феологу сообщал: «Понеже словеса из уст болей идут на ветер, нежели в сердце слушающих, яхся писать особую книжицу» (99). Может быть, те же чувства Святитель переживал и теперь. Ему хотелось написать для православного народа «книжицу», слова которой шли бы в самое сердце слушателей; он чувствовал в себе силы и способности к этому, но куда, на

какой предмет направить их — еще не знал. За него об этом подумали его старые наставники и руководители.

В то время, когда Димитрий был в Слуцке, учитель его Варлаам Ясинский, оставив Братский монастырь, переселился в Киево-Печерскую Лавру и принял на себя обязанности проповедника и заведующего типографским делом. Вскоре он стал деятельным помощником и как бы правою рукою престарелого архимандрита Лавры Иннокентия Гизеля и получил высокое звание «наместника». Варлаам уже в это время заботился об издании полных Четиих-Миней. В 1680 году, явившись в Москву послом от Лавры (100), он ходатайствовал перед патриархом Иоакимом о выдаче ему великих Макарьевских Четиих-Миней для составления по руководству их новых Четиих-Миней, об издании которых давно думали в Киеве. Варлааму Ясинскому, как мы говорили, выданы были Минеи Милютинские. Он привез их в Киев и, может быть, в это уже время, в поисках человека, которому было бы можно поручить составление житий, остановил свое внимание на Святителе Димитрии. Однако сначала невозможность — вследствие неразборчивости скорописного письма — воспользоваться привезенными из Москвы Минеями, а потом переселение в Никольский пустынский монастырь, куда Варлаама назначили игуменом, помешали его намерению, и дело об издании Четиих-Миней было на время отложено.

Между тем Святитель Димитрий, возвратившийся из Польши в феврале 1679 года, сначала занимал должность проповедника в Батуринском Никольском монастыре, затем около полугода состоял игуменом Максаковской обители. Отсюда он снова переехал в Батурин и принял игуменство в Никольском монастыре после ушедшего в Киев Феодосия Гугуревича. Впрочем, эти довольно успешные продвижения по службе не занимали Святителя Димитрия. Он тяготился хлопотливой и ответственной должностью настоятеля монастыря и, вероятно по собственному желанию, 26 октября 1683 года сложил с себя игуменство и возвратился к состоянию простого инока. Вскоре после этого, именно 18 ноября того же года, скончался архимандрит Киево-Печерской Лавры Иннокентий Гизель. На его место избран был игумен Никольского пустынского монастыря Варлаам Ясинский. Последний, как только переехал в Лавру, тотчас же возобновил свои хлопоты об издании Четиих-Миней и предложил Святителю Димитрию взять на себя труд составления их, для чего переселиться из Батурина в Лавру. 23 апреля 1684 года переселение состоялось и, по словам старого списателя жития Святителя Димитрия, «составило эпоху в его жизни»: оно было выражением принятого Димитрием решения взять на себя великое дело составления Четиих-Миней.

К этому решению Святитель Димитрий пришел не без колебаний. Он понимал, какого великого труда и знаний потребует от него составление полных Четиих-Миней, и поэтому, при свойственном ему смирении, сначала ответил на предложение Варлаама Ясинского отказом (101).

Однако, с одной стороны, советы и увещания уважаемого учителя, с другой,— влечение собственного сердца и привычка к послушанию пересилили это первоначальное опасение, и, «возложивши надежду на помощь Господа и на молитвы пречистые Живота Матере и на всех святых» (102), Святитель дал свое согласие. Только после этого переехал он в Киевскую Лавру. Здесь, через несколько дней после переселения, именно 6 мая 1684 года, состоялся под председательством Варлаама Ясинского собор старцев и лаврской братии, на котором составление житий «вручено» было Димитрию как особое «послушание», и вместе с тем он назначен был «казнодеем» Печерским (103).

Святитель Димитрий принялся за порученное ему дело «с великим тщанием» (104). В душе своей он решил посвятить ему все свои силы и, конечно, поэтому переселился в Лавру. Здесь было самое удобное

место для работы. Кроме монастырской тишины и покоя, здесь находилась обильная книгами библиотека; здесь жил такой опытный и преданный делу руководитель, как Варлаам Ясинский; здесь, наконец, можно было не опасаться внешних бедствий и нападений врагов, так как Киев и Лавра охранялись московскими воеводами. Затворившись в отведенной ему келье, Святитель Димитрий в первое время отрывался от занятий только для посещения богослужения. В великой Печерской церкви прежде указывали тот уголок, где стоял смиренный «списатель житий святых», отдаваясь тихой и усердной молитве. В Лавре Димитрию отведена была особая келья, в которой мало-помалу совершался его труд, где самоотверженный подвижник, «предпочитая дело Божие своему упокоению», нередко проживал за работой всю ночь, до благовеста к утрени, или от утомления ложился в постель «не раздеваясь» (105).

Первые месяцы, впрочем, ушли на занятия подготовительные. Прежде чем приступить к составлению житий, нужно было выработать месяцеслов, выбрать святых, жития которых помещать в Четиих-Минеях, и найти нужные для работы источники. Подобные изыскания требовали значительного времени, поэтому не удивительно, если Святитель Димитрий, получив в мае от печерских старцев послушание писать жития, только в июне принялся настоящим образом за это дело. Так, по нашему мнению, следует понимать разноречивые на первый взгляд показания двух диариев: одного, помещенного при исследовании И. А. Шляпкина и отмечающего: «6 мая вручено мне послушание писати жития святых» (106), и другого, находящегося при сочинениях Святителя, где под июнем-месяцем отмечено: «Того же месяца начал с Божиею помощью из послушания писати жития святых» (107). Если Святитель Димитрий только в июне начал писать жития, то, следовательно, до этого времени он занят был работой подготовительной.

Заметка в Диарии о начале работы над Четиими-Минеями оканчивается молитвенным воззванием: «Дай, Боже, совершити». Это призывание имени Божия и молитва к Нему о помощи будут, как увидим, не один раз повторяться Святителем Димитрием даже в Диарии и в письмах, когда он говорит в них о своих занятиях над Четиими-Минеями, а после окончания великого труда выльются в радостный гимн хвалы и благодарения. Очевидно, сознание своей немощи и твердая надежда на помощь Божию не оставляли Святителя Димитрия во все время работы. Он смотрел на нее с благоговением, не как на тяжелую обязанность, а как на спасительный подвиг, который он будет в силах совершить только по непзреченной милости Божией (108). Вскоре предмет работы захватил всё его внимание. Начатое из послушания, после долгих отказов, описание житий святых так увлекло Святителя Димитрия, что он, и отрываясь от работы, продолжал жить навеянными ею впечатлениями (...).

Всё это происходило, когда Святитель Димитрий жил в монастыре Печерском. Это была, кажется, самая лучшая, самая плодотворная пора его работы, когда, ничем не волнуемый и не отвлекаемый, он всей душой отдавался своему делу и встречал со стороны окружающих одно только сочувствие и одобрение. Как видно из письма Святителя Димитрия к патриарху Иоакиму (109), он всё, что успевал написать, посил на просмотр Варлааму Ясинскому и с ним советовался во всех затруднениях. А затруднения были, и касались они, главным образом, тех источников, которыми приходилось пользоваться. В первой главе нашего исследования мы говорили, как скудна была в XVII веке Православная юго-западная Церковь собственными агиографическими сборниками и изданиями. Чтобы восполнить эту скудость, поневоле приходилось обращаться к источникам иностранным — латинским и польским, но пользование ими представлялось небезопасным, так как они не чужды были идей католических. Необходимо было ввиду этого достать такой

сборник житий святых, по которому бы можно было проверять и исправлять полученные у иностранных агиографов сведения.

Таким сборником в Киеве считали Великие Четии-Минеи Московского митрополита Макария, и поэтому получение их становится для киевских ученых самою первою и необходимейшею потребностью. Варлаам Ясинский, как нам известно, еще при Иннокентии Гизеле хлопотал в Москве о высылке в Киев Великих Четих-Миней, но эти хлопоты его не имели успеха. Теперь можно бы было повторить попытку и снова похлопотать о том же, но Ясинский на это не решался. Ему мешали те недоброжелательные отношения, которые у него тогда были с патриархом Иоакимом и виновником которых был сам Варлаам. Он, во-первых, несмотря на желание патриарха лично рукоположить его в архимандриты, уклонился от поездки в Москву и принял посвящение в Чернигове от Лазаря Барановича; во-вторых, на Киевском соборе 29 июня 1685 года, выбиравшем митрополита для Киева, Варлаам Ясинский энергичнее всех протестовал против выставленного Москвой кандидата — Гедеона, князя Святополка-Четвертинского, и вооружался против подчинения Киевской митрополии Москве. Это, конечно, было известно патриарху Иоакиму, и он был недоволен Варлаамом Ясинским.

Между тем делу помогло как раз то самое обстоятельство, против которого ратовал Ясинский, именно — избрание на Киевскую митрополию князя Святополка-Четвертинского. Приняв посвящение в Москве от патриарха Иоакима и дав перед этим клятвенное обещание во всем повиноваться патриарху, митрополит Гедеон разрешил давно уже тянувшееся, трудное дело подчинения Киевской митрополии Московскому патриарху. За это Москва благоволила к Гедеону и на первых порах оказывала ему почет и внимание. Варлаам Ясинский знал об этом и решил воспользоваться удобным случаем, испросить через нового митрополита у патриарха Иоакима Макарьевские Четии-Минеи. Встретив вместе с Святителем Димитрием возвращающегося из Москвы митрополита Гедеона в Нежине и проводив его до Батурина, Варлаам Ясинский и Святитель Димитрий сообщили здесь новому митрополиту свою нужду и просили его похлопотать перед патриархом о высылке в Киев Четих-Миней митрополита Макария. Изложили свою просьбу они и гетману Ивану Самойло́вичу, убеждая и его повлиять на патриарха через Московское правительство, у которого Самойлович пользовался в это время большим расположением. Просьба Варлаама Ясинского и Святителя Димитрия принята была благосклонно. И митрополит, и гетман обещали написать в Москву, но вместе с этим предложили Димитрию снова занять игуменство в Никольском Батуринском монастыре. Инициатором такого предложения, вероятно, был гетман Самойлович, давно расположенный к Святителю Димитрию и жалевший об его уходе из Батурина. Предложение властей было весьма лестным, но Святителя Димитрия оно едва ли обрадовало. Возвращение в Батурин и игуменство не только отрывали его от Лавры, где так спокойно и хорошо он работал, но могли помешать и самой работе. Поэтому Святитель Димитрий сначала отказывался и дал свое согласие, по всей вероятности, только тогда, когда митрополит и гетман обещали оказать свое содействие его занятиям. «Я убежден был,— пишет Святитель в своем Дневнике под 15 января 1686 года,— ясновельможным господином Иоанном Самойловичем, гетманом, и снятельнейшим князем Гедеоном-Святополком, митрополитом Киевским, снова принять на себя игуменство монастыря Батуринского» (110). Из этой истории мы видим, как высоко ценил Святитель Димитрий дело составления Четих-Миней; оно в его глазах было выше всех личных выгод и продвижений по службе.

Исполнил ли митрополит Гедеон просьбу Варлаама Ясинского и Святителя Димитрия — мы не знаем. По-видимому, сам он лично не писал патриарху, а предоставил всё дело гетману Самойловичу. По крайней

мере, в письме своем к Варлааму Ясинскому, писанном в 1689 году, патриарх говорит, что о высылке в Киев Великих Четиих-Миней просил его только «гетман Иоанн Самойлович и преподобие ваше» (111), т. е. Варлаам Ясинский. Может быть, последний и писал от имени митрополита. Гетман Самойлович, напротив, проявил горячее участие к этому делу: он не только сам написал патриарху Иоакиму, но обратился с письмом и к князю В. В. Голицыну, прося его повлиять на патриарха и побудить его выслать в Киев Макарьевские Четии-Минеи. В этом послании к Голицыну, которое одно только и сохранилось из этой переписки, гетман извещает князя, что некоторые «певныи тут в Малороссии духовныи особы, о своем и о людцком спасении добре прилежащии, зачали себе дело списовати книгу животы святых, од века Богу благоугодивших, и якому своему зачалу потребуют книги Миней Четеих для лучшого и всем исследовании, яких нет, точию обретаются у святейшаго и всеблаженнейшаго кир Иоакима, патриарха Московскаго и всея России и северных стран, при церкви престольной Успения Пресвятыя Богородицы. Теды я по прошению тых духовных особ согласуючися преосвященным митрополитом пишу до святейшаго и всеблаженнейшаго патриарха, просячи отческаго изволения, абы тых книг духовных нашим особам на вычитане выжичено, если не всех на целый год, то принамнее (по крайней мере) на четыре месяце: септеврии, октоврии, ноеврии и декемврии, а я обещаю тыи книги, на свои взявши руки, досмотритися, абы по вычитаню в целости были опять к его патриаршему достоинству отосланы; яко про то есть тое дело Богу на хвалу и христианом православным ку спасению, так прошу и вашой княжои вельможности, изволь своим высоким предстательством з докладом их царским пресветлым величествам помочти нашому прошению, дабы святейший тых книг на время нам дати не отмолвил; още и повторе вашу княжу вельможность просячи, оддаю мене милостивому вашей княжой вельможности благодетельству. Дан з Батурина, марта 4, року 1686-го» (112).

В. В. Голицын был приятелем гетмана Самойловича и, несомненно, исполнил его просьбу. Благодаря вмешательству такого влиятельного лица, а, может быть, и из расположения к гетману, который так много хлопотал о подчинении Киевской митрополии Москве, патриарх Иоаким исполнил просьбу киевлян и выслал на имя Варлаама Ясинского Четии-Минеи митрополита Макария в Киев. Дал ли патриарх вместе с этим какое-либо предписание относительно пользования книгами — неизвестно. Впоследствии, получив первую книгу Четиих-Миней, он укорял Варлаама, почему он прежде печатания не прислал ее вместе с Макарьевскими Минеями в Москву для сличения и просмотра. «А списав, — говорил патриарх, — было бы вам прислати к нам и наши книги и ваше с них преписание, и нам было бы то ваше преписание в царствующем граде Москве соборне свидетельствовав, исправити, аще что где достойная исправления обрящется и тогда по рассмотрению и суждению соборному, дати нам и благословение, иже и типографским тиснением издати» (113). Может быть, эти требования были поставлены патриархом Иоакимом еще при высылке книг.

Какой же список Великих Четиих-Миней митрополита Макария был выслан в Киев патриархом и за какие месяцы? Украинские ученые, как мы видели, добивались Четиих-Миней, хранившихся у патриарха «в великой Успенской церкви». Там находился так называемый «Успенский» их список, оконченный митрополитом Макарием в 1552 году и представляющий редакцию более полную в сравнении с первым списком, написанным для Новгородского Софийского собора. Этим именно списком и пользовался Святитель Димитрий. Подтверждается это, во-первых, свидетельством самого Святителя Димитрия в письме другу своему, иноку Феологу, написанном из Ростова: он говорит, что у него имеются Макарьевские Четии-Минеи за месяцы июнь, июль и август, «яже из со-

борной Московской патриаршей церкви взяты суть с росписко́ю. А взяли их печерские старцы, когда третью нашу книгу в Москву привезли» (114). В другом письме к тому же Феологу Святитель пишет, что ему вновь понадобились Макарьевские Минеи за месяц июнь и он послал племянника своего — иеромонаха Михаила к Преосвященному Рязанскому «просити, чтобы повелел из великаго Успенскаго собора дать мне на мал час книгу Великую Минею-Четью». Просит Святитель и Феолога похлопотать о том же: «Честность же твоя, будели вам время, изволь сам пойти в собор, в книгохранительницу, в ней же великия Минеи-Четьи почивают, и пособити молю» (115). Во-вторых, те ссылки на Четии-Минеи, которые иногда встречаются в черновых рукописях Святителя и указывают листы Миней, вполне согласуются с тем счетом листов, который произведен был в Успенском списке монахом Евфимием и означен славянскими буквами (116). В-третьих, наконец, просматривая Успенский список Макарьевских Четиих-Миней, мы нашли в нем кое-где отметки, которые, по нашему мнению, сделаны рукою Святителя Димитрия (117). Правда, эти отметки находятся лишь в последних месяцах Миней, но можно с уверенностью предполагать, что и первые их месяцы получены были Святителем в том же списке и из того же хранилища, т. е. Успенского собора.

Труднее решить вторую половину вопроса: за какие месяцы высланы были Святителю Димитрию Макарьевские Четии-Минеи в этот раз? Биографы Святителя отвечают на это неодинаково. И. А. Шляпкин говорит, что гетман Самойлович просил о высылке не Макарьевских, а Милютинских Миней (118), и, прибавляя, что книги были высланы, не указывает, сколько и за какие месяцы. Священник М. С. Попов пишет, что высланы были «четыре книги» (119). Дело затемняется еще больше тем, что сам Святитель Димитрий в письме к патриарху Иоакиму от 15 марта 1688 года сообщает, что им отсылаются патриарху три книги за месяцы декабрь, январь и февраль, «их же Святительство ваше на моление бывшаго гетмана преподал был еси» (120). Исходя из этого сообщения, приходится предполагать, что патриарх Иоаким выслал Четии-Минеи не с сентября, а с декабря, т. е. не с начала года. Но такому предположению решительно противоречит приведенное нами письмо гетмана Самойловича к В. В. Голицыну. В нем гетман ходатайствует о высылке киевским ученым Макарьевских Четиих-Миней «на вычитане выжичено, если не всех на целый год, то принамнее на четыре месяце: септеврии, октоврии, ноеврии и декемврии». Анализ Димитриевских Четиих-Миней за первые три месяца также показывает, что Макарьевские Минеи были в руках Святителя при составлении им первой книги Четиих-Миней, потому что многие жития святых здесь по этим Минеям исправлены и дополнены, а некоторые и целиком взяты из них. Наконец, в письме патриарха Иоакима к Варлааму Ясинскому, написанном в 1689 году, сказано, что по просьбе гетмана Самойловича патриарх дал киевлянам книги и они должны бы были, переписав их, прислать в Москву: «и наши книги и ваше с них преписание» (121). Так как это письмо вызвано было выходом в свет первой четверти Миней за месяцы сентябрь, октябрь и ноябрь, то, следовательно, за эти же месяцы высланы были из Москвы и Макарьевские Четии-Минеи. Мы поэтому думаем, что патриарх на просьбу гетмана и митрополита Гедеона прислал в Киев не три, а шесть месячных книг Четиих-Миней, с сентября по февраль. Это подтверждается и письмом, написанным Варлаамом Ясинским патриарху Иоакиму в 1689 году, когда Лавра посылала в Москву первую напечатанную книгу житий святых. Варлаам Ясинский здесь говорит, что патриарх «по челобитью о том умоленнаго от нас и бывшаго гетмана, изволи прислати и иныя большия книги, уставом писанныя, от святыя великия своея церкве Минеи-Четьи на месяцей шесть» и что по этим книгам исправлены вновь составленные жития святых «во первых на три

месяцы первые — септемврий, октоврий и ноемврий» (122). Что же касается того, почему Святитель Димитрий в письме к патриарху Иоакиму пишет только о трех месяцах — декабре, январе и феврале, то, по всей вероятности, в это время (март 1688 г.) первые три месяца житий святых были им уже исправлены, и, не нуждаясь более в Макарьевских Четиих-Минеях за эти месяцы, Святитель отослал их в Лавру, откуда они и посланы были патриарху.

Письмо гетмана Ивана Самойловича князю Голицыну написано 4 марта 1686 года, следовательно, Макарьевские Минеи высланы были патриархом в Киев не ранее апреля того же года. Только с этого времени Святитель Димитрий и получил возможность поставить свою работу так, как хотелось ему и его руководителю Варлааму Ясинскому. В чем же могло сказаться влияние Четиих-Миней митрополита Макария на первой части труда Святителя Димитрия? Как мы указывали, составление житий святых Святитель начал в июне 1684 года. С этого времени до получения Макарьевских Четиих-Миней прошло почти два полных года. За это время Святитель Димитрий при его усердии, без сомнения, успел далеко двинуть вперед свою работу.

Из Диария мы видим, что в Филиппов пост 1685 года Святитель писал уже ноябрь. К апрелю следующего, 1686 года он мог закончить этот месяц, а следовательно, и первую свою книгу. Поэтому с полной уверенностью можно думать, что первая часть труда Святителя Димитрия написана была до получения Макарьевских Миней, и они поэтому могли оказать на нее лишь косвенное влияние. Святитель, с одной стороны, мог дополнить из нового источника свои Четии-Минеи тем материалом, которого в других источниках ему не удалось найти, с другой — сделать по Макарьевским Минеям в написанных уже житиях исправления и поправки. Эта работа должна была отнять у Святителя Димитрия немало времени: приходилось не только знакомиться с тем обширным материалом, какой давали Макарьевские Минеи за три первые месяца, но и сравнивать его с своей работой.

Знакомство с Макарьевскими Минеями заставило Святителя Димитрия вновь внимательно пересмотреть и принятый им месяцеслов святых. Так как месяцеслов Макарьевских Четиих-Миней во многом разнился от проложного месяцеслова, которым Святитель руководствовался, то, чтобы не перепутать памяти и жития святых, Святитель Димитрий составил «Ономастикон», т. е. именной список святых, выбранных из Пролога и расположенных в алфавитном порядке. Этот список, где отмечены виды подвижничества святых и дни их памяти по месяцам, давал возможность лучше ориентироваться в огромной массе памятей и не смешивать одноименных святых. Святитель сам отметил пользу «Ономастикона», написав на передней его странице: «bene hoc» (123). Временем составления «Ономастикона» был сентябрь 1687 года.

Кроме затруднений с месяцесловом, успешному ходу работ мешали и некоторые внешние обстоятельства: приходилось уделять время монастырским делам, исполнять поручения властей и неоднократно отлучаться из Батурина. При таких условиях полное окончание первой книги житий святых едва ли последовало ранее конца 1687 года или начала 1688 года. Таким образом, эта книга потребовала от Святителя около трех с половиною лет усердного труда. Внешние обстоятельства и условия жизни, особенно в первое время, когда Святитель Димитрий находился в Лавре, вполне благоприятствовали работе, но зато ощущался недостаток в источниках, который устранен был только после получения Макарьевских Четиих-Миней. Но и эти книги едва ли дали Святителю Димитрию полное удовлетворение. И он, и Варлаам Ясинский старались поставить дело составления житий святых самым серьезным образом. Для этого они разыскивали и собирали все лучшие пособия

по агиологии, которые можно было тогда найти не только в Москве и на юго-западе, но и за границами России, в землях Европы. Поэтому, может быть, в это же время ими начаты хлопоты о высылке в Лавру знаменитого издания Болландистов «Acta Sanctorum», которое уже тогда пользовалось известностью и авторитетом в ученом мире Западной Европы.

Составленная Святителем Димитрием первая книга житий святых еще в рукописи была прочитана не только Варлаамом Ясинским, но и митрополитом Гедеоном и Лазарем Барановичем и «многими» другими «благоразумными властями» (124). Эти лица одобрили труд Святителя, нашли его благопотребным для Церкви, и поэтому всем хотелось скорее увидеть его в печати. Особенно желал этого Варлаам Ясинский, и ранее «частыми письмами» побуждавший Святителя Димитрия скорее оканчивать свою работу (125).

Печатать Четии-Минеи должна была Лавра, и в прежнее время это не представляло никаких затруднений. Находясь под властью Константинопольского патриарха, Лавра могла печатать в своей типографии всё, что считала необходимым и полезным. Теперь, с подчинением Киевской митрополии Московскому патриарху, обстоятельства изменились. Патриарх Иоаким лишил Печерскую Лавру ставропигии, подчинил ее во всем Киевскому митрополиту, но и последнему в настольной грамоте не дал права свободно заводить типографии и печатать книги (126). После падения друга и покровителя митрополита Гедеона — гетмана Самойловича (в июне 1687 года) Варлаам Ясинский попытался восстановить утерянные Лаврой привилегии: 18 января 1688 года он послал об этом челобитную в Москву. Там, хотя и решили удовлетворить это ходатайство, но с ответом не торопились (127).

Причиною этой медлительности, вероятно, были те сомнения в православии украинского духовенства, которые в это время возникли в Москве. Поводом к ним послужил спор между греческими учеными, братьями Лихудами, с одной стороны, и русским иноком Сильвестром Медведевым, с другой, о времени пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы в таинстве Евхаристии. Братья Лихуды, на стороне которых стоял и патриарх Иоаким, держались по этому вопросу мнения, принятого теперь Православною Церковью. Сильвестр Медведев, напротив, защищал мысль о пресуществлении Святых Даров словами Спасителя: «Примите, ядите...» и «Пийте от нея вси...» Эту мысль Медведев воспринял от своего наставника Симеона Полоцкого, который впервые высказал ее еще в 1666 году в своем сочинении «Жезл правления» (128). Мнение Полоцкого уже тогда встретило возражения со стороны представителей так называемого в Москве «греческого учения», иноков Чудовского монастыря Епифания Славинецкого и ученика его Евфимия, которые говорили, что это мнение Полоцкий заимствовал у католиков. В 1673 году в Крестовой палате у патриарха Питирима происходило даже прение между Симеоном Полоцким и Епифанием Славинецким по вопросу о пресуществлении, причем Епифаний, указывая, откуда произошло мнение Симеона Полоцкого, дал уже приведенный нами неодобрительный отзыв о киевских ученых (129). В то время, однако, спор этот не принял больших размеров и скоро затих, но скрытое недоброжелательство между двумя московскими школами — Чудовской «греческой» и Заиконоспасской «латинской» продолжало существовать и в начале 80-х годов XVII столетия, после приезда в Москву братьев Лихудов, разгорелось в ожесточенную борьбу. Вопрос о пресуществлении поднят был снова, и Сильвестр Медведев, защищавший латинское мнение, объявлен был еретиком. Но так как в своих сочинениях, написанных во время этой борьбы, Сильвестр Медведев старался подтвердить свое мнение ссылками на разные книги, изданные киевскими учеными, особенно на сочинение Феодосия Сафоновича «Выклад

о Церкви», то подозрение в неправославии пало на всех вообще киевских ученых, и в Москве перестали доверять им. Эти подозрения были не безосновательны: в юго-западную Русь, долго находившуюся под властью Польши и тесно с нею соприкасавшуюся, действительно, проникло немало латинских обрядов и обычаев, немало и католических взглядов усвоено было юго-западными учеными (130). В частности, и по вопросу о пресуществлении Святых Даров в Киеве господствовало латинское мнение, и поэтому, когда украинские ученые в начале 1688 года познакомились с происходящим в Москве спором, то все до одного встали на сторону Сильвестра Медведева. Интересовался этим спором и Святитель Димитрий: в его черновых бумагах есть выписки из «Манны» Сильвестра Медведева и «Врачевания противополагаемого» братьев Лихудов (131). А один из близких знакомых Святителя Димитрия, игумен Кирилловского монастыря Иннокентий Монастырский, написал даже книгу в защиту Медведева и в обличение Лихудов.

Это настроение киевских ученых не могло остаться неизвестным Московскому патриарху Иоакиму, со всею силою своей власти вооружившемуся против Сильвестра Медведева. Давно подозрительно смотревший на киевлян, Иоаким решил проверить их религиозные убеждения, но вместе не стал скрывать и своего нерасположения к ним. К сожалению, эта патриаршая немилость прежде всего коснулась Святителя Димитрия и принятого им на себя труда.

Не объясняя причин, патриарх в начале марта 1688 года потребовал от Варлаама Ясинского возвращения в Москву высланных в Киев Четиих-Миней митрополита Макария. То же требование повторено было затем и митрополиту Гедеону. В Киеве не возражали и поспешили исполнить приказание патриарха. Но так как часть присланных Четиих-Миней, именно — месяцы декабрь, январь и февраль, находилась у Святителя Димитрия в Батуринском монастыре, то приказание патриарха немедленно сообщено было и ему. Димитрий в это время едва ли еще и начинал проверять свои жития по этим книгам, они были ему поэтому крайне нужны, но воле патриарха противиться было нельзя, и Святитель Димитрий отправил книги в Москву. Вместе с книгами он послал патриарху письмо (...).

Из содержания письма видно, что Святитель Димитрий воспользовался этим первым своим сношением с патриархом для того, чтобы получить от него благословение на напечатание первой части Четиих-Миней. Без сомнения, эта просьба направлена была в Москву с согласия киевских властей, особенно Варлаама Ясинского, который ждал в это время ответа на свое ходатайство о возвращении Лавре привилегий. Но патриарх Иоаким, питая к киевлянам недоверие, не торопился удовлетворить просьбу Варлаама. Не в добрый час пришло к нему и письмо Святителя Димитрия. В это как раз время патриарх решил проверить религиозные убеждения киевских ученых и 29 марта послал на Украину две грамоты: одну — митрополиту Гедеону, другую — Лазарю Барановичу, спрашивая их, как мыслят они о Флорентийском соборе. В Киеве этим вопросом патриарха были крайне удивлены. Митрополит Гедеон собрал у себя совет из духовных лиц, и на нем «все единодушно согласились отвечать отрицательно, что того сборища Восточная Церковь Православная совершенно не приняла и за собор не почитает» (132).

Между тем, пока шли эти сношения с Москвой, Варлаам Ясинский решил помимо патриарха осуществить древние привилегии Лавры и, напечатав в Лаврской типографии небольшую книжку «Венец Христов», послал ее в Москву для подношения царевне Софье и В. В. Голицыну. Вместе с книгой отправлено было письмо, в котором Варлаам просил не винить его за самовольное напечатание книги и ссылался на государеву грамоту, дававшую Лавре право на открытие типогра-

фии. Книга «Венец Христов» послана была в Москву в мае. Когда до июля-месяца не последовало никакого выговора и замечания, Варлаам Ясинский решил приступить к печатанию и первой части Четиих-Миней. Для этого он вызвал Святителя Димитрия из Батурина в Киев. «1688 года июля второго,— заносит Святитель в свой второй Диарий,— почалися друковати жития святых, первая часть, три месяца септеврии, октоврии, ноеврии» (133). Печатание шло очень медленно. До января 1689 года набран и отпечатан был только один месяц сентябрь. Это замедление вызвано было, может быть, теми предварительными статьями, которые приложены к первой книге и которые нужно было составить, а всего вероятнее, причиной его были обострившиеся отношения киевлян к патриарху. Получив из Киева ответ на свой запрос о Флорентийском соборе и не найдя в грамоте киевлян никакого упоминания о времени пресуществления Святых Даров, патриарх Иоаким увидел в этом подтверждение своих подозрений и в сентябре отправил в Киев новую грамоту, где уже прямо настаивал, чтобы украинские ученые изложили ему свое мнение о времени пресуществления Святых Даров. Зная, какого мнения держится по этому вопросу сам патриарх, киевляне не торопились посылать ему ответ, так как их мнение всецело согласовалось с взглядами Сильвестра Медведева. Эта медлительность киевлян волновала и сердила патриарха Иоакима; он искал повода дать им урок, и опять, по какой-то несчастной случайности, таким поводом послужила первая книга Четиих-Миней Святителя Димитрия.

Книга эта, хотя и медленно, продолжала печататься в Лавре. Святитель Димитрий, проведший осень и начало зимы в Батурине, в январе 1689 года снова приехал в Киев и «начал», как сам отмечает в Диарии, «с помощью Божиею печатать жития святых за месяц октябрь» (134). В этот раз дело подвигалось вперед гораздо быстрее, и «12-го индикта», как значится на выходном листе, первая четверть Четиих-Миней за месяцы сентябрь, октябрь и ноябрь была окончена печатанием и вышла в свет. По-видимому, для Святителя Димитрия теперь должны были кончиться все тревоги и хлопоты, которые связаны были с этой книгой, но на самом деле они только еще начинались.

Вновь отпечатанную книгу решено было отправить в Москву правителям и патриарху. Зная, какие чувства питает патриарх к киевлянам, и желая предупредить его гнев за самовольное напечатание книги, Варлаам Ясинский отправил ее в Москву с нарочитым посольством, причем написал Иоакиму пространное извинительное письмо. Изложив, как и когда возникла в Киеве мысль об издании житий святых и как, наконец, она осуществилась благодаря трудолюбию и разуму Святителя Димитрия, Варлаам Ясинский в этом письме говорил, что он и братия Киево-Печерской Лавры три первые месяца житий святых, после тщательного рассмотрения и исправления по Минеям Макарьевским, напечатали, основываясь на благословении патриарха, некогда данном архимандриту Лавры Иннокентию, и теперь «вашему святейшему архипастырству при нижайшем нашем поклонении дерзаем обявляти и приносити, всесмиренно просяще о милостивое приятие и о благословение архипастырское на обявление ея и принос самому пресветлейшему монаршему маестату, а потом и всем Церкве Святыя Православныя сыном на душеполезное употребление, прочее же и на уготовление нам к типографскому изданию и прочих житий святых на прочия вся месяцы, ради коего крайняго исправления и совершения и прочиих великия книги Миней Четьи зело нам суть благопотребны» (135).

Но ни это полное смирения послание, ни нарочитое посольство, поднесшее патриарху первую книгу Четиих-Миней, не умилостивили Иоакима. Он не оценил того громадного труда, который положен был Святителем Димитрием на составление книги, и, воспользовавшись удобным случаем, решил сосчитаться теперь с непокорными ему киев

скими учеными и сделать им строгий выговор за своеволие. На письмо Варлаама он ответил обширным и суровым посланием, в котором, упомянув, что подчиненные всегда должны соблюдать строгое повиновение начальствующим, и напомнив те условия, на которых высланы были из Москвы в Киев Макарьевские Четии-Минеи, между прочим, обращаясь к Варлааму Ясинскому, говорил: «И мы вам, яко искренним сыновом, в том уверихом, книги вам давше, ожидахом от вас премногое время преписания онаго вашего на прочитание и суждение. Ваше же преподобие сотвористе не по своему обещанию, пренебрегше архипастырское наше повеление, списавше книги, сами типом издасте без досмотрения и благословения нашего архипастырского; и сие ваша велия неправда» (136).

Из послания патриарха видно, что главная вина киевлян заключалась не в Четиих-Минеях Святителя Димитрия и не в тех погрешностях, которые были усмотрены там патриархом. Не было большого преступления даже и в том, что Лавра решилась самостоятельно напечатать Четии-Минеи. Патриарх, как видно из его грамоты на Лаврскую ставропигию, еще 18 апреля 1688 года предоставил Лавре право издавать по своему разуму книги в типографии (137). Вся вина киевлян состояла в том, что они не дождались этого разрешения и поступили самовольно. Это-то своеволие, пренебрежение к патриаршей власти всего более и оскорбило Иоакима. Его суровое послание поразило, главным образом, Святителя Димитрия. Смиренный списатель житий святых не мог не сознавать, что поводом для грозных прещений патриарха послужил все-таки он, его Четии-Минеи и те погрешности, которые там найдены были патриархом. Правда, из тех двух ошибок, на которые указывал Иоаким, вторая была, как говорится, «придиркой к слову». Называя Иеронима «православным», Святитель Димитрий вовсе не думал выделять его из ряда других святых отцов, как наиболее правильно мыслящего. Он хотел только показать, что хотя Иероним и латинский писатель, но он чужд ошибок католичества, и поэтому православные не должны смущаться, если в Четиих-Минеях встретятся жития, написанные этим учителем Церкви.

Москва, как известно, считала латинян самыми страшными еретиками и всего более опасалась их. В то время, когда писалась первая книга Четиих-Миней, это опасение латинства было особенно сильно. Патриарх Иоаким и партия ученых греков, как мы уже говорили, преследовали латинскую партию и подозревали в латинстве всех киевлян. Варлаам Ясинский и те люди, которые просматривали Четии-Минеи до их напечатания, хорошо знали эти опасения и подозрения Москвы. Поэтому они, как увидим после, тщательно избегали всего, что могло напомнить о католичестве и, вообще, о западной науке. Если же ими оставлен был в списке источников Иероним, то только потому, что он и в книгах московской печати именовался святым. Прибавляя к Иерониму эпитет «православный», Святитель Димитрий, следовательно, как раз и хотел успокоить эту подозрительность Москвы, не дать ей повода обличить его книгу в латинстве. Но Москва, как оказалось, была подозрительнее, чем думали в Киеве.

Важнее была первая погрешность — учение о непорочном зачатии Пресвятой Богородицы. Но это был один из тех немалочисленных грехов латинства, которые незаметно проникли в юго-западную Русь во время господства над нею Польши и усвоены были киевскими учеными. Здесь патриарх, действительно, поступал, как строгий охранитель чистоты Православия, и его указание для юго-западных ученых было весьма полезно. Полезно оно было и для Святителя Димитрия, который, как киевлянин, тоже не чужд был некоторых латинских мнений, но он скоро совсем освободился от них.

Профессор И. А. Шляпкин, впрочем, говорит, что, получив послание патриарха Иоакима, Святитель Димитрий «намеревался отвечать на него и собирал материалы для поддержки своих мнений» (138). Но это предположение почтенного ученого едва ли справедливо. Святитель Димитрий был чужд всякого ученого самомнения; несмотря на свои великие заслуги в Православной Русской Церкви и духовной литературе, он до конца дней своих сохранял удивительную скромность и не переставал советоваться и посылать свои труды для проверки таким лицам, которые были моложе его и стояли ниже на служебном поприще. Он никогда не отстаивал тех мнений, в которых сам был не совсем уверен. В таких случаях он обыкновенно высказывался предположительно или прямо оставлял вопрос открытым. Если же в его черновых тетрадях и находятся выписки из разных книг — о времени пресуществления Святых Даров, о непорочном зачатии Девы Марии, об Иерониме и Августине (139), то эти выписки — не материал для ответа противнику, не средство для борьбы, а работа пытливого ума, который для себя ищет истины и внимательно изучает всё, что может дать ее. Так поступил Святитель Димитрий и теперь. Он тщательно выписывал в свои черновые тетради всё, что встречалось ему в книгах о пресуществлении Святых Даров, о непорочном зачатии Пресвятой Богородицы, но на своем мнении не настаивал и смиренно, как сейчас увидим, отказался от него, раз оно показалось соблазнительным для православно верующих.

Произошло это при личном свидании Святителя Димитрия с патриархом Иоакимом, которое состоялось в августе и сентябре того же 1689 года. К этому времени с Украины в Москву отправлялся гетман И. Мазепа; он ехал к благоволившим к нему В. В. Голицыну и царевне Софье. Духовные власти Киева воспользовались этим случаем и решили послать в Москву своих уполномоченных, которые должны были явиться к царям и патриарху и лично переговорить с последним о всех недоразумениях. Так как дело касалось вопроса о пресуществлении и об издании Четиих-Миней, то уполномоченными от Киева поехали Иннокентий Монастырский, написавший целое сочинение о пресуществлении Святых Даров, и Святитель Димитрий.

«Въехали мы в царствующий град Москву,— пишет Святитель Димитрий в своем Диарии,— августа 10-го, в день памяти св. мученика Лаврентия, в субботу, а 11-го, в день воскресный, были у ручки благочестивейшего царя Иоанна Алексеевича и благочестивейшей царевны Софии Алексеевны; а благочестивейшего царя Петра Алексеевича не было дома: был негде в походе. В тот же день были мы у ручки у святейшего патриарха Иоакима» (140). Святитель не сообщает, как принял их патриарх. Но в этот раз прием у него носил, кажется, чисто официальный характер, и киевлянам не удалось поговорить о своих делах. Патриарху было не до них. Москва в то время переживала смутное, переходное время. Петр был не в походе, как пишет Святитель Димитрий, а в Троице-Сергиевой Лавре, куда он убежал, окончательно рассорившись с сестрой Софьей Алексеевной. В народе начинались волнения, всем предстояло решить вопрос, на чью сторону встать в ссоре сестры и брата. Через два дня после приезда украинцев к Троице уехал и патриарх. Принятые Софьей меры к примирению не привели ни к чему; Петр чувствовал под собою силу и требовал выдачи приверженцев царевны. Положение украинского посольства было крайне неловким: вызванное соправителями Софьи, оно не знало, как ему поступить. В таком неопределенном положении прошел почти месяц. Наконец, Мазепа увидел, что ему нечего надеяться на прежних благодетелей, и поехал к Троице. Здесь приняли его с честью. Вместе с Мазепой прибыли и другие члены посольства. «Сентября в 10 день,— пишет Святитель Димитрий,— были мы с ясновельможным гетманом у ручки

благочестивейшего царя Петра Алексеевича в монастыре Троицком, обители Сергия Радонежского чудотворца. В том же монастыре был и патриарх, коего посещали мы часто» (141).

Вот во время этих-то неоднократных посещений украинцы и переговорили с патриархом о всех тех делах, которые волновали их и патриарха. Иннокентий Монастырский давал объяснения по вопросу о времени пресуществления Святых Даров, а Святитель Димитрий смиренно вел речь о своих погрешностях в Четиих-Минеях. Замечательны результаты этих переговоров. В то время как Иннокентий, изъявивший готовность «стоять и умереть» за латинское мнение, от которого тогда отказались уже все киевляне (142), заслужил гнев и проклятие патриарха, Святителя Димитрия Иоаким благословил продолжать писание житий святых и дал ему при прощании образ Пресвятой Богородицы в окладе. Чем же достиг Святитель Димитрий такого успеха? Без сомнения, своим смирением и готовностью исправить то, в чем сам он не был убежден твердо. Впоследствии, по желанию патриарха, Димитрий письменно изложил свои объяснения. Здесь он говорит, что Иеронимом пользовался и упомянул о нем в своих Четиих-Минеях потому, что этот учитель Церкви называется святым в Триоди постной, в службе сырной субботы, на утрени, в песни 9-й, в уставах древних Виленском и Львовском и в книге «Жезл», л. 50 об. О непорочном же зачатии Пресвятой Богородицы упоминается в той же книге, л. 5, и в 6-й песни Рождеству Богородицы. «О сем стязании,— пишет далее Святитель Димитрий,— во училища отсылаем богословския на соборное определение... но еще тогда нам не было запрещения так глаголати и печатати: ныне же без всякаго прекословия повинуемся и не будем того воспоминать, избравше удобне нам о том молчати, а не испытовати о том, пленяюще всяк разум» (143). Несомненно, тот же характер носили и личные объяснения Святителя Димитрия. Патриарх вполне удовлетворился ими и с миром отпустил Димитрия, преподав ему свое благословение. Правда, он не дал Святителю Макарьевских Четиих-Миней, но, быть может, это произошло оттого, что патриарх был у Троицы, а не в Москве, где хранились Четии-Минеи. Украинцы не долго пробыли у Троицы; 13 сентября они снова представлялись царю Петру «на отпуске, пред отъездом», а «сентября 22-го, в день воскресный,— пишет в Дневнике Святитель Димитрий,— собираемся мы с Божиим благословением из царствующего града Москвы в путь, в дом свой. Господи, поспеши». «10-го октября,— заносит он далее,— приехал я домой с Божией помощью» (144).

Живя в Москве, Святитель Димитрий познакомился со справщиками печатного двора. Некоторые из них так заинтересовались личностью смиренного списателя житий святых, что не прерывали с ним сношений и после отъезда его на родину, на Украину. Особенного внимания заслуживает между ними инок Чудова монастыря Феолог, который потом стал ближайшим другом Димитрия и поддерживал с ним оживленную переписку до самой смерти. Мы думаем, что новые знакомые по достоинству оценили труд Святителя, и в беседах с ними, более чем в объяснениях с патриархом, нашел он ту нравственную поддержку, в которой так нуждался. Во всяком случае Святитель Димитрий возвратился домой ободренным и успокоенным. Перенесенные им волнения и тревоги показали ему, что никакое, даже богоугодное и для всех полезное дело не может быть совершено без испытаний, и поэтому, возложив всю надежду на Бога, он с новым рвением принялся за продолжение своего великого писательского подвига. В каком же положении находилась теперь — осенью 1689 года — его работа?

В письме к патриарху Иоакиму, написанном еще 15 марта 1688 года, Святитель Димитрий говорил, что «написал жития святых месяцей шесть, начав от сентября первого числа до февраля последнего чис-

ла». Но это сообщение едва ли соответствовало действительности. Сентябрьская четверть Четиих-Миней окончена была вчерне, как мы говорили, в начале 1686 года. Весной того же года Святитель Димитрий получил из Москвы Макарьевские Четии-Минеи и занялся исправлением и дополнением по ним написанной книги. Эта работа, по нашему мнению, продолжалась до конца 1687 года или начала 1688 года, когда первая часть Четиих-Миней была совершенно закончена и началось дело об ее печатании. Следовательно, до 1688 года Святителю Димитрию едва ли удалось и приступить к работе над второй книгой. Но и с этого времени различные обстоятельства не раз мешали и отвлекали его от труда. Целый месяц — июль 1688 года — Святитель жил в Киево-Печерской Лавре, наблюдая,— а может быть, и корректируя — печатание своей книги. Для той же цели приезжал он в Киев в январе 1689 года и прожил здесь, вероятно, немало времени, дожидаясь выхода книги в свет. В марте того же 1689 года пришлось ему снова приезжать в Киев из-за болезни матери, которая скончалась 28 марта и 3 апреля была похоронена Святителем в Кирилловском монастыре. Наконец, с 21 июля по 10 октября того же, 1689 года, т. е. более двух месяцев, Святитель Димитрий потратил на поездку в Москву. Принимая всё это во внимание, мы должны признать, что Святитель работал над второй частью Четиих-Миней только неполный 1688-й год и несколько, не более четырех, месяцев 1689 года. А так как Макарьевские Четии-Минеи взяты были у него патриархом Иоакимом в марте 1688 года, то, следовательно, с ними работа над второю книгою происходила не более двух или трех месяцев. Конечно, за такое короткое время Святитель не мог как следует использовать тот материал, который находился в Макарьевских Минеях. Об этом он сам впоследствии писал патриарху Адриану. Испрашивая у него в письме от 10 ноября 1690 года Макарьевские Великие Четии-Минеи за месяцы декабрь, январь и февраль, он говорит, что хотя эти книги и были у него, но он «не возмог в краткое время оных прочесть и что́ потребно оттуда изъять» (145). Если, таким образом, в марте 1688 года Святитель Димитрий почти еще и не приступал к чтению Макарьевских Четиих-Миней, то как же можно говорить о совершенном окончании им второй своей книги к этому времени? По нашему мнению, он тогда только еще начал писать ее. Что же касается фразы Святителя в письме к патриарху Иоакиму: «написах жития святых месяцей шесть», то она сказана была им, думается, просто из деликатности: Святитель Димитрий не хотел показать патриарху, как бестактно и нехорошо он делает, требуя книги тогда, когда они еще нужны были Святителю,— пусть патриарху думается, что свое требование он прислал не вполне своевременно.

Работа над второю книгою, таким образом, начата была и долгое время шла только с теми источниками, какие можно было найти в Лавре и на юго-западе. Далеко ли она подвинулась до осени 1689 года — неизвестно, но неимение руководящего источника, с одной стороны, а с другой,— пережитые волнения и тревоги, наверное, оказывали сильное неблагоприятное влияние на ее успешность и часто принуждали Святителя откладывать в сторону свой труд. Сознавая, что и теперь, после возвращения из Москвы, работа без Макарьевских Четиих-Миней не может идти успешно, Святитель старается получить их из Москвы. 13 февраля 1690 года к патриарху Иоакиму отправляется из Киева особый посланник, печерский казнодей Елисей Завадовский, с письмами от Лавры и от Святителя Димитрия. Последний излагал патриарху уже известные нам объяснения допущенных им в первой книге Четиих-Миней погрешностей, а Лавра извещала, что волю патриарха она исполнила: заменила в новоизданной книге новыми те листы, которые он приказал уничтожить, и просила благословения «впредь новые месяцы печатать, а те готовые продавать и до церквей даровать» (146).

По всей вероятности, Завадовскому поручено было переговорить с патриархом и о Макарьевских Четиих-Минеях. Но Завадовский, прибывший в Москву за три дня до смерти Иоакима (он умер 17 марта 1690 года), не успел передать ему киевских писем, и они остались нерассмотренными. Переданные в Монастырский приказ, письма лежали там до нового патриарха, а он избран и поставлен был только в августе 1690 года. До этого времени остался без движения и вопрос о Макарьевских Четиих-Минеях.

Условия работы, таким образом, опять складывались неблагоприятно для Святителя Димитрия. Он должен был дожидаться Великих Четиих-Миней и задерживать выход второй своей книги. В оставшихся после Святителя рукописных сборниках и тетрадях находится много статей самого разнообразного содержания. Есть между ними и такие, которые тесно связаны с Четиими-Минеями. Составляя жития святых, Святитель Димитрий поневоле должен был обратить внимание на библейскую и церковную историю и основательно изучить их. Изучение это велось по различным латинским и славянским книгам, которые далеки были от согласия и единства. Пытливый ум Святителя стремился примирить эти противоречия источников, найти между ними истину; в результате этих исканий написано было немало обширных статей и кратких заметок, которые и до сих пор остаются в рукописях. Большая часть этих трудов Святителя Димитрия не имеет хронологических дат, и время их составления можно определить только по догадкам. Но, без сомнения, Святитель занимался побочными работами лишь тогда, когда не был занят своим основным, обязательным трудом — Четиими-Минеями. Описываемый нами период жизни Святителя как раз был таким, когда работе над Четиими-Минеями мешал недостаток источников, когда смиренный труженик дожидался Макарьевских Миней из Москвы и книг Болланда с Запада. Поэтому, может быть, теперь если не написаны, то задуманы были им многие из тех статей, какие находим мы в оставшихся после Святителя сборниках.

Между тем, в церковной жизни Киева произошли важные и знаменательные события. «В апреле (1690 года) в пятую неделю святого Великого поста преставился преосвященный митрополит Киевский Гедеон Святополк», и на его место собором украинского духовенства избран был архимандрит Киево-Печерской Лавры Варлаам Ясинский. В конце июля Варлаам отправился в Москву и здесь 31 августа принял посвящение от вновь избранного и поставленного на Московское патриаршество митрополита Казанского Адриана. Святитель Димитрий отметил эти события в своем Диарии (147), и они, действительно, имели важное значение как для него самого, так и для его дела. Новый патриарх не был, подобно Иоакиму, ярым противником латинской партии; к киевским ученым, которые считались склонными к латинству, он не относился с недоверием. Вследствие этого можно было ожидать, что он примет более живое участие в труде Святителя Димитрия и, насколько возможно, поможет ему довести составление житий святых до конца. Что касается Варлаама Ясинского, то он, как мы знаем, и в сане архимандрита много заботился о написании и издании Четиих-Миней, а теперь, облеченный властью митрополита, мог, конечно, еще более помочь успешному окончанию этого святого дела.

И Варлаам Ясинский, действительно, поступил так. Находясь в Москве на посвящении, он познакомил патриарха Адриана с начатым в Киеве делом издания Четиих-Миней, с великой похвалой отозвался о трудолюбии Святителя Димитрия как списателя житий и просил патриарха с своей стороны оказать ему помощь и содействие. Патриарх отнесся к сообщению Варлаама Ясинского с полным вниманием. Он не только преподал Святителю Димитрию свое благословение на продолжение его труда, но убеждал и Варлаама Ясинского всеми мерами

содействовать скорейшему окончанию Четних-Миней, распорядившись, чтобы не было препятствий к этому и со стороны нового лаврского архимандрита. Это мы видим, во-первых, из грамоты патриарха Адриана, которую он 3 октября написал и послал с Варлаамом Ясинским Святителю Димитрию; во-вторых, из письма Варлаама Ясинского к Адриану, написанного в 1695 году, при посылке патриарху второй книги Четних-Миней. В этом письме Варлаам напоминает, как он «во время бытности» его в Москве «предлагал» патриарху «усердное трудолюбие пречестного отца Димитрия в писании житий святых» и как патриарх, «милостиво похваляя сие, изволил писати Димитрию благословительную свою грамоту, желая, чтобы он и впредь к тому же душеспасительному делу непременное имел усердие» (148).

Грамоту патриарха Святитель Димитрий получил 1 ноября в Батурине, где он встречал нового митрополита. Нечего и говорить о том, как обрадовала патриаршая милость скромного труженика, как приятны ему были внимание и заботливость, с какими отнесся Адриан к горячо любимому им делу. 10 ноября того же, 1690 года Святитель Димитрий пишет ответ на грамоту патриарха, где просит Адриана прислать ему Макарьевские Великие Четии-Минеи за месяцы декабрь, январь и февраль, объясняя, что хотя эти книги и были у него, но он не успел взять из них всё, что было нужно, так как, по приказанию патриарха Иоакима, они были у него скоро отобраны. «Ныне же,— пишет Святитель Димитрий,— аще бы изволил архипастырство ваше, согласия ради пишемых нами житий святых, тыя же святыя книги триех реченных месяцей, на время к моему недостоинству повелети прислать, потщался бых, помощью Божиею, приседя им нощеденственно, почерпсти многу пользу и ту в мир типом издати; а книги тыя паки Вашему Архипастырству с благодарением отосланы были бы. О них же ныне смиренно челом бия архипастырской милости, отеческому же благословению и благоприятным святительским молитвам вручаюся» (149).

Патриарх Адриан исполнил просьбу Святителя Димитрия и вскоре выслал ему Макарьевские Четии-Минеи. Между тем, у Святителя работа над составлением житий продолжалась, и его слова в письме к патриарху, что он готов трудиться «нощеденственно», не были простой фразой. Чтобы оградить себя от всяких помех, он еще 10 февраля того же, 1690 года оставил настоятельские покои в монастыре и «начал жить в скиту пу́стыни, возле церкви свят. Николая Крупицкого». «Господи, помоги!» — заканчивает Святитель заметку об этом в Диарии (150). В скиту он трудился более года, но, очевидно, и это место не давало ему полного покоя. Поэтому в октябре следующего, 1691 года Святитель Димитрий приказывает соорудить для себя в пустыни особую келью «для спокойнейшего», как сам говорит, «списания житий святых». Келья была окончена постройкою 15 октября, а 18-го освящена. Святитель тогда же «начал жить в ней во имя Господне», а в феврале 1692 года снова оставил игуменство в Батуринском монастыре, чтобы, не отвлекаясь ничем, продолжать взятое на себя дело (151).

Проработав с таким тщанием весь 1691 и 1692 годы, Святитель к началу 1693 года успел закончить вторую книгу Четних-Миней. Оставалось сделать в ней некоторые поправки и затем печатать, но в начале 1693 года случилось событие, которое помешало этому и на долгое время задержало выход в свет второй части Четних-Миней. «В Великом посту,— пишет Святитель Димитрий в Диарии,— привезены ко мне из Гданска книги Болланда о житиях святых» (152). Это было знаменитое Антверпенское издание ученых иезуитов, высланное в Киев в количестве 18 томов за первые, начиная с января, пять месяцев года. Богатство заключающегося в Актах агиологического материала, основательные к житиям святых введения и комментарии, широкая начи-

танность издателей и их свобода от узкой вероисповедной точки зрения не могли не привлечь внимания Святителя Димитрия. Хотя вторая книга житий святых, как мы уже сказали, была совсем готова к печати, однако Святитель не захотел теперь выпускать ее и решил сначала дополнить новым материалом из только что присланного источника. Поступить так заставило его еще и то, что в новом источнике были два из тех трех месяцев, которые он готовил к печати.

Биографы Святителя Димитрия, ссылаясь на «Полный месяцеслов Востока» архиепископа Сергия, говорят, что во второй книге Четиих-Миней из Acta Sanctorum заимствованы жития: Петра, епископа Севастийского, 9 января, и преподобного Дорофея, Христины и дружины их, 6 февраля (153). Но это, очевидно, недоразумение. Архиепископ Сергий, изучавший месяцеслов Четиих-Миней, указал лишь те памяти святых, которые Святитель внес во вторую свою книгу из Acta Sanctorum (154), а биографы Святителя Димитрия памяти сочли за жития, и у них получилось, что всё влияние издания Болландистов на вторую книгу Четиих-Миней ограничилось внесением в нее двух житий указанных святых (155). В действительности это влияние было значительно шире и важнее. Ниже мы подробно укажем, что́ именно внесено Святителем во вторую книгу из Acta Sanctorum и какое оказали они на нее влияние. Здесь же только заметим, что из трех входящих в состав второй книги Четиих-Миней месяцев декабрь написан по старым источникам, и в нем нам не удалось найти ничего, что указывало бы на влияние Acta Sanctorum; что же касается января и февраля, то в этих месяцах имеется целый ряд житий и много заметок в месяцеслове, которые заимствованы из издания Болландистов. Вообще, Святитель широко использовал новый источник для второй части Четиих-Миней; этим только и можно объяснить ту продолжительную задержку в ее печатании, о которой мы станем сейчас говорить. Если бы влияние Acta Sanctorum на вторую книгу ограничивалось внесением в нее лишь тех двух житий, о которых говорят биографы Святителя Димитрия, тогда эта задержка была бы совсем непонятна.

«В том же году (т. е. 1693-м),— пишет Святитель в Диарии,— по воскресении Христовом выбираюсь из пу́стыни в Киев, в типографию. Боже, помози!» (156). Заметка написана 1 мая. Очевидно, как ни хотелось Святителю Димитрию подольше поработать над второю книгою с новым, только что полученным источником, долг перед Лаврой и обществом, которые давно уже ждали выхода из печати второй книги, заставил его покинуть свою тихую келью и ехать в Киев. 9 мая Святитель прибыл туда и представил лаврским властям свою работу. Вероятно, тогда же он объяснил, что ему необходимо дополнить ее по новому источнику, и просил на это время. В Лавре решили так: печатать пока жития за месяц декабрь, которые не могли быть исправлены по Acta Sanctorum, а остальные два месяца — январь и февраль — сдать Святителю Димитрию для дополнения и исправления. Святитель остался в Лавре и здесь продолжал свою работу, а месяц декабрь отправлен был на просмотр Варлааму Ясинскому, которому это дело поручено было патриархом Адрианом. Участвовали ли в просмотре новый архимандрит Лавры Мелетий Вуяхович и старшая братия — неизвестно, упоминания об этом мы нигде не встречаем. О цензуре же Варлаама Ясинского свидетельствует и сам он — в грамоте патриарху Адриану (157) и в «извещении о исправлении книжном», напечатанном при второй книге Четиих-Миней, и Святитель Димитрий в письме к тому же патриарху от 4 марта 1695 года (158). В «извещении» Варлаам говорит, что как первую книгу он внимательно прочитал «прежде типографскаго изображения и нашел в ней вся богоугодна и душеполезна, непротивна самой истине», так и теперь «с соизволения нынешнего архимандрита Лавры кир Мелетия с превселенными отцами соборными сие

второкнижное исправление» тоже прочитал, хотя «местом и преселен из Лавры на Киевскую митрополию». Сообщая о том же и в письме к Адриану, Варлаам Ясинский прибавляет, что после прочтения второй книги Четиих-Миней он нашел «в ней ничтоже противно, но вся душеполезна».

Чтение Варлаамом Ясинским декабрьских житий святых и составление для второй книги предварительных статей заняло более месяца, так что Лаврская типография только с 10 июля могла приступить к ее набору и печатанию. «Июля 10-го,— отмечает Святитель в Диарии,— в день памяти Антония Печерского, начал печатать месяц декабрь» (159). Два другие месяца, очевидно, еще были у него на исправлении. Святитель не торопился отдавать их в типографию и, оставаясь в Лавре, продолжал дополнять и исправлять их по Acta Sanctorum. В этой работе прошел весь 1693 год. В начале следующего, 1694 года Святитель должен был на время оставить Четии-Минеи и выполнить поручение, данное ему патриархом Адрианом. Будучи еще митрополитом Казанским, Адриан, по поводу случившейся там повальной болезни, построил храм в честь девяти мучеников Кизических. Теперь он обратился к Святителю Димитрию с просьбой написать службу святым мученикам и составить их житие. Святитель исполнил желание патриарха и к марту месяцу 1694 года (160) составил и послал в Москву «Врачество безмездное святых девятичисленных, иже в Кизице, мученик». Это сочинение содержит: а) службу святым мученикам; б) описание страданий их; в) сказание о прославлении их в Казани и г) слово на день их памяти. Переписанная набело рукопись «Врачества» находилась в Московской Патриаршей библиотеке и имеет внизу надпись: «труды грешного иеромонаха Димитрия Савича животописателя». На полях ее немало ссылок на источники, и по ним мы можем судить, сколько труда и внимания уделил Святитель Димитрий этой работе (161). Впоследствии часть ее (житие мучеников) он внес в третью книгу своих Четиих-Миней под 29-м апреля.

Исполнив поручение патриарха, Святитель Димитрий опять занялся Четиими-Минеями. Окончательное исправление января и февраля завершено было им, вероятно, не ранее июня 1694 года. В этом месяце, именно «в Петров пост», он назначен был игуменом в Глуховский святых апостолов Петра и Павла монастырь и оставил Лавру. Таким образом, исправление и дополнение второй книги по Acta Sanctorum задержало окончание печатания книги почти на целый год. Оно началось, вероятно, вскоре после отъезда Святителя Димитрия в Глухов, а закончилось в начале 1695 года. «М-ца иануария,— пишет Святитель в Диарии,—совершися в типографии Печерской книга житий святых другая тримесячная: декеврии, иануарии и февруарии» (162). Итак, эта книга составлялась и печаталась в продолжение семи лет, на два года более первой книги. Причина этого лежала, однако, не в Святителе Димитрии; он и теперь работал с прежним усердием и самозабвением. Переселение в скит, затем в особую уединенную келью и, наконец, удаление от игуменства наглядно доказывают это. Задержали выход книги те неблагоприятные внешние обстоятельства, которые Святитель Димитрий пережил в начале работы над ней, да желание исправить и дополнить ее по новому источнику.

Тотчас же после выхода из типографии вторая книга Четиих-Миней послана была в Москву с нарочито отправленными туда печерскими иноками для подношения царям и патриарху Адриану. Кроме книги, лаврские иноки привезли патриарху письма от митрополита Варлаама Ясинского, от гетмана Ивана Мазепы и от архимандрита Лавры Мелетия Вуяховича с братиею. Все они, извещая о выходе книги, просили патриарха «милостивне, любовне и неотвратно» принять ее, «трудолюбивым исправлением и писанием пречестнаго отца Димитрия» состав-

ленную, благословить Лавру продавать ее, а «трудолюбивому отцу игумену Димитрию» преподать архипастырское благословение на продолжение труда и выслать ему «для вящшаго исправления» своих житий «на время три следующие книги Четиих-Миней блаженнаго митрополита Макария» (163).

Святитель Димитрий, как только получил вторую книгу Четиих-Миней из печати, тоже немедленно отправил ее, даже непереплетенную «за скорость времени», патриарху чрез «особыя своя посланники». В письме, которое приложено было к книге, замечательна просьба Святителя Димитрия о том, чтобы патриарх особой грамотой поручил Варлааму Ясинскому прочитывать и исправлять составленные Димитрием Четии-Минеи. Видно, это участие митрополита Варлаама было ценно и необходимо для скромного и неуверенного в себе списателя житий святых. Недаром же Святитель Димитрий называл его «своим о Дусе Святом отцом и учителем» и впоследствии, уже будучи архиереем Ростовским, писал о нем своему другу Стефану Яворскому так: «Мне преосвященство ваше один вместо тысячи. Так бывало и блаженные памяти преосвященнейший отец наш Варлаам,— что́ он прочитает и утвердит, то несумненно в печать издаваемо было» (164). Из этих слов ясно, что руководство делом составления житий святых и их последняя редакция принадлежала Варлааму Ясинскому. Он давал Святителю Димитрию советы, как надо вести это дело, и затем указывал, какие следует сделать поправки и исправления в том, что Святителем Димитрием было уже написано. Но помощь Варлаама Ясинского простиралась и дальше. Как человек прекрасно образованный и побывавший за границей, он был необходимым дополнением к трудолюбивому, но, конечно, не так начитанному и знакомому с иностранной литературой Димитрию. По всей вероятности, от Варлаама Ясинского узнал Святитель Димитрий те сочинения, которыми надо было пользоваться при составлении Четиих-Миней; может быть, по совету того же Ясинского выписаны были из Данцига и книги Болланда. Замечательно, что о близком участии Варлаама Ясинского в составлении Четиих-Миней говорят и все другие лица, причастные к этому делу (165). Недаром, конечно, и патриарх Адриан постоянно просил Варлаама Ясинского не оставлять своим руководством Святителя Димитрия, называя первого «любопремудрым мужем, имущим верна и благочестива долгая обучения» (166). Из всего сказанного ясно, что не только в издании Четиих-Миней (участие здесь Варлаама Ясинского, думается, достаточно нами выяснено и ранее), но и в самом их написании Варлааму Ясинскому принадлежит значительная доля участия. И Русская Православная Церковь после смиренного труженика Димитрия, взявшего на себя всю тяжесть труда по написанию Четиих-Миней, за это «бессмертное» и полезнейшее издание должна прежде всего благодарить «ученейшего» Киевского митрополита; без него Святитель Димитрий едва ли бы решился на этот подвиг и затем придал своей работе такую широкую постановку.

Но перейдем к дальнейшей истории Четиих-Миней.

Получив письма киевлян и вторую тримесячную книгу Четиих-Миней, патриарх Адриан весьма милостиво принял последнюю и ответил всем писавшим ему особыми посланиями (167). В этих посланиях он благодарил за подношение, высказывал радость по поводу выхода книги и, извещая о высылке Макарьевских Четиих-Макарий, выражал надежду, что начатое в Киеве полезное для Церкви и народа дело благополучно закончится. Варлааму Ясинскому, кроме того, приносилась благодарность за то, что он сам вновь напечатанную книгу «искусосмотрительством благотщательне» рассмотрел, и прибавлялась просьба — довести до конца сие дело, «умолив люботрудодельцев, их же Господь на то хотением избра, наипаче же особне... Петропавлов-

ского монастыря, иже в пределех града Глухова, игумена иеромонаха Димитрия, яко благ муж, исполнь разумения и люботрудия, в слове учения и делания киих Миней уже и за обычного ему потщательства» (168).

Внимание и доброжелательство патриарха, выразившиеся в присылке Святителю Димитрию не только благословения на продолжение дела, но и денежной награды за труд, без сомнения, сильно подняли дух смиренного «животописателя» и придали ему силы для работы. Способствовала этому и та общая любовь, какую видел Святитель Димитрий со стороны лиц, с которыми приходилось ему встречаться. Об этом свидетельствуют дневные записки самого Святителя (169). С годами развивавшаяся и под влиянием знакомства с житиями святых приобретавшая большую силу и глубину религиозность заставляла Святителя Димитрия смотреть на свой труд как на дело святое, как на средство к спасению и побуждала относиться к нему с особенным вниманием и любовью. При таких благоприятных внутренних переживаниях началась для Святителя Димитрия работа над третьей частью Четиих-Миней. При обилии материала она не представляла больших трудностей и скоро была бы окончена, если бы этому не помешали обстоятельства внешнего характера.

Мы уже говорили, что в июне 1694 года Святитель Димитрий назначен был игуменом в Глуховский Петропавловский монастырь. Дела по благоустройству монастыря требовали внимания и забот. Однако Святитель скоро привел всё в порядок и мог бы спокойно опять заняться своим трудом. Но не успел он привыкнуть к новому месту, как его переводят в Киевский Кирилловский монастырь, а потом — через пять месяцев — назначают настоятелем Елецкого Успенского монастыря в Чернигове и возводят в сан архимандрита. Управляя Елецким монастырем, Святитель Димитрий должен был заведовать и Глуховской обителью. Но и здесь прожил он недолго. Через два с небольшим года он переводится опять и получает в управление Спасский монастырь в Новгороде-Северском. Это последнее назначение состоялось 17 сентября 1699 года, и, следовательно, за пять лет Святитель Димитрий переменил четыре монастыря. Такие частые назначения и перемены места жительства, хотя и возвышали иерархическое положение Святителя Димитрия, но делу его оказывали немалую помеху и препятствие. Многоразличные, иногда связанные с неприятностями и волнениями хлопоты по монастырским делам, о чем подробно сообщают биографы Святителя Димитрия (170), еще более уменьшали продуктивность работы над Четиими-Минеями и замедляли выход третьей их части. Всё это не могло не беспокоить Святителя Димитрия. Повинуясь воле властей, он принимал назначения и не отказывался от них, но в душе считал себя недостойным повышений по службе и всё время думал о любимом, порученном ему деле. Всего лучше это видно из собственного письма Святителя Димитрия, которое он писал в Москву другу своему Феологу.

Как видно из письма, несмотря на все неблагоприятные внешние условия, Святитель Димитрий не оставлял работы и трудился над составлением третьей книги Четиих-Миней. В этом трудолюбии много помогали ему внимание и любовь патриарха Адриана. Последний помнил смиренного списателя житий святых и старался не только поддержать его, но и защищать от огорчений. Так, в начале 1696 года он, как бы в благодарность за присланную книгу Четиих-Миней, послал Димитрию в подарок отпечатанный в Москве «Катехизис» (171); 1 февраля того же года написал письмо начальнику Димитрия, Черниговскому епископу Иоанну Максимовичу, в котором говорил: «Известихомся, яко близь тебе ныне в Черниговском Елецком монастыре пречестный архимандрит Димитрий в церковном общеполезном книжном словоделии, жития святых пиша, труждается: просим твою любовь в потребах спомоществуй ему трудити о Господе рукою твоею и любовь сотворяй во

благодушество и пользу Церкве» (172). Тогда же писал патриарх и самому Димитрию, желая ему, как «рабу Господню и Церкве святыя труднику и послушнику», здравия, спасения и благополучного пребывания. Одновременно с этим письмом патриарх вновь послал Святителю Димитрию денежную награду — «двадесять червонных» (173).

Но не один патриарх интересовался тем, как идет работа у Святителя Димитрия над Четиими-Минеями, и ждал выхода третьей их книги. Вся грамотная юго-западная Русь следила за этим, и, когда в начале 1700 года в Киево-Печерской Лавре была отпечатана мартовская четверть Четиих-Миней, южнорусский летописец занес это событие в свою летопись. «Року 1700-го,— читаем мы там,— в месяце генварю третяя книга житий святых, трудами богодухновеннаго мужа, иеромонаха Димитрия Савича Тупталенка составленная, на свет вышла и любопытствующих человек книжных духовною радостию сердцá наполнила» (174). Эта духовная радость людей книжных объяснялась, конечно, тем, что они понимали, какое великое дело и для Церкви Православной и для всего народа совершает Святитель Димитрий. К сожалению, мы не имеем более подробных сведений о написании и печатании третьей книги Четиих-Миней. Если она вышла из типографии в январе 1700 года, то, значит, Святитель Димитрий закончил ее приблизительно в начале 1699 года. Можно также предполагать, что прежде печатания и эта книга подвергалась рассмотрению, хотя Варлаам Ясинский был уже стар и слаб здоровьем. Не находим мы и при самóй книге никаких указаний и подробностей об ее печатании: кроме выходного листа, составленного по обычному образцу и извещающего о том, что книга «совершися в лето от написания в книзе плоти Слова Животодавца 1700, индикта 8-го, в месяцу Иануарию», в ней нет никаких вступительных статей и предисловий. Может быть, за печатанием книги следил тогдашний архимандрит Лавры Иоасаф Краковский. Сам Святитель Димитрий, по-видимому, не приезжал для этого в Лавру: он в то время, когда книга печаталась, сдавал Елецкий монастырь и потом тотчас же переехал на новое место служения — в Спасский Новгород-Северский монастырь, где сразу и поселился.

После выхода из печати третья книга Четиих-Миней, подобно первой и второй, была отправлена в Москву для подношения царю и патриарху. Возили ее киево-печерские соборные старцы, которых посылал архимандрит Лавры Иоасаф Краковский. Они прибыли в Москву 1 марта, но как их там приняли и чем ответили царь и патриарх на подношение,— мы не знаем: никаких письменных документов об этом не имеется. Патриарх Адриан в это время уже страдал предсмертною болезнью (он скончался 1 октября 1700 г.) и, может быть, совсем не писал в Киев. Впрочем, из одного письма Святителя Димитрия видно, что патриарх дозволил старцам взять из библиотеки Успенского собора Макарьевские Четии-Минеи за месяцы: июнь, июль и август (175). Эти книги они привезли с собою в Киев и потом передали Святителю Димитрию. Но если нам неизвестно, как отозвался патриарх на выход третьей книги Четиих-Миней, зато мы знаем, чем в этот раз почтила Святителя Димитрия дорогая для него Киево-Печерская Лавра. В лице своего настоятеля, архимандрита Иоасафа Краковского, и старшей братии она в конце 1700 года прислала в Новгород-Северский монастырь образ Божией Матери как выражение своей глубокой благодарности и молитвенного памятования о Святителе Димитрии за его великие труды (176). Что касается самого Святителя, то об его чувствах и переживаниях после окончания третьей книги всего яснее говорит письмо, посланное в Москву к Феологу. Оно — как бы благодарственная молитва усердного труженика к Богу за совершение третьей части своего труда и теплый привет другу за его молитвенную помощь и братское сочувствие.

Окончив третью книгу Четиих-Миней и сдав ее в печать, Святитель Димитрий не сразу принялся за продолжение своего труда. Несмотря на то глубокое уважение, каким пользовались его Четии-Минеи среди ученых людей на юго-западе, Святитель понимал, что «послушание свое, врученное ему Малороссийской Церковью», он выполняет только отчасти. По его разумению, написанные им книги должны были быть народными книгами, т. е. их должен был ежедневно читать всякий желающий, не только свободный от тяжелого труда, но и занятый им, а этого-то как раз и не было. По своей обширности и дороговизне изданные Лаврой Четии-Минеи недоступны были для бедных поселян и неудобны для чтения людям, обремененным работою. Скорбя об этом и желая приблизить свой труд к простому народу, Святитель после окончания третьей части Четиих-Миней и задумал составить особую «книжицу, да и убогий удобнее может ю себе стяжати и житийскими попеченнями объятый без труда может коегождо дне настоящих святых прочести и уведати, которыми образы кий угодник Божий подвизался и благоугодил Господеви» (177). На эту мысль, вероятно, навело Святителя существование подобных кратких сборников житий святых у католиков. Один из них был и в библиотеке Святителя Димитрия (178). С другой стороны, побуждала к этому и та забота о духовном просвещении простого народа, которая так ярко сказалась впоследствии, в ростовский период жизни Святителя.

Новую работу Святитель Димитрий начал вскоре после переезда в Новгород-Северский монастырь. Она имеет такое заглавие: «Мартиролог, или мученикословие, жития святых по месяцех и числах вкратце собранныя в себе содержащее, во обители всемилостиваго Спаса Новгорода-Северскаго новонаписанное в лето 1700-е». Со второго листа рукописи начинается первое «предисловие», где Святитель говорит, как и кем составлялись в древности жития святых, и сообщает, что «и на славенский диалект от различных иазыков, а наипаче от греческаго тщанием древних благоверных князей Русских и преосвященных архиереев попечением немало бе переведено книг. Но многими временами и частыми браньми, а наипаче Батиевою браниою, иакоже Русскиа страны опустошишася, сице и книги оныа в языку словенском аще и невесма воничтожишася, обаче много умалишася». За первым предисловием следует второе, в котором Святитель объясняет, «чесо ради Христова Церковь узаконила есть коегождо дне почитание угодников Божиих... Да ово прославляем Бога в святых хвалимого, ово должную честь нашим к Богу ходатаем да воздаем, ово же да себе пользуем. В нашу бо пользу сиа напишася, во еже бы нам, почитающим святых памяти, воспоминати житиа их и ревновати добрым тех делом, ими же угодиша Богу, верующе в Него несумненно» (179). После предисловий в особой статье указываются причины, заставившие Святителя взяться за этот труд, а затем начинается уже и самое «Мученикословие» (180).

Святитель только начал новую работу: в рукописи имеются жития святых за один лишь месяц сентябрь. Продолжить и довести до конца «Мученикословие» Святитель Димитрий или не захотел, или не мог. Вероятнее — последнее, так как в жизни Святителя в скором времени произошли такие неожиданные и важные события, которые надолго отвлекли его не только от «Мученикословия», но и от всякой литературной работы. По указу царя Петра I Святитель Димитрий в 1701 году вызван был в Москву и 23 марта, в неделю Крестопоклонную, поставлен во архиереи в Сибирь (181). «Пресветлая звезда от Киева воссиявшая», по изволению Божию, потекла на Север, в великую Россию, чтобы засиять здесь светом новой плодотворнейшей деятельности. Но старое любимое дело списания житий святых не забыто было Святителем. Среди трудов архиерейского служения он закончил свои Четии-Минеи; эту историю их окончания мы и изложим в следующей главе.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Профессор И. А. Шляпкин в своем исследовании о Святителе Димитрии говорит, что жизнь его распадается на два периода — малороссийский и великорусский, или ростовский. В первом периоде личность Святителя не выделяется ничем особенным из среды других ученых украинцев конца XVII века; в ней те же черты и те же характерные особенности, которые свойственны всем южнорусским образованным людям этого времени. Второй — великорусский — период носит, напротив, более резкий личный характер (182). Нам думается, что не только жизнь Святителя Димитрия, но и его литературную деятельность можно подвергнуть такому же разделению. На севере России, в Ростове, она носила во многом иной характер, нежели на юге, на Украине. Это справедливо даже по отношению к Четиим-Минеям: после переселения на север в работе над ними у Святителя замечаются новые черты, и самый взгляд на задачи и цель своего труда несколько меняется. Приступая к изложению истории составления четвертой книги Четиих-Миней, мы прежде всего постараемся отметить эти особенности и укажем те причины, которыми они были вызваны.

Посвященный в Сибирские митрополиты 23 марта 1701 года, Святитель Димитрий не мог тотчас же отправиться к месту своего нового служения. Стояла ранняя весна, дороги для поездки были трудны, и добраться по ним до далекой Сибири не было никакой возможности. Приходилось дожидаться более удобного времени, и Святитель Димитрий остался в Москве. Он жил в Чудовом монастыре, где находилось Сибирское подворье, и, совершая очередное служение, неутомимо поучал народ. В конце апреля дороги просохли, и можно бы было отправиться в путь, но царь Петр не дал разрешения на выезд и приказал Святителю дожидаться, пока он, царь, находившийся тогда в Воронеже, возвратится в Москву. Отъезд в Сибирь опять был отложен, а летом Святитель Димитрий захворал. Во время болезни за ним ухаживали его московские друзья и знакомые, но болезнь плохо поддавалась лечению и уходу. Физическое недомогание осложнялось душевными волнениями, которые обусловливались предстоящей поездкой в Сибирь. Но не местность и не те великие апостольские труды, на которые посылали в Сибирь Святителя, устрашали его; он болел сердцем о своих любимых литературных занятиях, о неоконченных Четиих-Минеях, опасаясь, что при новых условиях жизни ему не удастся закончить их и выполнить сыновний долг перед родною Украинскою Церковью.

Опасения Святителя были справедливы и основательны. Окончание Четиих-Миней требовало не только известного времени и труда, но и необходимых для работы пособий. Далекая, глухая Сибирь не могла дать в этом отношении ничего, везти все книги с собой не представлялось возможным, о живых сношениях и переписке с Москвой нечего было и думать; тысячеверстное расстояние и тогдашние средства сообщения полагали этому непреодолимые препятствия и затруднения. Отсутствие друзей и руководителей, невозможность в минуты сомнений спросить их совета, в чем так нуждался неуверенный в себе смиренный труженик, еще более осложняли неблагоприятные условия для работы в Сибири. Святитель все это ясно понимал и не мог не тревожиться за судьбу своего великого труда.

Болезнь затянулась до осени. О ней доведено было до сведения царя, и, по одним источникам, Петр сам посетил недомогающего архиерея и в беседе с ним узнал главную причину болезни (183), по другим, Святитель представил царю письменное объяснение, что по слабости здоровья едва ли он пригоден для Тобольской епархии, да и

встретит там затруднения к окончанию своих Четиих-Миней (184). В результате этих сношений с царем Святителю дозволено было остаться в Москве, и он освобожден был от Сибирской епархии. Туда послали другого воспитанника Киевской коллегии — Филофея Лещинского, а Святителя Димитрия перевели в Ростов, на место умершего Ростовского митрополита Иоасафа Лазаревича. Постановление об этом сделано было 4 января 1702 года (185), а 1 марта того же года, в воскресенье третьей недели Великого поста, митрополит Димитрий уже прибыл в Ростов на свою епархию.

Итак, в этот раз Святитель прожил в Москве с 9 февраля 1701 года до марта 1702 года, т. е. больше года. В Москве была совсем иная, чем в Киеве, жизнь, иные были и нравы. Святителю, выросшему и жившему до сих пор в другой среде, приходилось теперь приспособляться к новым условиям жизни, входить в общение с новыми людьми. Он особенно близко сошелся со старым своим знакомым, иеромонахом Чудова монастыря Феологом, с Карионом Истоминым и с Феодором Поликарповым. Живя в Ростове, Святитель поддерживал с Феологом оживленную переписку и при каждом удобном случае посылал своим новым знакомым самые дружеские приветствия. Что же за люди были эти новые знакомые Святителя Димитрия?

Благодаря трудам С. Н. Браиловского (186) личности Феодора Поликарпова и Кариона Истомина нам хорошо известны. Нет специального исследования об иеромонахе Феологе, но по кратким заметкам о нем в работах Браиловского и в статьях других авторов (187) можно с уверенностью сказать, что по своим убеждениям Феолог принадлежал к тому же кругу московских ученых людей XVII века, что и Феодор Поликарпов и Карион Истомин. Все они были искренними приверженцами просвещения, все горячо любили книжное дело и хорошо знали его положение в тогдашней Москве. Феодор Поликарпов состоял директором Московского печатного двора, Феолог и Карион Истомин исполняли там же обязанности справщиков. Образование все трое получили греческое, у братьев Лихудов, и в свое время считались знатоками не только греческого, но и латинского языка. По убеждениям они принадлежали к сторонникам «восточной» партии, но не совсем чистого вида. С. Н. Браиловский Феодора Поликарпова и Кариона Истомина относит к разряду «пестрых». Во всяком случае все они были стойкими защитниками православной греческой веры и не разделяли крайностей «западников», людей «латинской части». На этой-то ревности о Православии и любви к книжным занятиям, вероятно, и основано было дружеское общение их со Святителем Димитрием. Последний, как видно из писем к Феологу, глубоко уважал Феодора Поликарпова и Кариона Истомина. Несмотря на то, что они были моложе его, Святитель спрашивал у них совета в своих научных занятиях и посылал на просмотр им свои работы (188). Феолога, кроме того, он любил как близкого по душе и искреннего друга.

Продолжительное общение с этими людьми, выросшими в совсем иных условиях и прошедшими другую школу, оказало сильное влияние на смиренного и всегда внимательного к чужим мнениям Святителя Димитрия. В беседах с московскими друзьями он проверял свои прежние взгляды и убеждения, вырабатывал иной, более правильный взгляд на вещи и освобождался от той односторонности, какая привита была ему на Украине. Вскоре это обнаружилось как во взглядах, так и в работах Святителя. Отметим прежде всего новое отношение его к греческому языку.

В Киевской коллегии, как нам известно, на первом месте стоял язык латинский, и Святитель Димитрий вынес оттуда лишь самые элементарные познания в греческом языке. Его значение он, конечно, признавал, но нигде об этом открыто не высказывался и мало интересовался

греческими книгами. После пребывания в Москве у Святителя появляется живой интерес к греческому языку, он явно отдает ему предпочтение пред латинским и старается ближе познакомиться с греческими книгами. Открывая в Ростове училище для приготовления пастырей, он называет его «греческим и латинским» и, хотя весь строй школьной жизни копирует с Киевской коллегии, но уроки греческого языка делает обязательными и поручает этот предмет особому учителю (189). В 1705 году Святитель стремится приобрести греческую Библию и в письме к Феологу сообщает, что присланную им Библию он просмотрел, но не купил, так как она не полная, да и запродана другому лицу (190). С интересом следит также Святитель за изданием греко-латино-славянского словаря, составленного Феодором Поликарповым, и просит друзей выслать ему словарь, а потом сердечно благодарит за исполнение просьбы (191). В письме к Новгородскому митрополиту Иову, написанном в 1706 году, Святитель называет греческий язык «началом и источником всему любомудрию» и говорит: «От того бо (греческого языка) вся премудрая учения во вся языки произыдоша» (192). В устах ученика Киевской коллегии такой отзыв оригинален.

Изменилось у Святителя Димитрия под влиянием новых знакомых и отношение к Москве, к ее историческому прошлому и святыням Московского края. Кроме друзей, здесь, можно думать, немалое значение имела и сама Москва с ее великими святынями и историческими преданиями. Как столица великого государства, как сокровищница, в которую русский народ собрал все ценное, чего он достиг в предыдущие периоды своей исторической жизни, Москва должна была произвести сильное впечатление на религиозного и любознательного Святителя Димитрия. Совершая богослужение в московских храмах и участвуя в религиозных торжествах, Святитель узнавал святыни Москвы, знакомился с ее церковной жизнью и понемногу усваивал взгляды, привычки и убеждения московского народа. Новые знакомые, конечно, тоже способствовали такому направлению в духовном развитии Святителя Димитрия. В результате всех этих влияний у последнего и образовался новый взгляд на цель и задачи своего труда.

Живя на юге, Святитель смотрел на составление Четиих-Миней как на «послушание, вверенное ему Малороссийскою Церковью», поэтому в первых книгах старался прежде всего удовлетворить нужды и запросы этой Церкви. Давая православному населению назидательное, чуждое инославных плевел чтение из жизни общехристианских святых, он помещал в Четии-Минеи жития только тех русских святых, которые были хорошо известны на юго-западе. О малоизвестных святых — а к таковым принадлежали почти все подвижники северо-восточного края — он делал лишь краткое упоминание в месяцеслове. Например, в первой книге Четиих-Миней за месяцы сентябрь, октябрь и ноябрь Святитель поместил только восемь житий великороссийских святых (193) и притом в кратких, проложных редакциях. О других воспоминаемых в эти месяцы великороссийских святых (194) мы находим лишь краткое упоминание в месяцеслове. Нельзя думать, чтобы жития всех этих святых были пропущены потому, что Святитель не мог найти материала для них. В Прологе за те же месяцы есть жития Ярославских князей Феодора, Давида и Константина (19 сентября) и преподобного Савватия Соловецкого (27 сентября), есть сказание о Казанской иконе Богоматери (22 октября), и, однако, мы не находим их в Четиих-Минеях. Между тем жития даже таких малоизвестных печерских угодников, как Дамиан Целебник, Матфей и Иеремия прозорливые, здесь помещены. Очевидно, причина невнесения лежала не в отсутствии материала — Святитель мог найти его в Прологе и Макарьевских Великих Четиих-Минеях, — а в том, что общерусского значения своему

труду он еще не придавал и считался с потребностями только местного, юго-западного края. Да, кроме того, в то время он, вероятно, был и мало знаком с великорусской агиографической литературой.

В Москве рано заметили эту особенность труда Святителя Димитрия и, может быть, еще в первый приезд его сюда вели с ним беседы по этому поводу. Между рукописями Святителя имеется житие преподобного Иосифа Волоцкого, на котором рукою Святителя сделана пометка: «прислано с Москвы от отца Кариона в лето 1699 марта 30-го» (195). Значит, московские книжники уже тогда старались ознакомить Святителя Димитрия с житиями великороссийских святых. Теперь, когда Святитель переехал на север, воздействие на него новых знакомых в этом направлении, без сомнения, увеличилось, да он и сам, ближе познакомившись с Москвой, ясно увидел, как далеки его Четии-Минеи от полноты, как много пропущено им житий святых, дорогих и близких сердцу великоросса. Как только этот недостаток был осознан, Святитель начал старательно собирать и списывать жития великороссийских святых, чтобы впоследствии дополнить ими свои Четии-Минеи.

Работа в этом направлении начата была, вероятно, в Москве, но с особенной энергией продолжалась в Ростове. Второй после Москвы по обилию святых город северо-восточного края, Ростов глубоко заинтересовал Святителя своей стариной и своими священноисторическими преданиями. Почивающие в нем святители Леонтий и Исаия, пришельцы с юга, должны были роднить Святителя Димитрия с новым местом его службы и указывать ему, что в древности не было деления России на великую и малую, а была одна русская народность, объединенная племенным сходством и великокняжескою властью. Вследствие этого московские впечатления в Ростове должны были еще более углубиться, и новое направление в работе приобрело бóльшую прочность и сознательность. Из переписки Святителя Димитрия с Феологом и Новгородским митрополитом Иовом видно, как живо интересовался он ростовской стариной и как старательно собирал те памятники письменности, которые могли осветить для него минувшие судьбы северо-восточного края и в особенности труды и подвиги его духовных просветителей и подвижников.

Прося помощи у других, Святитель и сам разыскивал в своей епархии и собирал как жития святых, так и другие памятники древней письменности. В его рукописях есть, например, житие преподобного Аврамия Ростовского, списанное «с тетрадей дьячка Богоявленскаго монастыря» (196); в Угличе он нашел «книжицу» с житием святого царевича Димитрия и, дополнив ее сведениями, взятыми «у некоего хронографа», написал житие царевича для последней части Четиих-Миней (197); в Ярославле, в церкви Николая Надеинского, Святителю удалось найти какой-то сборник житий святых, который в своих черновых тетрадях он называет то «Ярославским Николы Надеина сборником», то «Ярославской Четьей» (198). Эти поиски памятников великороссийской агиографии не прекращались Святителем до самой его кончины. О результатах их мы будем говорить ниже, а теперь перейдем к истории составления четвертой, последней части Четиих-Миней.

Первоначальная работа над нею началась, вероятно, еще в Москве, но здесь сделано было немного. Можно думать, что к составлению житий Святитель здесь и не приступал. В письме к Феологу, которое хранится в ризнице Спасо-Иаковлевского монастыря и написано в ноябре 1702 года, Святитель сообщает о составлении им жития святого царевича Димитрия: «Аз прежде сего собрал с некоего хронографа и с углечской книжици и написал историю о св. царевиче Димитрии». В другой рукописи, находящейся в Московской Типографской библиотеке (199), есть житие святых бессребренников Космы и Дамиана с указанием, что оно составлено 14 сентября 1703 года. Так как житие

святого царевича Димитрия помещено в Четиих-Минеях под 3 июня, а житие святых Космы и Дамиана — под 1 июля, то, следовательно, в конце 1702 года Святитель только еще начинал четвертую книгу и над первым ее месяцем трудился до сентября следующего года. В Москве поэтому, может быть, выработан был только план и собраны необходимые материалы. Вся остальная работа выполнена была в Ростове среди многосложных и разнообразных дел по управлению обширною епархией. Нам нет нужды подробно описывать административную и просветительную деятельность Святителя Димитрия, но упомянуть о ней и об условиях его жизни в Ростове мы должны, чтобы знать, в какой обстановке приходилось Святителю работать над последней частью своего труда.

Святитель Димитрий весьма серьезно смотрел на сан епископа (200) и старался строго исполнять все связанные с ним обязанности. Прежде всего, он позаботился поднять нравственный уровень подведомственного ему духовенства, для чего часто объезжал епархию, посещал храмы, поучал священников и рассылал им особые увещательные грамоты. Сознавая, однако, что всего этого недостаточно, он, вскоре же по приезде в Ростов, открыл училище, для которого уступил часть своих покоев, и, выписав из Киева учителей, все руководство делами училища и всю воспитательную его часть взял в свои руки. Чтобы научить народ, Святитель часто служил и неустанно проповедовал. Дела по управлению епархией, заботы о хозяйстве архиерейского дома и частые сношения с светскими властями, которые отбирали тогда в казну все доходы с монастырских и архиерейских вотчин (201) и вмешивались даже в церковную жизнь и архиерейские распоряжения, также отнимали много времени и причиняли немало тревог и огорчений. Святитель болел душой, видя разорение прежде богатого архиерейского дома, сострадал бедствиям духовенства и народа и, сам терпя крайнюю скудость, должен был ограничивать себя во всем (202). Нельзя без глубокого волнения читать его письма, в которых он просит своих благодетелей прислать ему «чаю невеликое», потому что «в Ростове несть где взять, а надобно временем» (203), когда приглашает их в свою «келию на грибы» (204), когда сообщает: «Чуть не пешком брожу, — ни коня, ни всадника. Оскудеша овцы от пищи и лошадей нет» (205), или, получая от друзей приношения, отвечает: «Не имам, чим воздати, убог сый; молю богатаго в милости Христа Владыку нашего, да Он воздаст преосвященству вашему сторичне, за любовь Вашу отеческую, юже мне недостойному являете» (206). Но если бедность и огорчения угнетали душу, то сырой, нездоровый климат Ростова быстро разрушал тело. От природы некрепкое здоровье Святителя здесь еще более расстроилось: он начал часто прихварывать и в письмах к друзьям жаловался на свое «нездравое здравие» (207). Наконец, немало дорогого времени отнимали и поездки в Москву по вызову, на чреду служения. За семь лет жизни в Ростове Святитель Димитрий был в Москве три раза: в 1705, 1706 и 1707 годах, причем первое пребывание продолжалось более года.

В таких неблагоприятных, тяжелых условиях приходилось Святителю работать над последнею четвертью Четиих-Миней. Надо только удивляться, когда он находил время для этой работы. Но любовь и сознание долга превозмогли всё. Отрываясь от дел по управлению епархией и от приема разных должностных лиц, Святитель отдавал своему заветному труду каждый свободный день, каждый незанятый час. «Днем у тусклаго слюдоваго окна, а ночью при слабом свете сальной свечи» писал он последние месяцы Четиих-Миней, забывая о собственном отдыхе и покое. Что-то как будто побуждало его скорее окончить эту работу. Словно он сознавал, что жить ему осталось уже немного, а дел сделать нужно было еще порядочно. В письмах Святи-

теля, написанных в это время, невольно отражается и чувствуется напряженность и спешность его работы. Спрашивая о чем-либо своих московских друзей, Святитель торопит их с ответом и дружески укоряет, если они медлят отвечать ему. Чаще и чаще встречаются в письмах просьбы о молитве, чтобы Господь дал «поспешество» труду Святителя и он мог поскорее его закончить. А дело, хотя и знакомое, требовало большого внимания и усердия. Нужно было собрать материал и дать достаточные чтения на каждый день месяца. Последнее затруднялось тем, что житий восточных святых за составляемые месяцы было мало и приходилось дополнять эту «скудость» житиями иных святых. Делая с этой целью поиски в различных источниках, Святитель вносил новых святых в Четии-Минеи с большой осторожностью. Прежде чем внести житие нового святого в Четии-Минеи, Святитель советовался с теми, кого считал «благоразумными», умоляя их прислать ему совет «здравый», т. е. основательный и продуманный.

Встречались затруднения и другого характера, происходившие от спутанности и неясности Пролога, этого главного пособия при установлении памяти святых. Но дело было уже близко к окончанию, — и 9 февраля 1705 года Святитель завершил свой бессмертный двадцатилетний труд.

Глубокая духовная радость переполняла сердце Святителя-труженика. Он спешит поделиться ею с любимым другом и вскоре после 9 февраля пишет Феологу: «Срадуйтеся мне духовне, яко споспешеством ваших молитв сподобил мне Господь августу месяцу написати аминь и совершити четвертую житий святых книгу, юже послах в Киев, в печать» (208).

Подвергалась ли эта четвертая книга Четиих-Миней рассмотрению и исправлению, — неизвестно. В ней самой нет об этом никаких сведений, так как, кроме обычного выходного листа, она не имеет ни предисловий, ни предварительных сообщений. Да некому было и просматривать ее в Киеве: Варлаам Ясинский в это время доживал уже последние годы своей жизни и был весьма слаб (209), а новый архимандрит Лавры Иоасаф Краковский едва ли бы согласился принять на одного себя такое ответственное дело. К тому же Святитель Димитрий пользовался тогда уже всеобщею известностью и уважением как «списатель житий святых», и сомневаться в достоинстве его труда не было никакого повода.

Зная, как интересовались выходом книги в Москве, Святитель писал туда об успехах печатания. Так, в письме из Ростова от 22 мая 1705 года он пишет отцу Феологу: «За дружелюбие вестно творю: месяц июнь, июль напечатаны и присланы ко мне с Киева; августа, чаю, ждет тамо Алекса» (210). Если в конце мая печатался уже август, то, следовательно, к июлю книга вышла из печати (211), и Святитель Димитрий получил возможность послать ее своим друзьям.

Но не одни друзья интересовались книгой. Можно сказать, что вся грамотная Россия с нетерпением ждала окончания Четиих-Миней, и Святитель начал получать просьбы о высылке четвертой книги тотчас же после выхода ее из печати. До нас сохранились некоторые из его ответов на эти просьбы. «Благодарю, — пишет он игумену Соловецкого монастыря Фирсу, — за рыбу, прияли от монаха Антония и вкушахом. И вам послахом жития святых четвертую часть года, три месяца» (212). На подобную же просьбу архимандрита Троице-Сергиевой Лавры о присылке Четиих-Миней Святитель отвечает: «Мы, смиренные, писание ваше чрез присланнаго от вас ризничаго, иеромонаха Моисея, прияли и любовно прочитали. А что благоволил преподобие ваше в том писании своем писать, чтобы мы во св. Лавру отпустили Минеи-Четии последних двух выпусков, то мы, смиренные, преподобию вашему с тем же преждеименованным ризничим книг оных последняго

выпуска три месяца — июнь, июль и август — из келлии нашей отпустили, а иных житий святых с марта по июнь у нас, смиренных, при келии нашей излишних не имеется, а есть таковыя книги во святой великой Лавре Киево-Печерской, и сие нам ведомо... Книгу одну безденежно отпустил преподобию твоему в келию; благоволи любовно принять. Благодарствую за хлеб и рыбу, кои из святой обители на благословение прислали. Челом бью» (213). Посылал Святитель Четии-Минеи и Новгородскому митрополиту Иову.

В 1707 году Святитель удостоился и более торжественного чествования за свой труд. В конце этого года в Ростов был послан из Московской академии префект и учитель философии Стефан Прибылович, который от лица Академии 26 декабря в Крестовой палате поднес Святителю «дедикованную конклюзию» и говорил похвальную речь. Эта конклюзия, весьма искусно написанная на куске атла́са, сохранялась в ризнице Спасо-Иаковлевского Ростовского монастыря. Она написана на латинском языке и украшена рисунками и фигурами, изображением Святого Духа в виде голубя, окруженного по сторонам ангелами и ликом святых угодников. Из этих рисунков и надписей видно, что конклюзия была выражением признательности за составление житий святых. Святитель называется здесь отцом, патроном и особенным благодетелем; четыре его книги житий святых уподобляются четырем Евангелиям и называются «святейшим книгостроением»; красноречивые похвалы адресуются Святителю и за то, что он в себе самом предложил ту же святую жизнь, какую изобразил пером на хартии (214). Последнюю мысль Прибылович довольно подробно развил и в своей приветственной речи, сказанной после поднесения конклюзии.

Вообще, в это время Святитель Димитрий, как составитель житий святых, пользовался широкой известностью. К нему очень часто обращались и духовные, и светские лица с просьбами написать акафист, канон или службу тому или другому святому (215). В 1705 году, 12 августа, Святителем Димитрием получен из Иерусалима «мандилион» — род полотенца, вытканного из бумаги, с красными и синими узорами, и И. А. Шляпкин полагает, что его прислал Иерусалимский патриарх как знак особого благоволения за составление житий святых (216). Наконец, о том, что Димитриевы Четии-Минеи пришлись по душе и всему грамотному русскому народу, свидетельствует факт их быстрой распродажи: вскоре после выхода из печати четвертой книги Киево-Печерская Лавра начала хлопоты о втором издании Четиих-Миней, следовательно, первое их издание было уже распродано. Об этом втором издании или, точнее, о степени участия в нем Святителя Димитрия мы и должны теперь говорить. Это участие было последней данью великого Святителя своему любимому труду.

Прежде всего мы должны решить вопрос: когда возникла мысль о втором издании Четиих-Миней? Составители биографии Святителя Димитрия отвечают на это неодинаково. Авторы книжки, вышедшей в 1849 году и редактированной А. В. Горским, говорят, что «еще в то время, когда Святитель занимался последними месяцами, архимандрит Печерский Иоасаф Краковский просил его о принятии на себя нового труда, именно, исправления первой тримесячной книги Четиих-Миней для второго издания» (217). Профессор И. А. Шляпкин в одном месте своего исследования замечает, что «мысль заняться пересмотром первых томов «Четиих-Миней» явилась у Святителя в 1704 году» (218), а в другом говорит, что у Святителя «снова (т. е. как бы в другой раз) является мысль о вторичном издании первых частей Четиих-Миней», и приводит далее просьбу Иоасафа Краковского, относя эти события к весне 1705 года (219). Священник М. С. Попов, по обыкновению, следует и в этом вопросе за профессором И. А. Шляпкиным, не давая

впрочем, никаких точных хронологических сведений, а относя только дело о новом издании Четиих-Миней ко времени после 1705 года. Каждое из этих мнений подтверждается у авторов выдержками из писем Святителя Димитрия.

Из анализа этих писем видно, что они относятся к началу 1706 года. В это же время, следовательно, получена была и просьба Иоасафа Краковского об исправлении Чегиих-Миней.

Святитель Димитрий с готовностью принял предложение Краковского и намерен был исполнить его. «И паки триех великих Миней-Четиих от соборной Московской патриаршей церкви дадут ли?» — спрашивает он в конце письма к Феологу. Удалось ли Святителю получить эти Минеи — мы не знаем. Вероятно, нет, так как в последующих письмах к Феологу Святитель об этом не упоминает, а вместе с тем эти же письма свидетельствуют, что внимание Святителя вскоре заняли другие работы, которым он отдался с обычным для него интересом и прилежанием.

«Возжелах от скуки, аще Господь восхощет, сочинить летописец вкратце за келию» (220), — пишет Святитель Феологу в мае 1707 года. Очевидно, Макарьевские Четии-Минеи получены не были, и, не имея возможности без них пополнить свои книги, Святитель, чтобы не быть без дела, решает сочинить Летописец. В работе тотчас же встретились недоумения, и, желая разрешить их, Святитель собирает нужные для справок книги: пишет Г. Д. Строганову, умоляя его прислать в Ростов «на малое время книгу, глаголемую хронограф, иже и летописец» (221), просит о том же Феолога (222) и выписывает чрез Вандебурга, продавца иностранных книг в Москве, целый ряд латинских пособий по истории и хронологии (223). Новая работа пришлась по душе Святителю, и он ревностно трудится над ней. В ноябре 1707 года, закончив самую трудную главу летописи о хронологии, Святитель посылает написанное в Москву Стефану Яворскому для просмотра. «Преосвященный не охулил, — сообщает Святитель Феологу, — прочим же не понравилось» (224). Отвечая этим прочим на их замечания в письме к Стефану Яворскому от 4 декабря, Святитель тогда же доводит до сведения Яворского, что работа над Летописцем начата: «Возлагаяся на Бога и на святые ваши молитвы уповая, помалу касаюся дела, и уже будто бы есть и начало» (225). 11 декабря это начало посылается в Москву с Рафаилом Казановичем при особом письме. Хотя в этом письме продолжение своего труда Святитель ставит в зависимость от того отзыва, какой дадут о нем Стефан Яворский и «прочии благоразумныи особы» (226), однако работы не бросает. Та же работа над Летописцем занимает Святителя и в следующем, 1708 году. Это видно из писем к Стефану Яворскому от 8 января (227) и от 24 февраля к Феологу. Последнему Святитель писал два раза Великим постом (228) и однажды в сентябре, после возвращения из Москвы. В письмах встречаются жалобы на нездоровье, которое мешает писать.

Несмотря на недомогание, Святитель, насколько позволяли ему силы, продолжал трудиться над Летописцем.

В ноябре 1708 года Святитель Димитрий уехал в Ярославль по делам раскольников-старообрядцев. Во время бесед с ними он вывел заключение, что «словеса из уст болей идут на ветер, нежели в сердце слушающих», и поэтому, вернувшись в Ростов, оставил «предлежащее» ему «дело летописания» и взялся «писать особую книжицу против раскольнических учителей» (229). Этому новому труду Святитель отдался всей душой и работал с необыкновенным рвением. В Москву то и дело отправлял он письма с запросами к друзьям о разных пунктах раскольнических лжеучений, с просьбами — прислать ему ту или другую книгу, сделать справку и т. п. Письма большей частью коротенькие, спешные. «Простите, — пишет в одном из них Святитель Димит-

рий, — недосуг писать. Десница моя тростию пишущей аки копьем и мечем на раскольников вооружися» (230). В марте следующего, 1709 года новое сочинение — «Розыск» — было закончено. Святитель отдал его переписывать своим писцам, а сам помышлял снова вернуться к Летописцу. «Уже бо и докучило писать противу раскольников, — полно уж, будет о том трудиться, пристал... — пишет он Феологу. - Помышляя возвратиться к Летописцу, аще Бог поможет моей немощи, молю, помолитесь о мне грешном» (231). Однако раскол еще некоторое время занимал Святителя, и он не раз посылал в Москву добавления к своей работе, прося друзей «прочитать и рассудить, гораздо ли так?» (232) На эти дополнения и поправки, вероятно, ушли вся весна и лето. А осенью нездоровье снова усилилось и приняло такой характер, что великому труженику было уже не до письма. «Вопрошаеши мя, возлюбленне, — писал в это время Святитель любимому другу, — о моем здравии; поистине возвещаю ти, яко немощствую; прежде бывало мое здравие пополам: полуздрав, полунедужен. А ныне недугование превозмогает и едва третия доля здравия остается, обаче будто мужаюся и держуся о Господе моем, в Его же руку живот мой; дела ныне никакого не делаю: до чего же примусь, все из рук падет; дни мне стали темны, очи мало видят, в нощи свет свечный мало способствует, паче же вредит, егда долго в письмо смотрюся, а недугование заставляет лежать и стонать. В таковом моем нездравом здравии не вем, что чаяти, живот или смерть, — в том воля Господня да будет» (233). Это письмо писано утром 27 октября 1709 года, а на другой день ближние Святителя нашли его в келье уже скончавшимся: он испустил дух во время молитвы, коленопреклоненный. Своей святой кончиной Святитель показал, как духовно близок он был к сонму святых, деяния и подвиги которых почти всю свою жизнь так старательно и любовно описывал.

Этот краткий очерк последних лет жизни Святителя Димитрия показывает, что мысль об исправлении и дополнении Четиих-Миней занимала его только в первое время после получения письма от Иоасафа Краковского. Затем внимание его привлекли другие литературные работы, и вновь вернуться к Четиим-Минеям ему уже не пришлось. Судя по тем письмам к Феологу, которые упомянуты были ранее, у Святителя было намерение довольно широко поставить дело исправления и дополнения своих книг. Он хотел приготовить их «ко вторичному печатанию полнее, неже первее, с приложением житий святых тех, иже преминушася» (234). Главным источником для этого должны были служить Макарьевские Великие Четии-Минеи, справка о которых два раза повторяется в письмах к Феологу. Эти Минеи в то время считались богатейшим собранием памятников русской агиографии. Можно поэтому думать, что Святитель Димитрий предполагал пополнить свои книги для второго издания прежде всего житиями великороссийских святых. К этому должен был побуждать его и тот новый взгляд на задачи и цель своего труда, какой образовался у Святителя в Москве и приобрел особенную прочность в Ростове. Мы уже знаем, что под влиянием его Святитель почти тотчас же после переселения в Ростов начал собирать отовсюду соответствующий материал и не прекращал делать это до самой своей кончины.

Часть собранного использована была для последней, четвертой книги Четиих-Миней. Написанная в Ростове, эта книга носит явные следы новых взглядов Святителя. Среди наполняющего ее агиологического материала мы находим не только значительное количество житий великороссийских святых, но и целый ряд повестей и сказаний, интересных и важных только для Москвы и для жителей северо-восточного края. Между житиями обращает на себя внимание повесть о святом царевиче Димитрии. Ей следовало бы быть в майской книге (память святого царевича 15 мая), но «у составителя, — замечает Святитель Димитрий,

когда он писал месяц май, — истории о убиении св. царевича не прилучися, ныне же та обретеся, убо в нынешний день (3 июня), в празднество перенесения честных мощей его и о убиении его зде история полагается» (235). Нам думается, что немалое значение при этом имели и новые взгляды Святителя. Из интересных и важных для Московского края повествований отметим сказания: об избавлении Москвы от Ордынского царя Ахмата (23 июня), о перенесении ризы Господней из Персиды в Москву (10 июля), о перенесении в Москву Владимирской иконы Божией Матери (26 августа) и описания почитаемых в великой России икон Богоматери: Тихвинской (26 июня), Казанской (8 июля) и Толгской (8 августа).

Этими житиями и сказаниями собранный в Ростове материал, конечно, не исчерпывался. Неиспользованная часть его и всё, что поступило после окончания Четиих-Миней, должны были храниться у Святителя в виде разнообразных рукописей и ждать удобного времени для обработки и помещения в Четии-Минеи. Часть этих рукописей известна и в наше время. Собранные самим Святителем в два сборника, они сохранялись в Московской Патриаршей и Московской Типографской библиотеках. Сборник Патриаршей библиотеки (№ 835-й) — довольно большая, более 200 листов, книга в четвертую долю листа, переплетенная в кожу и имеющая на обороте верхней доски следующую, сделанную самим Святителем Димитрием надпись: «Неисправленныя вещи различныя, собранныя в лето 1704-е в Ростове». В книге 13 написанных различными почерками рукописей, из которых только три не имеют отношения к агиологии. Две рукописи уже использованы: сказание о Толгской иконе Божией Матери (лл. 1—64) и повесть о убиении святого царевича Димитрия (лл. 199—221); остальные или оказались непригодными, или отложены до новых работ над Четиими-Минеями. Святитель сам написал оглавление книги и, очевидно, считал собранный в ней материал достойным сохранения. Кроме уже указанных повестей и сказаний, в сборнике имеются: «Слово о житии и чудесах св. мученика Иоанна Стратилата и воина (л. 64); тропарь, кондак и житие св. Феодосия (л. 88); месяца мая, в 29-й день, житие св. Иоанна Христа ради юродивого, Устюжского чудотворца (л. 92); родословие князей Ростовских и Владимирских (л. 104); описание о соборной церкви Успения Божией Матери во граде Владимире и иже в ней мощей нетленных (л. 108); поставление епископов по градом (л. 111); сказание о убиении князей Ярославских Василия и Константина (л. 112) и их чудеса (л. 119); чудо Пресвятой Богородицы и свв. блаженных и Христа ради юродивых Прокопия и Иоанна Устюжских, о жене бесноватой именем Соломонии (л. 137); месяца июня 25 дня, повесть о житии свв. Петра и Февронии Муромских (л. 169); Иоанн власатый Ростовский, милостивый (л. 185) и память отцу духовному, како управляти ставленника (л. 221)».

Типографский сборник значительно больше синодального; в нем около 600 листов, содержащих до 50 разнообразных рукописей, не переплетенных, а только сброшюрованных в одну толстую, теперь уже порядочно обветшавшую книгу. Некоторые рукописи написаны самим Святителем Димитрием, но большая часть составлена и переписана другими людьми, предоставившими свой труд в его распоряжение. Лица, составлявшие опись оставшегося после Святителя Димитрия имущества, назвали этот сборник в реестре книг «Житиями святых, которыя не положены в Четиих-Минеях», и отметили, что эти жития «в тетрадях набело переписаны с намерением, чтобы в Четьих-Минеях на своих местах положены были и напечатаны» (236). С этим определением нельзя вполне согласиться: во-первых, в сборнике находятся далеко не одни жития святых; во-вторых, между находящимися там житиями есть такие, которые уже использованы и, следовательно, для

пополнения Четиих-Миней предназначаться не могли (237). Из остальных житий также лишь немногие можно считать вполне приготовленными для внесения в Четии-Минеи. Вообще, более близкое знакомство с сборником показывает, что в нем собраны не обработанные жития, а поступившие к Святителю в разное время материалы, которые в конце жизни (238) он соединил в одну книгу, предполагая некоторые из них использовать для дополнения Четиих-Миней при вторичном их издании.

Последнее подтверждается следующим: во-первых, все жития святых расположены в сборнике в порядке месяцеслова и, без сомнения, для того, чтобы удобнее было пользоваться ими при пополнении Четиих-Миней; во-вторых, почти на каждой рукописи имеются или заметки, или исправления, сделанные рукою Святителя, из которых некоторые категорически подтверждают нашу мысль (239). Например, на житии Григория Синаита Святитель написал: «сего святаго в месяцесловах нигде не положено. Положити убо его августа в 8 день, понеже в реестру проложном так положено»; на житии преподобной Фелонии: «выписано з великой Минеи Четье, не обретается же воспоминовение ея в месяцесловах, ни в прологах, токмо в Четии мая 28-го. Да положится убо где-либо». Поставленные на некоторых житиях числа месяцев также, по нашему мнению, указывают на намерение Святителя поместить эти жития в свои книги. Например, на житии святых Гурия и Варсонофия рукою Святителя написано: «Октября в 4 день», на житии святого Дионисия Александрийского — «Октовриа в 5 день», на житии преподобного Аполлона — «марта 31-го». Наконец, те отметки, исправления и замечания, которые сделаны Святителем в рукописях, что иное могут означать, как не его работу по приготовлению их к печати? Правда, довести эту работу до конца Святитель не успел, но что он ее начал, в этом, кажется, не может быть никакого сомнения.

Находящиеся в рукописях заметки интересны и в другом отношении. Благодаря им мы узнаем, когда и от кого поступили к Святителю некоторые из этих рукописей, знакомимся с их источниками и получаем представление о той обработке, какой подвергал Святитель Димитрий поступавший к нему материал прежде помещения его в свои Четии-Минеи. Так как все эти сведения очень важны для истории последних работ Святителя Димитрия над Четиими-Минеями, то мы постараемся разобрать и использовать их с возможной полнотой.

Определенные указания на время поступления имеются только на двух рукописях: на житии преподобного Иосифа Волоцкого, где Святитель внизу первого листа написал: «прислано с Москвы от отца Кариона, в лето 1699, марта 30-го», и на житии святой Марии Магдалины, которое на последней странице имеет пометку: «О ст. Марии Магдалине от преосв. Сиберскаго сентемвриа 28-го, 1706 года». На остальных агиографического содержания рукописях таких определенных указаний нет, но по другим имеющимся там надписям, принимая в соображение уже известную нам историю составления Четиих-Миней, можно вывести заключение, что одни из собранных в книге житий поступили к Святителю еще в то время, когда он работал над Четиими-Минеями, другие присланы ему в Ростов в последние годы жизни. Ко второму отделу мы причисляем все рукописи с житиями великороссийских святых, кроме жития преподобного Иосифа Волоцкого. Мы полагаем, что эти рукописи есть результат тех поисков в области великороссийской агиографии, которые предпринимал Святитель в Ростове. Между ними находится, например, житие преподобного Аврамия Ростовского, списанное «с тетрадей дьячка Богоявленского монастыря»; из двух других житий того же святого одно, по мнению И. А. Шляпкина (240), прислано Святителю митрополитом Новгородским Иовом, другое, вероятно, иеромонахом Феологом (241). От Иова же, можно думать, получено

житие Леонтия, Святителя Ростовского. Что касается остальных житий великороссийских святых (Гурия и Варсонофия Казанских, Григория Переяславского, Макария Белевского и Кассиана Учемского), то и они не могли быть присланы Святителю ранее переселения его на север. О последних трех святых мы не находим упоминания даже в месяцеслове Четиих-Миней, чего Святитель не допустил бы, если бы жития их были у него под руками во время работы над Четиими-Минеями. Святым Гурию и Варсонофию 4 октября, в день их праздника, положено краткое проложное сказание; такие же краткие сказания посвящены преподобному Аврамию (26 октября) и Святителю Леонтию (23 мая); очевидно, других, более полных житий этих святых у Святителя тогда не было. Да едва ли он и интересовался ими. Ведь только после переселения на север у него появился интерес к великорусской агиографии и, как мы видим из писем (242), Святитель стал разыскивать и просить своих друзей прислать ему полные жития этих святых. Труднее определить время поступления к Святителю находящихся в сборнике житий общехристианских святых. Вероятно, большинство из них получены Святителем еще в первый, украинский период его деятельности. Это безусловно справедливо относительно житий уже использованных. Неиспользованных житий сравнительно немного, и, на основании сделанных на них заметок, можно только предполагать, что они получались в то время, когда удобная для помещения их книга Четиих-Миней была уже закончена.

Источники собранных в сборнике житий довольно разнообразны. Некоторые заметки указывают их определенно и прямо. Например, на житии святого князя Вячеслава Чешского написано: «из великой Минеи Чет'е выписано, но неисправно»; на житии святого Мефодия, учителя словенского — «из великой Минеи Чет'е преписано»; на житии святого мученика Артемона — «из Чет'е великой». Ту же надпись читаем на житиях: святого мученика Христофора, святого мученика Еразма, преподобной Филофеи, мученика Феодорита и преподобного Исаакия Далматского. Итак, все эти жития заимствованы из Макарьевских Великих Четиих-Миней. Из тех же, вероятно, Миней взятых жития — святой Фотинии Самаряныни, мучеников Ионы и Варахасия, святого Стефана Римского, мучеников Фоки и Евсигнея, за что говорит буквальное сходство их редакций с житиями Макарьевских Четиих-Миней. То же можно бы сказать и о житиях Андрея, Христа ради юродивого, Кирилла, первоучителя словенского, Иосифа Волоцкого и Леонтия Ростовского, но на житии святого Кирилла указано, что оно «списано з библиотеки Хиляндарской лавры Сербской». Может быть, из других источников заимствованы и остальные жития, тем более что в некоторых местах их текст не вполне совпадает с четии-минейным. Встречаются в сборнике и переводные жития. Например, житие святого Дионисия Александрийского переведено «из Евсевия», житие святых Андрея Хиского и Георгия Трапезунтского — «з Лаврентия Сириа», житие преподобного Аполлона — из Vitae ss. patrum, первый очерк жития Иеронима — из «Маркиана Виктория», о преставлении Богоматери — из Мелита, епископа Сардийского, причем в сборнике находится не только перевод, но и латинский оригинал этого сказания.

Знакомясь с переводными житиями сборника, мы видим, что почти все они написаны не самим Святителем Димитрием. Об этом говорят не только язык и почерк их, но и некоторые заметки. Например, на житии святой мученицы Людмилы Чешской рукой Святителя сверху листа написано: «перевод п. Стефана Любинскаго»; переводчиком жития святого Дионисия Александрийского называется «Иоанн Христофорович»; о книге Мелита сказано, что она «перевод отца Антония Стаховскаго, казнодея Черниговскаго»... Эти заметки ставят перед нами очень важный вопрос - о сотрудниках Святителя Димитрия по

составлению Четиих-Миней. Что такие сотрудники у Святителя Димитрия были, в этом как будто нельзя и сомневаться. Из переписки с Феологом и другими лицами мы видим, что Святитель часто обращался к ним с просьбами найти и списать для него то или иное житие. Эти просьбы не оставались без ответа, и, как мы уже говорили, большая часть находящихся в разбираемых нами сборниках житий может считаться присланной Святителю его друзьями и доброжелателями. Нет сомнения, что и ранее Святитель имел таких сотрудников. В Московской Патриаршей библиотеке, в рукописи под № 146, есть житие Саввы, первого учителя Сербского, на котором положена такая надпись: «списано преп. Доместианом, иеромонахом монастыря Хиландары нарицаемого, а з него писал отец Филофей Лещинский сокращенне и не весьма рассмотрительне» (л. 257). И. А. Шляпкин предполагает (243), что эта надпись сделана не позже 1688 года. Тот же Филофей Лещинский в 1705 году 4 марта прислал Святителю «Лествицу», а в 1706 году — житие равноапостольной Марии Магдалины. В 1699 году, как мы уже не раз говорили, прислано Святителю Карионом Истоминым житие преподобного Иосифа Волоцкого. Вообще, таких друзей — сотрудников, списывавших для Святителя Димитрия с различных славянских источников жития святых, было, вероятно, немало как в ростовский, так и в украинский период его деятельности. Одни из этих сотрудников были простыми переписчиками рукописей, другие при списывании подвергали их некоторой переработке. Так, Филофей Лещинский писал житие Саввы «сокращенне»; в сборнике № 420, нами описанном, житие Андрея, Христа ради юродивого, написано тоже «сокращенне частию от простерших словес»...

Кроме сотрудников-переписчиков, были у Святителя и сотрудники-переводчики. При составлении Четиих-Миней Святитель Димитрий использовал не только славянские, но и многие иностранные источники. Последние надо было переводить; вот в этой-то работе и помогали ему сотрудники-переводчики. Имена трех из них (Стефана Любинского, Иоанна Христофоровича и Антония Стаховского) мы уже знаем. В принадлежавшем Святителю Прологе, во второй его части, где между листами 443 и 444 вклеен листок с житием преподобного Кассиана Римлянина, упомянуто имя еще одного сотрудника-переводчика, на верхней части листка рукой Святителя написано: «се творение небожчика Иосифа Конесскаго, уставщика Печерскаго» (244). В том же Прологе, в июньской его четверти, есть еще подобная вставка с житием святого Лазаря, князя Сербского, но имени переводчика здесь нет. Не встречали мы имен переводчиков и в рукописях, хотя по почерку, языку и разным другим признакам необходимо отнести эти рукописи к присланным сотрудниками Святителя Димитрия. В Типографском сборнике № 420 такими работами мы считаем: страдание святых мучеников Андрея Хиского и Георгия Трапезунтского, житие священномученика Игнатия Гангрского, житие преподобного Исаакия Далматского, житие блаженного Иеронима (черновая редакция), житие святого Григория Синаита и слово епископа Мелита о преставлении Богоматери. Вероятно, пользовался Святитель и другими подобными переводами. Некоторые из них, может быть, сделаны были еще во времена Петра Могилы и Иннокентия Гизеля и переданы Святителю вместе с другими материалами, когда он начал свою работу над Четиими-Минеями.

Отмечая эти факты, мы думаем, что приписывать всем таким сотрудникам какую-либо долю участия в составлении собственно Четиих-Миней едва ли возможно. Их работы были только сырым материалом, который, прежде чем войти в Четии-Минеи, нуждался в тщательном исправлении и переработке. Исполнение этой задачи всецело лежало на Святителе Димитрии, и он решал ее самостоятельно, без всякой посторонней помощи, обращаясь за советом к своим руководи-

телям и друзьям только тогда, когда в чем-либо сомневался и затруднялся. Собранные в Синодальном и Типографском сборниках рукописи доказывают это с полной несомненностью. Мы видим, что материалы первого сборника Святитель сам называет «неисправленными вещами», а во втором — подвергает рукописи строгой проверке и тщательной переработке. Так как характеристика литературной работы Святителя Димитрия над Четиими-Минеями составляет задачу последней главы нашего исследования, то здесь долго останавливаться на ней мы не будем. Скажем только, что все поступавшие к Святителю рукописи с житиями святых он сначала критически изучал, а затем принимался за их стилистическую обработку. Здесь собранные материалы служили уже только канвой, по которой вышивалась совершенно самостоятельная, далеко превосходящая изложение сотрудников работа. Каких трудов она стоила Святителю Димитрию, можно судить по находящимся в Типографском сборнике рукописям с житиями святых Ионы и Варахасия и блаженного Иеронима. Они переполнены исправлениями и переделками, так что когда мы сравним совершенно переработанное и приготовленное к печати житие блаженного Иеронима с тем, которое было прислано Святителю его сотрудником, то должны будем признать, что первое есть самостоятельная, носящая отпечаток авторской личности работа, для которой второе житие дало только факты, только сырой материал. Итак, в творческой работе над Четиими-Минеями сотрудники Святителя, по нашему мнению, никакого участия не принимали, поэтому слава составления Четиих-Миней в той прекрасной литературной форме, какую имеют наполняющие их жития святых, всецело принадлежит одному Святителю Димитрию.

Возвратимся теперь снова ко второму изданию Четиих-Миней. Знакомство с рукописями обоих сборников показывает, что Святитель не успел подвергнуть их полной и тщательной переработке. По-видимому, он ее только начал, поэтому ни одно из находящихся в сборниках житий, кроме использованных ранее, во второе издание Четиих-Миней не вошло. Правда, на выпускном листе первой книги второго издания значится, что в этот раз Четии-Минеи издаются «с поправкой и с придатком житий святых великороссийских отец», но это извещение в последней своей части не соответствует действительности. Ни одного нового жития, посвященного великороссийским святым, во втором издании нет. Здесь прибавлено только несколько житий общехристианских святых, главные же поправки и дополнения внесены в месяцеслов, но и то лишь за первые месяцы года. Так, в сентябре, 9 числа, прибавлено житие Никиты, тайного угодника, его же виде диакон Созонт; 10-го — повесть о трех женах, в горе обретенных; 16-го — сообщены довольно подробные сведения о пустыннике Дорофее. Исправления сделаны: в житии преподобного Симеона Столпника, 1 сентября, добавлено в конце, что частица мощей его была принесена к Даниилу Столпнику, и в сказании об иконе Божией Матери в Миасинской обители, это сказание переработано и дополнено. 20 сентября написано новое начало к житию святого Михаила, князя Черниговского. Кроме этого, несколько незначительных поправок и добавлений сделано в ссылках на источники житий. Например, добавлены новые источники (1 сентября), старые указания изменены (3 и 4 сентября), сделаны ссылки на источники там, где в первом издании их не было (2, 4, 7, 20 сентября; 4 октября) и, наоборот, в иных местах они опущены, хотя в первом издании были (9, 15, 17, 22 сентября, 24, 31 октября, 20 ноября). Опущены также выставленные в первом издании годы жизни некоторых святых (10, 16 сентября и др.). Выпущено во втором издании житие святого мученика Феодота, 13 сентября, на том основании, что «сей Феодот тойжде есть, иже и Феодор, архиепископ Александрийский, декабря в 3-й день поминаемый».

Но наиболее существенные поправки, как мы сказали, сделаны в месяцеслове. Здесь, в сентябре месяце, о всех святых, которые в первом издании только назывались по имени, даны иногда краткие, а иногда и довольно подробные сведения; во многих местах месяцеслов дополнен новыми именами святых, причем в большинстве случаев указаны и основания, по которым сделаны эти дополнения; некоторые памяти совсем опущены; в иных местах сделаны исправления в самих именах святых, а в иных добавлено указание, когда тот или иной святой воспоминается Церковью еще раз. Совсем переработан месяцеслов под 13-м сентября: во втором издании дан иной порядок значившимся там памятям и к некоторым именам добавлены особые замечания. Но о всех этих изменениях в месяцеслове у нас будет речь в следующей главе исследования и поэтому здесь мы не станем указывать их подробно.

Вот и все те более или менее значительные изменения и дополнения, которые Святитель Димитрий внес во второе издание Четиих-Миней.

Как видно из только что сказанного, эти следы переработки наблюдаются, главным образом, в первом месяце Четиих-Миней — сентябре Следовательно, только над ним Святитель и успел серьезно поработать. Дальнейшие труды прервали сначала другие литературные занятия, а потом смерть, и Четии-Минеи не получили той окончательной, совершенной обработки, какую думал им дать их приснопамятный составитель.

* * *

Второе издание Четиих-Миней печаталось в типографии Киево-Печерской Лавры при архимандрите Афанасии Мислявском (1710—1714). Первая трехмесячная книга вышла в 1711 году, вторая — в 1714-м, третья — в 1716-м. В 1718 году приступлено к печатанию четвертой книги, но она не вышла в свет, потому что сгорела во время пожара, бывшего в этом году в Лавре. После этого прошло более двадцати лет, и нового издания Четиих-Миней за все это время не было. Вопрос об издании их поднят был только в 40-х годах, при архимандрите Лавры Тимофее Щербатском (с 14 апреля 1740 г.). Он обратился в Синод с просьбой разрешить Лавре напечатать Патерик и Жития святых, так как, заявлял он, «многие люди по своей горливости и усердию к Богу и святым угодникам Его для содержания и чтения в пользу душевную своего спасения желают их иметь, а таких книг за давностью времени, как печатались, везде уже сыскать невозможно». Синод на это прошение 10 июля 1741 года определил: «Книги Жития святых отец в Киево-Печерской типографии напечатать, точию оные книги прежде издания в печать архимандриту с другими учеными и в Священном Писании и в церковных историях искусными людьми со всяким опасным смотрением достоверно освидетельствовать и ежели что в них как Свящ. Писанию, Духовному Регламенту и указам 5 октября 1720 года и 6 ноября 1727 года противное сыщется, так и недостоверное, и церковными учителми и историками веры достойными подтвержденное, но весьма сумнительное окажется, то таковую сумнительную и вероятия недостойную историю отметить в конце жития святого, о котором идет история, или, ежели возможно будет, исправить; что же касается до прибавлений и наречия, в том во всем согласить с великороссийскими книгами непременно; также и каталог, или собрание по алфавиту житий святых по именам, и дел их, и прочих вещей, к ведению достойных, сочинить и при конце всякия книги напечатать».

Тимофей Щербатский в своем ответе на этот указ 10 июня 1742 года доносил Синоду, что «при неоднократном прочитывании с соборною братиею и прочею из ученых в книгах житий свв. отец противного

Свящ. Писанию и прочим указам не взыскуется, ибо оные книги с древних книг богодухновенных отец, учителей, списателей, историков и повествователей, числом до 60, при предисловии в книге житий святых декабрьской четверти имянно изображенных, составлены». На основании этого архимандрит просил у Синода разрешения «к безсумнительному оных книг житий святых отец печатанию». Что же касается просодии и наречия, то он обещал, что «в том во всем и в прочем с великороссийскими книгами согласно учинено будет».

Из этого ответа видно, что Тимофей Щербатский уклонялся от той проверки Четиих-Миней, какую предлагал ему сделать Синод в своем указе от 10 июля 1741 года. Он обещал только согласовать их язык и изложение с великороссийскими книгами. Но, очевидно, для членов Синода такое исправление было недостаточно и, получив из Синода указ от 27 сентября 1742 года, разрешающий печатать Четии-Минеи, Тимофей Щербатский не приступил тотчас же к печатанию их, а занялся собиранием нужных для их исправления книг. Это собирание затянулось на несколько лет. 10 марта 1748 года Тимофей был возведен в Киевские митрополиты и только в 1752 году донес Синоду, что им собраны для исправления Четиих-Миней нужные книги и им самим и другими приставленными к этому делу лицами с этими книгами жития святых сносятся и сверяются. Через два года, именно 27 сентября 1754 года, Синод запросил митрополита, кому именно поручено дело проверки Четиих-Миней и далеко ли «оное свидетельствование доведено и найдено ли что примечания достойное». Тимофей Щербатский почему-то на этот запрос сразу не ответил, так что Синод еще два раза — 7 февраля и 24 мая 1755 года — повторил его. Ответ Синоду Щербатский написал только 11 июля 1755 года. В нем он прежде всего говорит о причинах замедления своего ответа, затем указывает, какие еще книги нужны ему для свидетельствования Четиих-Миней, и, наконец, доносит, что дело проверки их поручено им архидиакону Манассии и проповеднику иеромонаху Фоме. Эти лица, сообщает далее Щербатский, просмотрели некоторые находящиеся в Четиих-Минеях жития, сделали отметки в сходствах и несходствах их с древними книгами, «такожде и о некоторых противностях» написали, но только «для единой пробации». Сделать большее указанные лица не могли, так как заняты были и другими делами, а кроме того, один из справщиков (Фома) переведен из Киева в Троице-Сергиеву Лавру. Сказав далее, что иных способных для этого дела людей у него нет, митрополит пишет, что свидетельствование и исправление Четиих-Миней — дело очень трудное, требующее довольного числа ученых людей; кроме того, в Киеве нет и всех нужных для этого книг, а писатель Четиих-Миней Святитель Димитрий при составлении их пользовался не только печатными книгами, но и рукописями, которых «имянно не означил», что, наконец, нет единства и согласия и между теми историками, на которых он ссылается. Приведя в подтверждение своих слов несколько примеров, Тимофей Щербатский просит Синод снять с него, часто недомогающего и занятого делами по управлению епархией, обязанность по исправлению Четиих-Миней и поручить это дело особой комиссии «на коште Лавры». При этом ответе приложены были и те замечания, которые сделали киевские справщики относительно просмотренных ими житий святых.

Эти замечания очень интересны. Они были первой попыткой критически отнестись к работе Святителя Димитрия, проверить и исправить ее, если это окажется необходимым. В основу этой проверки киевские справщики положили указ Синода от 10 июля 1741 года. В нем, как мы говорили, требовалось, с одной стороны, рассмотреть, не найдется ли в Четиих-Минеях чего-либо противного Священному Писанию, Духовному Регламенту и указам Синода от 1720 и 1727 годов, с дру-

гой, — недостоверного, не утвержденного достойными доверия церковными учителями и историками и «сумнительного». В этих требованиях, как видим, нет единства и определенности; киевские справщики, руководствуясь ими, должны были проверять жития с точки зрения их достоверности и искать, нет ли в них чего противного Духовному Регламенту и указам Синода. Задача была довольно сложная и трудная: нужно было все жития прочитать, сравнить с достойными доверия источниками и сделать в них те или другие исправления и выпуски. Исполнить такую работу над всеми житиями в Четиих-Минеях киевские справщики не смогли, и поэтому они разобрали только 12 житий, произвели, как говорит Тимофей Щербатский, лишь пробу подобной критики. Но и эти 12 житий разобраны ими далеко не с исчерпывающей полнотой. В тех случаях, когда у них недоставало нужных книг, они прямо отказывались от разбора. Например, изложив кратко содержание некоторых отделов жития преподобного Макария Египетского (19 января), они пишут, что содержащихся в них «повестей и историй не можно было свидетельствовать затем, что не сыскалось тех книг, с коих наипаче житие преп. Макария списано». А дальше в том же отзыве говорят: «Другие истории с историками Созоменом, Сократом, Феодоритом, Никифором-Каллистом сношены и явились сходны, а вышеписанных историй и повестей в прописанных историках не сыскалось».

Из второй половины приведенной заметки видно, что вместо того, чтобы искать, нет ли чего в житиях святых недостоверного и сомнительного, киевские справщики решили проверить самого их составителя, т. е. выяснить, насколько правильно и верно передал он те источники, которыми пользовался и которые указал в Четиих-Минеях. Действительных источников житий святых они не искали, а просто взяли те указатели учителей, списателей, историков и повествователей, какие помещены при первой и второй книгах Четиих-Миней, и старались собрать те сочинения, какие этими писателями были написаны. Не найдя всех нужных книг в Киеве, они через Тимофея Щербатского спрашивали их у Синода. Но, конечно, и Синод не мог удовлетворить их просьбы, и, думается, вся эта история с требованием книг была только лишним поводом, чтобы отказаться от работы, которая оказалась непосильной.

Заметок, в которых справщики проверяют и оценивают работу Святителя Димитрия, довольно много, и некоторые из них носят неблагоприятный для составителя Четиих-Миней характер. Например, выписав из жития священномученика Вавилы (4 сентября) слова святого, которые говорит он допрашивавшему его царю: «похотением аз телесным до сего времени не искусихся», справщики замечают: «сие писатель перевел и худо, и слову Божию противно» и, сославшись на слово апостола Павла в послании к Римлянам (7 гл., стихи 14—25), доказывают, что от плотских искушений не свободен никто из людей, а, следовательно, и святой Вавила. Обвиняя Святителя в неправильности перевода, киевляне не приводят этого места жития из источника, по которому написано житие, и поэтому обвинение их является голословным. В действительности в подлинном житии, которое Святитель заимствовал из Макарьевских Четиих-Миней, совсем нет этих слов; Святитель вставил их от себя, но, конечно, он не придавал им того значения, какое приписали им киевские справщики.

Разбирая краткое сказание о святом мученике Агапии (19 августа), справщики находят сообщение Святителя о том, что святой был съеден зверями, несогласным с историком Евсевием, который в книге о палестинских мучениках, в главе 6-й пишет, что святой Агапий скончался не от зверей, но был поражен медведицей и, «жив еще сущи», ввержен в темницу, а потом тело его через день выброшено было в море

В Четиих-Минеях о святом мученике Агапии говорится вместе с мучениками Тимофеем и Феклой, и Святитель о всех их сказал, что они «зверем дани в снедь, скончашася». Кроме того, у Евсевия Кесарийского говорится о двух мучениках Агапиях (2 т., с. 9 и 17 по русскому переводу), из которых один был осужден на съедение зверям, а другой брошен в море. Это отмечает и Святитель в своем Прологе. Следовательно, ошибся здесь не он, а справщики, которые не потрудились внимательнее изучить заметку Святителя в Четиих-Минеях.

Такая критика Четиих-Миней, собственно, их составителя, не могла дать значительных результатов. Странно было подозревать в произвольном искажении или в неправильном переводе того, кто девизом своей работы поставил слова «не буди ми еже лгати на святаго», и которого проверяли в Киеве такие знатоки западной агиологической литературы, как Варлаам Ясинский.

Если в Четиих-Минеях и можно было найти подобного рода ошибки, то они происходили не от небрежности составителя, а от несогласия тех источников, которыми он пользовался. Не могли не заметить этого и киевские справщики. В заметке по поводу сказания о перенесении мощей архидиакона Стефана (2 августа) они сами указывают на такое несогласие. Многие замечания киевских справщиков были вызваны желанием угодить Духовному Регламенту, так или иначе приложить его требования к великому творению Святителя Димитрия. Влияние Регламента сказалось, например, в отзыве киевлян о заочном посвящении в епископы Григория чудотворца, требования Духовного Регламента ярко сказываются во многих отзывах киевских ученых, и им они, главным образом, руководствовались при своей работе.

В их замечаниях мы видим, например, несколько попыток найти в житиях противоречия и несогласия со Священным Писанием. Разбирая житие Марии-Голиндухи (12 июля) и приведя из него то место, где говорится, что Мария после крещения не желала иметь общения со своим мужем-язычником, киевские справщики, сославшись на 5-й стих 7-й главы Первого послания к Коринфянам, пишут, что это место, как «Божию противное слову и дабы в пример невеждам не пошло бы и не соблазнило, лучше бы в свет не пущать».

В заметке на житие преподобного Ефрема Сирина (28 января), сказав, как преподобный, когда хотели посвятить его в епископы, убегая этого, «юродство себе притворил», справщики видят в этом поступке преподобного порицание епископства «как худого дела» и, приведя 1-й стих из 3-й главы Первого послания к Тимофею, берут на себя неблагодарную задачу доказать, что святому Ефрему нужно было не убегать, а «смотря нужду и требу церковную», принять епископство. Правда, киевляне стараются приписать это известие Святителю Димитрию, как писателю жития, т. е. что он от себя сочинил это, но справка с историками (Никифором-Каллистом и Созоменом) показала, что то же о святом Ефреме говорят и они, и киевским справщикам приходится докончить свою критику такими словами: «Хочай сие обретается в Никифоре-Каллисте и Созомене, однако лучше бы сего печати не предавать, яко хульное на дело самим Богом учрежденное и многих простаков соблазнить могущее». Как видим, всё свелось к преувеличенной боязни соблазна простаков.

В замечании на житие преподобного Павла Фивейского (15 января), приведя рассказ преподобного Антония Великого о том, как он нашел преподобного Павла умершим в молитвенном положении — «колене преклонша и руце в высоту воздевша, и главу просто имуща» — и понял, что «тело святого Богови, Ему же вся жива суть, и по смерти должное воздает поклонение», киевские критики видят в этой «грубой повести» нечто неприемлемое для мужа премудрого и здравого рассуждения и, сказав, что по христианскому богословию поклонение Богу

происходит от сердца, верного упования, надежды, любви, страха, покаяния, терпения и благодарения душевного, а не от тела бездушна, и сославшись, что ни у Никифора, ни у Созомена «сего не сыскалось», заявляют, что «сие риторике прочитать должно», и в конце заметки опять пишут, что лучше бы «сию повесть оставить, дабы в простом народе не сделалось забобонства».

Тот же характер носят и заметки на житие преподобного Симеона Столпника (1 сентября). Здесь киевляне считают «сумнительными и несходными со Священным Писанием» повести о том, как преподобный Симеон, умыслив искусить себя постом, молил епископа Вассоса заградить камнями его келью на 40 дней и как он не захотел принять своей матери, пришедшей навестить его. В первой повести справщики видят противоречие Священному Писанию (Мф. 6, 16; Ис. 58, 5; Зах. 7, 5 и др.), где говорится, что пост должен быть тайным, нелицемерным, и считают «сумнительным», что Преподобный именно так поступил, как сказано в житии, и упрекают Святителя Димитрия, что он не указал в житии, «откуду такой порок святому приписал, когда другие и меньшей важности действа святого, откуду взял, на брегах из древних писателей отметил». Святитель взял это сообщение у блаженного Феодорита (см. с. 203—208 русского перевода книги Боголюбивых), и справщикам следовало бы сначала справиться с этим источником жития, который указан и Святителем Димитрием, а потом уже и обвинять последнего.

Отказ преподобного Симеона принять мать и недопущение к себе женщин кажутся киевлянам оскорбительными для женского пола и «противными» Священному Писанию, именно 5-й заповеди десятословия. После пространных рассуждений о том, что в христианстве мужеский и женский пол равны, и о том, как должна исполняться 5-я заповедь закона Божия, киевские справщики, сославшись на то, что историк Евагрий о факте неприема преподобным Симеоном матери не упоминает, делают такое заключение: «Сия гистория понеже противна Духовному Регламенту, в прибавлении к косму на л. 28 под № 6 написано: без воли родителей и проч., и потому печататься той гистории не должно».

Вполне удовлетворило киевских справщиков житие Антония Великого (17 января). «Житие сие понеже Афанасием Великим списанное, в тых же днех жившим, и знаемость со святым имевшим, и довольно о житии святого ведавшим, к тому ж Григорию Назианзину, Никифору-Каллисту, Ефрему Сирину и Созомену (хотя некоторые из них нечто и опустили) согласное есть, чтения и всякого приятия достойное, и буде либо всех святых жития так были списаны, мощно бы сверх догматической, моральной и экземплярную иметь христианскую богословию». «Всякого приятия и веры достойным» признают справщики и «житие Илариона Великого (21 октября), святым Иеронимом списанное и с протчими, которые сыскались, церковными писателями сведенное и сходное».

Положительный отзыв об этих житиях, по нашему мнению, объясняется тем, что киевские справщики не нашли в них ничего, к чему бы они могли приложить те требования, которые внушены были им Духовным Регламентом, или, может быть, этому помешал авторитет таких писателей, как Афанасий Великий и блаженный Иероним. В других случаях, как мы видели, они не стеснялись и самоуверенно критиковали и исправляли составленные Святителем жития. В некоторых случаях они были и справедливы. Например, в повести о святых мощах первомученика Стефана, Никодима, Гамалиила и Авива. О беседе Гамалиила с Лукианом они говорят, что это «басня и в ней нет ничего правдоподобного» и что такую историю, как хулу на святых, печатать грешно; в житии первомученицы Феклы история Фалкониллы идоло-

поклонницы «показуется противной слову Божию»; недостойной веры кажется киевлянам и повесть о сатире в житии преподобного Павла Фивейского. С основаниями, которые приводят справщики при разборе этих повестей, можно вполне согласиться, но Святителю Димитрию, взявшему эти повести из тех источников, по которым писал упомянутые жития, можно было поставить в вину разве только то, что он вполне доверял этим источникам и без надлежащей критики принимал сообщаемые ими сведения.

Вообще же проделанную киевскими справщиками критику Четиих-Миней едва ли можно признать удачной. У них не было определенного, строго выработанного для этого метода, и в большинстве случаев их работа свелась к стремлению исправить живые, интересные не только в литературном, но и в историческом отношении рассказы из жизни святых по сухим, часто казуистическим требованиям Духовного Регламента. Недаром Синод не обратил внимания на эти замечания киевских справщиков и поручил дело просмотра Четиих-Миней новым лицам — новгородскому ректору Иоасафу Маткевичу и петербургскому ректору Никодиму, обязав их каждый месяц представлять в Синод свои замечания.

В мае 1756 года эти лица окончили просмотр первых шести месяцев, а к октябрю просмотрели и вторую половину, и в 1757 году Четии-Минеи были изданы сначала в Киеве, а потом, в 1759 году, в Москве.

В этом новом издании никаких существенных изменений в содержании Четиих-Миней не наблюдается. Петербургские справщики исправили только язык Четиих-Миней, заменив в них украинские и устаревшие слова и словосочетания другими, более понятными и современными.

ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

(1) И. А. Шляпкин. Святитель Димитрий Ростовский и его время (1651—1709). СПб., 1891.

(2) Руинарт. Акты мучеников подлинные и избранные. Изд. 1689 г., с. 68.

(3) Деяния святых (Acta sanctorum), ноябрь, т. 2, с. 32.

(4) Назван так потому, что вторым его издателем был иезуит Егидий Бухерий.

(5) Архиепископ Сергий (Спасский). Полный месяцеслов Востока. Т. I. Изд. 2-е. Владимир, 1903, с. 10.

(6) Там же, с. 40—47.

(7) Там же, с. 75—85.

(8) Там же, с. 57, 58.

(9) Проконсульские акты о святых мучениках собраны бенедиктинцем Руинартом и изданы им в 1689 г. в его книге «Акты мучеников подлинные и избранные». Проконсульских актов в книге Руинарта не более 18, остальное содержание книги составляют послания Церквей, повествования самих мучеников, записки очевидцев и краткие упоминания о мучениках в сочинениях различных древних писателей.

(10) См. предисловие к книге Руинарта.

(11) «Словарь христианской археологии и литургики» Каброля, с. 377. Находя, однако, весьма трудным выразить точно различие между этими двумя формами христианской агиографии, Леклерк предлагает сравнить акты и passio по источникам и приводит отрывки из актов священномученика Киприана, епископа Карфагенского, и его же «Жизнь и страдание», написанные диаконом Понтием. См. Руинарт. Указ. соч., с. 252—264. С фактической стороны рассказ Понтия вполне совпадает с актами, но в передаче, в выражениях большая разница: Понтий не только рассказывает, но и восхваляет священномученика, у него уже видны следы ученой обработки и ораторского стиля.

(12) Примером ἐγκώμιον могут служить похвальные слова святых Василия Великого и Иоанна Златоуста в честь мучеников.

(13) Архиепископ Сергий. Цит. соч., с. 236.

(14) Минея, по-гречески μηναῖον, — прилагательное к существительному βιβλιον и значит «месячная книга». В приложении к житиям святых Минеями называются такие сборники последних, в которых жития собраны по месяцам и расположены по дням месяца. Минеи, содержащие жития святых, называются Четиими, т. е. назначенными для чтения, в отличие от Миней богослужебных (Е. Е. Голубинский. История Русской Церкви, т. I, 1 пол., 2 изд., с. 906).

(15) См., например, кн. 4, гл. 15, или кн. 5, гл. 15.

(16) См. «Историю русской литературы». Изд. Академии наук СССР, 1941, т. I, с. 88.

(17) Таким опытом считается житие преподобного Антония Великого, написанное Святителем Афанасием Великим, архиепископом Александрийским.

(18) Таковы жития, составленные Кириллом Скифопольским (преподобных Евфимия Великого, Иоанна Молчальника, Кирилака Отшельника, Саввы Освященного и др.) и некоторыми другими агиографами.

(19) Это доказывается, например, книгой А. П. Рудакова «Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии». М., 1917.

(20) Вопрос о том, что́ раньше появилось — сборники кратких сказаний о святых или Четии-Минеи, в науке пока не выяснен. В «Полном месяцеслове Востока» архиепископа Сергия приводятся слова из предисловия к мартирологу Адона, где сказано, что составители сборников кратких сказаний о святых «имели целью оказать услугу слабым, не могущим много читать братиям, чтобы они в малой книге имели то, что другие с большим трудом почерпают из многих кодексов» (т. I, с. 68). Из этих слов как будто следует, что сборники полных житий — Четии-Минеи — появились ранее Синаксарей — сборников кратких сказаний о святых. Того же мнения держится, по-видимому, и Е. Е. Голубинский. Объясняя слово «пролог» в смысле «сокращения, сокращенной передачи», он говорит, что «Прологи представляют собою сокращение по отношению к Четиим-Минеям» (История Русской Церкви, т. I, 1 пол., с. 915, прим. 1-е). Вероятно, те и другие повествования о святых собирались постепенно и потом уже соединены были в сборники, обнимающие все дни года. Возможно, что сборник кратких сказаний собран был ранее, чем Четии-Минеи.

(21) Творения преподобного Феодора. Т. 2. Изд. Петербургской духовной академии, 1908, с. 204.

(22) Архиепископ С е р г и й. Цит. соч., с. 238—242.

(23) Там же, с. 253.

(24) Слова грузинского писателя Ефрема Малого из статьи протоиерея К. С. Кекелидзе «Симеон Метафраст по грузинским источникам». ТКДА, 1910, февраль, с. 188.

(25) См. об этом там же, с. 189.

(26) Архиепископ С е р г и й. Цит. соч., с. 34.

(27) О том, сколько и какие именно жития составлены Симеоном Метафрастом, см. в кн. В. В. Латышева «Византийская царская Минея», Пгр., 1915, с. 79—99.

(28) В. В. Л а т ы ш е в. Указ. соч., с. 99.

(29) Список отдельных житий, которые существовали на Руси в домонгольский период, дан Е. Е. Голубинским в его «Истории Русской Церкви» (т. I, 1-я пол., с. 208—210, приложение). Из этого списка мы видим, что Русь имела тогда следующие жития: Антония Великого, Евстафия Плакиды, Евфимия Великого, Илариона Великого, Иоанна Златоуста, мученика Кодрата, преподобного Нифонта Кипрского, священномученика Панкратия, преподобного Романа Сладкопевца, преподобного Саввы Освященного, великомученицы Феклы и преподобного Феодосия Великого. Проф. Голубинский точно указывает, где, в каких рукописях и памятниках письменности каждое из этих житий упоминается.

Составители «Истории русской литературы», изданной Академией наук СССР, указав некоторые из этих же житий, говорят, что в тот же домонгольский период у нас существовали еще жития Андрея Юродивого и Феодора Студита, и затем пишут: «Нет сомнения, что в русской литературе этого времени были и другие жития: Василия Нового, Георгия Победоносца, Феодора Тирона... Алексия, человека Божия» (т. I, с. 90), но не приводят оснований, почему они это предполагают.

(30) Об этом говорят и составители «Истории русской литературы», изданной Академией наук (т. I, с. 100), и ранее их академик А. И. Соболевский в его книге «Жития святых в древнем переводе на церковнославянский язык» (СПб., 1904). К таким житиям относятся жития: Бенедикта Нурсийского, священномученика Вита, Аполлинария Равеннского, мучеников Анастасии и Хрисогона. В книге Соболевского приведены и лингвистические основания, почему он относит эти жития к переведенным с латинского, и приложены славянские тексты житий.

(31) Житие князя Вячеслава послужило образцом для наших княжеских житий. О нем см. в «Истории русской литературы». Изд. Академии наук, 1941, т. I, с. 101.

(32) Почему греческие Синаксари получили у нас название Прологов, см. у Е. Е. Голубинского в его «Истории Русской Церкви», 2 изд., т. I, 1-я пол., с. 914 и 915.

(33) Подробное оглавление Четиих-Миней находится в «Полном месяцеслове Востока» архиепископа Сергия, в 1 томе. Супрасльская рукопись описана Востоковым, а издана сначала Миклошичем в 1851 г., а потом — Северьяновым в 1904 г.

(34) Успенская рукопись описана Поповым в «Чтениях ОИДР» за 1879 г., кн. 1-я; издана только первая половина ее Шахматовым и Орловым (см. те же «Чтения» за 1899 г.). Подробное оглавление — в 1 томе «Полного месяцеслова Востока» архиепископа Сергия.

(35) История Русской Церкви. Изд. 2-е. I т., 1-я пол., с. 906.

(36) И. И. Срезневский утверждает это на основании изучения и сличения языка домонгольских Четиих-Миней с Четиими-Минеями позднейшими. См. его «Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках». Вып. 64, т. 2, с. 390. М. Н. Сперанский — на основании исследования состава древних домакарьевских Че-

тних-Миней. См. статью «Сентябрьская Минея домонгольского состава» в «Известиях Отделения русского языка и словесности» за 1896 г., т. I, кн. 2, с. 235—257.

(37) Житие преподобного Феодосия по списку XII века, изданное Обществом истории и древностей Российских. М., 1913, л. 1 об.

(38) История Русской Церкви. Изд. 2-е. Т. I, 1-я пол., с. 912—914.

(39) История русской литературы. Изд. Академии наук СССР, т. I. М.—Л., 1941, с. 210—212. О беседах папы Григория упоминает и Голубинский, но ранее. См. его «Историю», с. 891—892.

(40) В. С. Иконников в своей книге «Максим Грек и его время» (изд. 2-е, Киев, 1915) приводит следующие творения Симеона Метафраста, переведенные Максимом Греком: Житие Богородицы, Слово о чуде Михаила архангела, Об апостоле Фоме и Житие Дионисия Ареопагита (с. 175 и 176).

А. И. Соболевский в сочинении «Переводная литература Московской Руси XIV—XV вв.» (СПб., 1907), в 3-й главе, кроме указанных у Иконникова, относит к переведенным Максимом Греком еще следующие жития, составленные Симеоном Метафрастом: Мучение Никиты, Песнь на Успение Богоматери, Слово об Иоанне Богослове, Слово Василия Великого о том же апостоле, Слово о житии апостола Матфия, Мучение св. Григория, просветителя Армении, Слово о Варлааме и Иоасафе, Повесть Константина Порфирогенета о Нерукотворенном образе Спасителя (с. 265).

Е. Е. Голубинский в «Истории Русской Церкви» (т. II, 2-я пол., с. 234, 262 и 263, приложение) указывает только три произведения Симеона Метафраста, переведенные Максимом: Житие Богоматери, Чудо архистратига Михаила и Повесть Порфирогенета.

(41) Вот приблизительный список их, составленный на основании каталогов и описаний бывших библиотек: от XV века — месяцы: сентябрь, октябрь, ноябрь и май — в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры, №№ 666 и 669; месяц август — в собрании Ундольского, № 232; месяцы: сентябрь, октябрь, ноябрь — в библиотеке Московской духовной академии, №№ 192—194. От XV и XVI веков — месяцы: декабрь, январь, февраль, март и апрель — в той же библиотеке, №№ 195—198. От XVI века — месяцы: май, июль, июль и август — там же, №№ 199—200; месяцы: сентябрь, октябрь, декабрь, январь, февраль, март, апрель, май и июль — в библиотеке Московской духовной академии, по описанию архимандрита Леонида, с. 16 и далее; месяцы: ноябрь и декабрь, март и январь, июль — в библиотеке А. С. Уварова, по описанию архимандрита Леонида, т. 2, №№ 1034—1038; месяцы: сентябрь, ноябрь, июнь и август — в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры, №№ 668, 670, 679 и 680; месяцы: декабрь и январь — в библиотеке Ундольского, №№ 230 и 231; месяц январь — в библиотеке ОЛДП — по описанию Хр. Лопарева, № 7, с. 9—58; месяц март — в Московской Патриаршей библиотеке (Новоспасское собрание), по описанию Н. П. Попова, № 12, с. 80—96; Четия-Минея написана в 1553 г. в Москве; месяцы: сентябрь, октябрь, апрель и июнь, по указателю архимандрита Саввы, №№ 169, 170, 91 и 89, с. 209.

(42) М. Н. Сперанский. История русской литературы. М., 1914, с. 510. В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых. М., 1871, с. 221.

(43) См. об этом в «Полном месяцеслове Востока» архиепископа Сергия, т. I, с. 266—270.

(44) Внесенные митрополитом Макарием в его Четии-Минеи жития русских святых по месяцам все перечислены в сочинении архиепископа Филарета «Обзор русской духовной литературы», под № 132, с. 152—153 3-го издания. Здесь же под № 133 (с. 153—195) указаны и имена тех агиографов, которые трудились в то время над составлением житий.

(45) Четии-Минеи митрополита Макария сохранились до нашего времени в трех списках или, лучше сказать, «изводах», так как все три экземпляра в некоторых местах различаются и по составу, и по редакциям. Первым по времени написания был список Софийский, затем Успенский—Синодальный и, наконец, Царский. Софийский список — неполный, часть его — месяцы: сентябрь, октябрь, ноябрь, февраль, май, июнь и июль — находилась ранее в библиотеке Петроградской духовной академии и описана Абрамовичем (Описание, в. 2, № 1317, с. 1—154), а часть — месяц август — в Архиве Министерства иностранных дел, в собрании Оболенского; остальные месяцы утеряны. Софийский список написан еще в то время, когда Макарий был митрополитом Новгородским (1532—1542). Второй список — Успенский. Он полный, написан тогда, когда Макарий переселился в Москву, и вложен им в Московский Успенский собор в 1552 году, как видно из вкладной записи. В 1856 году этот список передан был в Синодальную библиотеку, посему и носит название Успенского—Синодального. Архимандрит Иосиф, составивший подробное описание этого списка, называет его почему-то «царским». «Царским» списком называется третий и в хронологическом порядке самый поздний список, написанный по повелению царя Ивана Васильевича Грозного около 1553 года. Он хранился в той же Синодальной библиотеке (по указателю архимандрита Саввы №№ 174—183, с. 21а) и не имеет двух месяцев — марта и апреля. Есть предположение, что они и совсем не были написаны. Успенский список — не простая копия с Софийского, а другая, более полная и обработанная редакция; в ней иной порядок статей и много новых житий, преимущественно русских святых. Успенский список написан средним полууставом, Софийский — полууставом малым, а Царский написан почерком крупным и более тщательно, чем два первые списка. Местом написания

всех списков были Новгород и Псков, где во дни митрополита Макария была целая корпорация писцов, в Царском списке указаны в разных местах и имена их.

(46) По книге В. О. Ключевского «Древнерусские жития святых», с. 352.

(47) Проф. И. А. Шляпкин. Лекции. Юго-западная Русь XVI и XVII века. СПб., 1911, с. 102.

(48) Проф. А. С. Архангельский. Очерки из истории западнорусской литературы XVI и XVII в. М., 1888, прилож., с. 13.

(49) Там же, с. 42, 37 и 35, примеч. 97, 78 и 72.

(50) И. А. Шляпкин. Лекции..., с. 87.

(51) Рукопись б. Московской Патриаршей библиотеки № 811, л. 6 об.

(52) Из письма В. Ясинского к патриарху Иоакиму. Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 277 и 278.

(53) См. о них: Проф. С. Т. Голубев. Заметки о старопечатных и славянских книгах. Киев, 1876.

(54) Проф. С. Т. Голубев. Петр Могила, т. I, с. 410. Срав. Каратаев. Описание старопечатных книг, вып. 1, № 321.

(55) Д. И. Абрамович. Исследование о Киево-Печерском Патерике. СПб., 1902, с. 96 и 97.

(56) Редакций Печерского Патерика было несколько, митрополит Макарий насчитывает их до десяти: самой распространенной была 2-я, Касснановская, составленная в 1462 г., «повелением смиренного Касснана, уставника Печерского»; из других редакций известна еще Арсеньевская, сделанная в 1406 г. епископом Тверским Арсением.

(57) Эта служба много раз издавалась и в Москве, например, в 1640, 1641, 1643, 1662 и других годах; в издании 1640 года житие помещено после службы (лл. 1—50).

(58) О Патерике и Тератургиме см. подробные и обстоятельные сведения у С. Т. Голубева. Петр Могила, т. I, гл. III, с. 268—293.

(59) Д. И. Абрамович. Цит. соч., с. 108.

(60) См. Описание книг библиотеки Хлудова, № 241.

(61) Что касается Москвы, то здесь, кроме жития Святителя Николая Чудотворца, в XVII веке были изданы: 1) жития преподобных Сергия и Никона при службах, в 1646 году; 2) житие преподобного Саввы Сторожевского при службе, в 1646 году и 3) «Анфологион» — сборник житий и слов, переведенных с «еллиногреческого языка на словенский Арсением Греком», изданный в 1660 году: здесь находятся: житие святой великомученицы Екатерины, мучение святого великомученика Феодора Стратилата, житие преподобного Алексея, человека Божия, вопросы и ответы Пустина Философа и другие выдержки из творений святых отцов.

(62) Письмо напечатано в «Архиве Юго-западной России», т. 5, ч. 1, с. 277—278.

(63) Проф. И. А. Шляпкин. Лекции по истории юго-западной литературы XVII в., с. 219.

(64) См. Н. И. Петров. Описание рукописей Киева, вып. 3, № 281.

(65) Рукопись б. Московской Типографской библиотеки, № 420.

(66) См. Описание рукописей Виленской библиотеки Ф. Добрянского, №№ 80, 81 и 82.

(67) См. Описание рукописей Киева, вып. 2-й, предисловие и № 370. «Печерскою Четьей» пользовался и Святитель Димитрий.

(68) Например, сборник житий XVII в. на белорусском наречии — в Виленской библиотеке, № 107; сборник житий — там же, № 106, из Заблудова; Патерик скитский и жития, написанные при Зосиме Прокоповиче, епископе Черниговском, — в Киево-Печерской Лавре, № 270; там же сборник патериков из Межигорского монастыря, № 272; сборник житий святых, большею частью кратких, на все месяцы, но не все дни, на белорусском языке XVII в.— в Московской Патриаршей библиотеке, № 752 и др.

(69) Предисловие к читателю благочестивому при первой книге Димитриевых Четих-Миней.

(70) Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 277—278.

(71) И. А. Шляпкин. Святитель Димитрий и его время, с. 38, прим. 5.

(72) См. его «диарий» при исследовании проф. И. А. Шляпкина «Святитель Димитрий и его время». СПб., 1891, прилож. 1-е, с. 5.

(73) Диарий при сочинениях Святителя, изд. 1824 г., ч. 1, с. 326.

(74) Там же, письмо к Стефану Яворскому.

(75) Там же, под 1685-м годом, с. 321.

(76) Н. И. Петров. История Киевской духовной академии, с. 47.

(77) Образцов. Киевские ученые в Великороссии.

(78) Митрополит Макарий. История Русской Церкви, т. XI, с. 490.

(79) Издана в 1635 г., отрывки из нее у митрополита Макария в «Истории Русской Церкви», т. XI, с. 490—492, и в его же «Истории Академии», с. 76.

(80) Н. И. Петров. Цит. соч., с. 79.

(81) Митрополит Макарий (Булгаков). История Академии, с. 77.

(82) Там же и Н. И. Петров. Цит. соч., с. 79.

(83) С. Т. Голубев. Киевская Академия в конце XVII в., с. 50, примеч. 16.

(84) «Остен», цитата по исследованию И. А. Шляпкина, с. 137.

(85) Митрополит Макарий (Булгаков). История Киевской академии, с. 87 и далее.

(86) Н. Ф. Сумцов. Иоанникий Голятовский. «Киевская старина» за 1884 г., т. I, с. 6 и 7.

(87) И. Я. Порфирьев. История русской словесности. Казань, 1886, т. I, с. 603.

(88) Так думают авторы книги «Святитель Димитрий, митрополит Ростовский» (с. 4), И. А. Шляпкин (цит. соч., с. 6), священник М. С. Попов, считающий причиной прекращения занятий в школе нашествие Выговского (с. 12), и митрополит Макарий (Булгаков) (цит. соч., с. 47).

(89) Эйнгорн. Очерки по истории Малороссии XVII в., с. 325, прим. 315.

(90) Акты Юго-западной России, т. VI, № 37, с. 93.

(91) Проф.-прот. Ф. И. Титов. Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Киев, 1908, с. 5—6.

(92) Рукопись б. Московской Патриаршей библиотеки, № 139, л. 196 и об.

(93) Там же, л. 13.

(94) Пролог — в библиотеке Московской духовной академии, № 8/500.

(95) Житие Святителя Димитрия при его сочинениях, ч. 1, с. 1.

(96) История Академии, с. 31, примеч.

(97) Житие при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 2 и 3.

(98) Сочинения Святителя, ч. 1, с. 348.

(99) Письмо к Феологу 15-е. «Ярославские епархиальные ведомости» за 1874 г., с. 269.

(100) См. ранее, с. 89.

(101) Об этом говорит и составитель жития Святителя Димитрия, сообщающий, что он согласился писать Четии-Минеи «по долгом отрицании». См. сочинения Святителя, ч. 1, с. 5.

(102) Там же.

(103) «Диарий» при исследовании И. А. Шляпкина, прилож. 1, с. 8, и рукопись б. Московской Патриаршей библиотеки, № 146, с. 143.

(104) Житие Святителя при его сочинениях, ч. 1, с. 5.

(105) Там же и Диарий при сочинениях, под 1689 г., с. 324.

(106) Приложение 1-е, с. 8.

(107) Часть 1-я, с. 320.

(108) См. письмо Святителя к Феодору Поликарпову при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 318.

(109) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 322, 323 и далее.

(110) Сочинения Святителя, ч. 1, с. 321 и 322.

(111) Письмо патриарха Иоакима к Варлааму Ясинскому. Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 281.

(112) По исследованию И. А. Шляпкина, с. 46, примеч.

(113) Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 281.

(114) Письмо 11-е. «Ярославские епархиальные ведомости» за 1874 г., с. 267.

(115) Письмо 18-е. Там же, с. 280.

(116) См. рукопись б. Московской Типографской библиотеки, № 420, лл. 454 и далее. Необходимо добавить, что архимандрит Иосиф, который составил указатель к Макарьевским Четиим-Минеям, сделал в них свои отметки листов — цифрами, которые с Евфимиевым счетом, а, следовательно, и с указаниями Святителя Димитрия, не сходятся.

(117) Например, в июле, в житии св. Аполлинария в Макарьевских Четиих-Минеях читаем: «Руф же патрокл бояся Бога» — Святитель на поле: «кесаря» (л. 385 об. а); в Четиих-Минеях: «четыри дни» — Святитель: «лета» (л. 387 об. а); в житии Евпраксии девы: «сирским мечтом» — Святитель «ми» (т. е. мирским, л. 419 об. б); «горнец с землею» — Святитель: «с зелием» (л. 420 об. б. и 421 а). См. также в июне житие Паисия Великого, в августе — Адриана и Наталии и др.

(118) Исследование, с. 47. Нам думается, что тут простая опечатка, ибо ранее И. А. Шляпкин называет Минеи «Великими» и далее «Макарьевскими».

(119) Святитель Димитрий и его труды, с. 66.

(120) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 323.

(121) Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 280.

(122) Там же, с. 279.

(123) Рукопись Киево-Печерской Лавры, № 161.

(124) Письмо Варлаама Ясинского к патриарху Иоакиму. Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 279—280.

(125) Письмо Святителя Димитрия к патриарху Иоакиму при Диарии. Сочинения, ч. 1, с. 324.

(126) Проф.-прот. Ф. И. Титов. Русская Православная Церковь в польско-литовском государстве, т. II, 1 пол., с. 34 и 35.

(127) Там же, с. 286—289.

(128) И. А. Шляпкин. Святитель Димитрий и его время, с. 136.

(129) Л. Н. Майков. Очерки из истории русской литературы XVII в., с. 54.

(130) См. об этом статью Н. И. Петрова «О влиянии западноевропейской литературы на русскую» в «Трудах КДА» за 1872 г., т. 2, особенно с. 463 и далее, или книгу М. Сменцовского «Братья Лихуды». СПб., 1899, особенно гл. 2.

(131) Синодальная рукопись № 146, л. 191 и 192.

(132) Письмо Варлаама Ясинского к гетману И. Мазепе, писанное рукою Святителя Димитрия. Исследование И. А. Шляпкина, с. 184.
(133) И. А. Шляпкин. Цит. исслед., прилож. 1, с. 8.
(134) Сочинения Святителя, ч. 1, с. 324.
(135) Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 278—280.
(136) Там же, с. 280.
(137) Евгений, митрополит. Описание Киево-Печерской Лавры, прилож., с. 84: «и тоя разумом или мудрством и книги в типографии да издаются».
(138) Святитель Димитрий и его время, с. 193.
(139) Рукопись Московской Синодальной библиотеки, № 146:
а) выписка из сочинения братьев Лихудов о пресуществлении, л. 191;
б) выписка из «Манны» Сильвестра Медведева, л. 192.
Рукопись № 147:
а) 12 статей, уверяющих сумнящихся ь пресуществлении Св. Таин, л. 268;
б) свидетельства об Иерониме и Августине из Макарьевских Четих-Миней, л. 238;
в) свидетельство святых отец на гл. 88 толкования Божественныя литургия блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского: «Показание от писаний свв. отец на неправоглаголющих, яко бы в Божественней литургии пресуществлятися хлебу и вину в Тело и Кровь Христову словесы токмо Христовыми: «примите, ядите...» Это — обстоятельнейшее доказательство православного мнения о пресуществлении, лл. 274—284.
(140) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 327.
(141) Там же, с. 328.
(142) См. грамоту митрополита Гедеона к патриарху Иоакиму от 22 августа. Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 288—289.
(143) По исследованию И. А. Шляпкина, с. 238.
(144) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 328.
(145) Там же, с. 331.
(146) Исследование И. А. Шляпкина, с. 278.
(147) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 328—329.
(148) Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 416.
(149) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 330—332.
(150) Там же, с. 333.
(151) Там же.
(152) Там же, с. 334.
(153) И. А. Шляпкин. Цит. исслед., с. 247, и свящ. М. Попов. Цит. соч., с. 102.
(154) Архиепископ Сергий. Полный месяцеслов Востока, т. 1, с. 271.
(155) Жития св. Петра, епископа Севастийского, в наших Четих-Минеях совсем нет, и под 9 января указана только его память.
(156) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 334.
(157) Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 415—417.
(158) Там же, с. 420—423.
(159) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 334.
(160) Диарий при исследовании И. А. Шляпкина, прилож. 1, с. 9.
(161) Рукопись № 146, лл. 292, 304, 311 и 316.
(162) Исследование И. А. Шляпкина, прилож. 1, с. 9.
(163) Письма в Архиве Юго-западной России, т. 5, ч. 1, лл. 415, 417 и 419.
(164) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 346.
(165) Например, гетман Самойлович в грамоте Голицыну в книге И. А. Шляпкина, с. 47, патриарх Иоаким в грамоте 1684 г. Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 280.
(166) Письмо патриарха Адриана Святителю Димитрию — в Архиве Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 434. Вот слова из письма Адриана к самому Ясинскому: «Явленно бо твое преосвященство в сицевых Богу и человеком, яко безсмертныя памяти труды твоя в словоучительстве и прилежнотщании в книгоминиях четиим шестомесяцов — сентемврием начало до мартовы луны смотрительством на кровех проповедаются». Там же, с. 429.
(167) Архив Юго-западной России, т. 5, ч. 1, с. 428, 430 и 431.
(168) Там же, с. 430.
(169) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 332—336.
(170) И. А. Шляпкин. Цит. исслед., с. 256—264; свящ. М. Попов. Цит. соч., с. 110—115.
(171) И. А. Шляпкин. Цит. исслед., с. 256.
(172) Там же, с. 260.
(173) Там же, с. 260—261.
(174) Летопись Величка, III, 551, в исследовании И. А. Шляпкина, с. 265.
(175) 11-е письмо к Феологу. «Ярославские епархиальные ведомости» за 1874 год, с. 267.
(176) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 335.
(177) Рукопись Московской Патриаршей библиотеки № 811, л. 6-й, предисловие к Мученикословию.
(178) Это небольшая, в осьмую четверть, книжка на польском языке, называющаяся Martyrologium и находившаяся в б. Московской Типографской библиотеке, № 4161.

(179) Рукопись б. Московской Патриаршей библиотеки, № 811, лл. 2 и 4.

(180) Что представляют из себя помещенные там жития — см. в книге «Святитель Димитрий, митрополит Ростовский», изд. 1849 г., с. 227—228.

(181) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 336.

(182) Цит. исслед., с. VI.

(183) Житие при сочинениях Святителя, с. 17.

(184) К. В. Харлампович. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914, с. 509.

(185) К. В. Харлампович предполагает, что постановление состоялось ранее. Цит. соч., с. 509.

(186) Статья «Феодор Поликарпович Орлов, директор Московской типографии» в «Журнале Министерства народного просвещения» за 1894 г., №№ 9, 10 и 11, и книга «Один из пестрых» (Карион Истомин), СПб., 1902.

(187) Например, у архиепископа Филарета Черниговского «Обзор русской духовной литературы», СПб., 1884, с. 268.

(188) Святитель называет Кариона Истомина и Феодора Поликарпова в письмах «благоразумными, пречестнейшими» (письмо 4-е в «Ярославских епархиальных ведомостях»), «смиренно бьет им челом» (письмо 9-е), просит Феолога сообщить им об окончании Четих-Миней (письмо 7-е), благодарит «их милость за чтение его сочинений» (письмо 14-е), доверяет им читать и то, что еще не совсем готово к печати (письмо от января 1708 г. к Стефану Яворскому в Диарии), однажды именует Кариона Истомина «возлюбленнейшим другом» (письмо 23-е), а Феодора Поликарпова посвящает в свои литературные планы и намерения (Диарий).

(189) Указ Воейкову о Ростовской школе. И. А. Шляпкин. Цит. исслед., с. 328.

(190) Там же, с. 374.

(191) Письмо 9-е в «Ярославских епархиальных ведомостях» и 16-е в Румянцевском сборнике.

(192) «Ярославские епархиальные ведомости», 1888 г., с. 395.

(193) Именно: Иоанна Новгородского, Сергия Радонежского, Григория Пельшемского, Гурия и Варсонофия Казанских, Аврамия Ростовского, Ионы Новгородского, Варлаама Хутынского и Никона Радонежского.

(194) Например: Иосифа Волоцкого, Сергия и Германа Валаамских, Никандра Псковского, Евфросинии Суздальской, Михаила Тверского, Александра Невского и др.

(195) Рукопись б. Московской Типографской библиотеки № 420, л. 44.

(196) Там же, л. 120.

(197) Письмо в ризнице Спасо-Яковлевского монастыря.

(198) Рукопись б. Московской Типографской библиотеки, № 420, лл. 459 и 462.

(199) № 672, л. 445.

(200) Об этом, кроме известных из биографии фактов, свидетельствуют принадлежащий Святителю Пролог и рукописи. В Прологе рукою Святителя на обороте переплета выписаны все статьи, в которых говорится об архиерейском служении. Здесь, например, есть такие заметки: «Хиротония страшна...», «Черничество вещи — огнь суть...», «За епископство лишен славы большия на оном свете...», «Слово Златоуста о избрании епископов...», «Един епископ связа, другий да не разрешает...», «Епископ неискущийся людьми — что есть?», «Большее дело есть проповедь слова Божьяго, неже мертваго воскресити» и т. п. Пролог, 10 октября, 29 ноября и далее.

(201) См. письмо к Новгородскому митрополиту Иову в «Трудах Киевской духовной академии» за 1860 г., ч. II, с. 282—285.

(202) Письма 12-е и 13-е. «Ярославские епархиальные ведомости» за 1874 г., с. 267 и след.

(203) Письмо 26-е. Там же, с. 276.

(204) Письмо 14-е. Там же, с. 268.

(205) Письмо 13-е. Там же.

(206) Письмо к Иову, митрополиту Новгородскому. «Ярославские епархиальные ведомости» за 1888 г., № 29, с. 450.

(207) Последнее письмо к Феологу — в исследовании И. А. Шляпкина, с. 455.

(208) Письмо 7-е. «Ярославские епархиальные ведомости» за 1874 г., с. 260. Исправления сделаны по Румянцевскому сборнику, письмо 17-е.

(209) Он скончался 22 августа 1707 г. См. Диарий при исследовании И. А. Шляпкина, прилож., с. 11.

(210) Письмо 8-е. «Ярославские епархиальные ведомости» за 1874 г., с. 260.

(211) На последнем листе 4-й книги, в извещении, сообщается, что она вышла 13 июля.

(212) «Душеполезное чтение» за 1864 г., № 2, с. 122.

(213) Диарий при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 337.

(214) Конклюзия перепечатана с исследования И. А. Шляпкина, прилож. IV, с. 42 и далее.

(215) См. у И. А. Шляпкина, с. 365 и 435, и в книге «Святитель Димитрий», 1849, с. 55.

(216) Исследование, с. 378, прим. 2.

(217) «Святитель Димитрий, митрополит Ростовский», с. 51.

(218) Исследование, с. 368.

(219) Там же, с. 376. Мысль о пересмотре и пополнении первых томов Четих-Миней, по нашему мнению, возникла у Святителя вскоре после переселения его на север. Она обязана своим возникновением влиянию московских друзей и личным переживаниям Святителя. Об этом мы уже говорили и приводили отрывки из писем, свидетельствующие, что Святитель Димитрий вскоре после переселения начал интересоваться московской агиографией и собирать жития великороссийских святых. Здесь нами решается более частный вопрос: когда получил Святитель из Киева предложение исправить Четии-Минеи для второго издания?

(220) Письмо 12-е от 19 мая 1707 г. «Ярославские епархиальные ведомости», с. 267

(221) Исследование И. А. Шляпкина, с. 415—416.

(222) Письмо 12-е. «Ярославские епархиальные ведомости», с. 267.

(223) Письма в «Епистоляре» (рукопись б. Московской Патриаршей библиотеки № 81), русский перевод в «Душеполезном чтении» за 1864 г., II, 4.

(224) Письмо 13-е. «Ярославские епархиальные ведомости».

(225) Письмо в Диарии при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 500; срав. исследование И. А. Шляпкина, с. 415—416.

(226) Тот же Диарий и исследование И. А. Шляпкина, с. 420.

(227) Письмо в Диарии при сочинениях Святителя, ч. 1, с. 504 и 506.

(228) Письмо 14-е. «Ярославские епархиальные ведомости», с. 268. По начальным фразам письма видно, что оно писано в Москве: «Прошу пожалуй: сыщи мне совершенное толкование с греческого Одигитрии и утро рано, аще Господь восхощет, привези сам...» Но разве Великим постом 1706 г. Святитель был в Москве? Нам думается, что в этом письме смешаны два: одно краткое, оно написано было в Москве, другое прислано из Ростова. Второе письмо начинается тотчас же после слов «прошу на св. литургию в церковь и в келию на грибы»: «Пречестному господину Феологу благословение и челом. Здравствуй,.. начен св. четыредесятницу» и т. д. (Текст исправлен по Румянцевскому списку.) Если не разделить текст на два письма, тогда в одном письме будут два обращения к Феологу и придется признать, что Великим постом 1706 г. Святитель был в Москве. Второе письмо — в «Вестнике Европы» за 1826 г., № 8, с. 272.

(229) Письмо 15-е к Феологу. «Ярославские епархиальные ведомости» за 1874 г., с. 269.

(230) Там же.

(231) Письмо 24-е. Там же, л. 275.

(232) Письмо 27-е. Там же. Так как Летописец прерывается на шестом столетии четвертой тысячи, то и над ним Святителю удалось в это время поработать очень немного.

(233) И. А. Шляпкин. Цит. исслед.,, с. 455.

(234) Письмо 10-е. «Ярославские епархиальные ведомости», с. 261.

(235) Четии-Минеи, ч. IV, под 3 июня.

(236) См. опись книг при Летописце о Ростовских архиереях. Изд. ОЛДП. СПб., 1890, с. 43. Срав. И. А. Шляпкин. Цит. соч., с. 58, прилож.

(237) Сюда относятся: житие Андрея, Христа ради юродивого (сборник, л. 29; срав. Четии-Минеи, 2 октября), житие Илария, епископа Гангрского (лл. 145 и 245; Четии-Минеи, 31 марта), житие Кирилла и Мефодия, словенских первоучителей (лл. 195 и 266; Четии-Минеи, 11 мая), страдание мученика Артемона (л. 280; Четии-Минеи, 13 апреля), житие преподобного Исаакия Далматского (л. 263; Четии-Минеи, 30 мая), страдание мученика Феодорита (л. 365 об.; Четии-Минеи, 8 марта) и страдание мученика Евсигния (л. 415; Четии-Минеи, 5 августа).

(238) К этому времени мы относим составление сборника потому, что в нем есть житие, полученное Святителем в 1706 году (см. л. 407 об.).

(239) Вот подробное оглавление сборника с указанием всех более или менее важных заметок. Начинается сборник грамотой патриарха Адриана Варлааму Яшинскому от 25 марта 1695 года; далее идет «календарь еллино-римский»,— это, по-видимому, один из начальных страниц Летописца «с черновыми, сильно исправленными заметками о греко-римском календаре под заглавием «Краткое о календаре и поцах и идах извещение». На лл. 18—24 написан рукою Святителя месяцеслов, о котором подробно будет сказано во второй части сочинения. Затем листы в сборнике перепутаны: сначала идет 29-й лист и дальнейшие, потом 25-й. Мы будем держаться порядка.

Л. 25-й. «М-ца Септеврия в 16 день, житие и страдание св. м. Людмилы, бабы святаго Вячеслава, князя Чешскаго»,— начало: «Блаженная Людмила бяше от земли Сербские, благородных родителей Славивора и Лидославы дщерь...» Вверху рукописи заметка рукою Святителя: «перевод п. Стефана Любинского». В тексте есть исправления.

Л. 29-й. «М-ца Октовриа в 8 день, житие святаго Андрея Христа ради юродиваго, описанное духовным отцем его Никифором, пресвитером великиа Константинопольские церкве святыа Софии». Заметка: «Сокращенно частию от простерших словес. Acta ss. May t. 6 при концу». Начало: «Богоугодное житие и жизнь непорочну мужа добродетельна...» (срав. Великие Четии-Минеи митрополита Макария, 2 окт., л. 40 об.). Там, где в тексте сказано: «Царствующу в грецех Христолюбивому царю Льву Великому»,— на поле рукою Святителя: «in Actis sanctorum Leo Philosophus putatur et confirmatur»; ниже еще заметка: «Сар. 4»; в одном месте, где сказано: «сице весь день моливпуся

Андрею, постиже паки нощь», Святитель прибавил: «и уснувшу ему мало», в другом — к фразе «Кидонпату даде ему», — на поле сделано примечание: «Cydoniati forma veterens — некий плод древеси дивияго» (л. 33-й).

Л. 44-й. «Житие и пребывание вкратце пр. отца нашего игумена Иосифа града Вольска Ламскаго. Септевриа в 9 день». Начало: «Весь бе не от славных...» (срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, 9 сент., л. 215). Внизу первого листа заметка: «Прислано с Москвы от отца Кариона в лето 1699, марта 30-го».

Л. 67-й. «Житие и жизнь иже во святых отец наших Гурия перваго архиепископа новопросвященнаго града Казани и Варсонофиа епископа Тверскаго, Казанских чудотворцев, списано Ермогеном, митрополитом Казанским». Пометка: «Октября в 4 день». Начало: «Повесть полезна нако близ очима зрится...»

Л. 107-й. «О святом Дионесте епископе Александрийском з церковной истории Евсевиа... Иоанна Христофоровича... епископа». Пометка: «Октевриа в 5 день». Начало: «За панованя Филиппа юж рок третий минул...»

Л. 114-й. «М-ца Октиабря в 29 день преставление преподобнаго и богоноснаго отца нашего Аврамия архимандрита Богоявленскаго, Ростовскаго чудотворца». Начало: «Еже удивитися святых трудом». Заметка вверху листа: «Иный образец несогласный первому».

Л. 120-й. «Житие и подвиги и чудотворение и преставление преподобнаго и богоноснаго отца нашего Аврамия, архимандрита Ростовскаго». Начало то же, вверху листа заметка: «Списано с тетрадей дьячка Богоявленскаго монастыря».

Л. 134-й. Снова житие преп. Аврамия, имеющее то же начало; в тексте есть исправления и заметки. Например: «Были ли тогда церкви в Новгороде?» — где сказано, что, придя в Новгород, святый увидел там «украшение церковное». По-видимому, это и есть та первая редакция, с которой сравнивалось житие на л. 114.

Л. 145-й. «М-ца Ноевриа в 14 день житие и мучение стаго священномученика Ипатиа еппа бывшаго во граде Гагре». Начало: «Во оно время царствующу Деклиану (sic!) в Византии».

Л. 157-й. «Страдание св. Андрея Хискаго и Георгия Трапезунскаго в Риме списанный вскоре по совершению вещи з Лаврентиа Суриа». Начало: «Егда уже трилетное от Криту в Царьград соверших плаваше...» В житии отмечены главы подлинника.

Л. 163-й. «Мца Иануариа в 2 день житие и подвизи блаженнаго оца Григориа архимандрита бывша обители прпднаго Даниила Переславскаго». Начало: «Се о нем же нам предложит слово...» В житии есть поправки — вставлены новые слова, фразы и т. п.

Л. 191-й. «Записка преставлению и чюдесам преп. Макариа Белевскаго». Начало: «В лето 7148 града Белева житель именем Феодор...» Излагаются одни только чудеса святого; в тексте некоторые слова подчеркнуты.

Л. 195-й. «Память и житие блаженнаго учителя нашего Константина-Кирилла Философа, перваго наставника роду Российскому и всему языку — словенскому. Списано з библиотеки Хиляндарской лавры Сербской». «Мца февраля в 14 день». Начало: «Бог, милостив и щедр, ожидаяй покаяния человеческаго». (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, 14 февраля, л. 455-й об.). Заметки на полях: «Лев драгун воинска чина, в Прологу окт. 14-го — сотник...» «Константин малейший сын» ... «Дитина Кирилл или Константин не ссет цицки чужой кроме матерней». «Сон Кирилла» — и т. п. заметки по тексту жития.

Л. 211-й. «Мца марта в 4 день стреть стыя мученицы и равноаплнна Фотиниа Самаронынн, с нею же беседова Хртос на студенце и иже с нею мучившихся». Начало: «Во дни Нерона, царя Римскаго»... (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, 20 марта, л. 550-й).

Л. 217-й. «В той же день житие блженнаго князя Вячеслава Чешскаго». Заметки — вверху: «Септ. 28», сбоку: «из великой Минеи-Чет'е выписано, но неисправно». Начало: «Се ныне сбытса пророческое слово»... (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, сентябрь, л. 944-й).

Л. 221-й. «Skarga marti, folio 258, марта 28 (Sic у Пролозе, at у Чет'е 29). Мучение стых Ионы и Варахасна и дружины их в Персиде». Справа заметка: «Acta ss., marti t. 3, f. 776». Начало: «В лето осмоенадесять царя Перскаго Савориа...» (срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, 23 марта, л. 912-й). В средине жития находится черновой набросок того же жития, написанный и во многих местах исправленный рукою Святителя.

Л. 235-й. О черноризце Аполлоне. Начало: «Видехом другого мужа свята именем Аполлона»... Заметка: «марта 31».

Л. 245-й. «Мца марта в 30 день (на л. 244: «марта 31») житие и подвиги и чудес сказание стого священномученика Ипатиа, еппа Гагранскаго». Начало: «Приниде нам днесь иже добрых виновник»...

Л. 256-й. «Марта 31-го. Vita ss. pp. f. 460 et 747. Acta ss. jann. tomo 2, die 25, fol. 623». Начало жития: «Бе некий муж праведен сый и преподобен, именем Аполлоний от града Θевсаиды»...

Л. 264-й. «О лете скончания преп. Марии Египетской рассмотрение».

Л. 266-й. «Мца Апреля в 6 день память и житие блаженнаго оца нашего и оучителя Мефодия Архиепископа Моравска». Начало: «Бог всемогый и благий». Заметки — сверху листа: «Из великой Минеи Чет'е преписано» (Макарьевские Великие Четии-Минеи, апрель, л. 93-й); на поле: «Мая 11-го».

Л. 273-й. «Слово похвальное Кириллу и Мефодию» (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, ib., л. 97).

Л. 280-й. «Марта 24-го». «Мца того же в 24. Страсть священномученика Артемона». Начало: «В лето двадесять четвертое царя Диоклитиана мятеж бысть»... Заметка: «Из Чет'е великой» (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи марта, л. 579-й)... «Апреля 13-го». В тексте есть незначительные исправления.

Л. 284-й. «Служба, житие и чудеса преподобнаго Кассиана Римлянина грека Учемскиа пустыни, Углецкаго новаго чудотворца». Начало жития: «Православнии слушателие, отцы и братия» ... После жития (л. 301 и далее) находится 18 чудес.

Л. 313-й. «Мца мая в 9 день. Мучние свтого мучнка Христофора». Начало: «Лето второенадесят царствующу Декию». Заметки: «В великой Минеи Чет'е л. ХЧ» (По указ арх. Иосифа, май, л. 348).

Л. 313-й. «Мца мая в 10 день. Страдание стаго мученика Еразма». Начало: «В Антиохийском граде бысть смущение христианом». Заметки, справа: «В Прологу и в наших книгах мая 4-го; в Великой Минеи Чет'е лист ѡ мѣ»; «Знову в Чет'е июня 10-го, лист 300-й» (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, май, л. 240 — проложное сказание и июнь, л. 158 об.— житие).

Л. 325-й. «Мца Маиа в 23 день, иже в святых отца нашего Леонтия епископа Ростовскаго чудотворца». Начало: «Иже во святых отец наш великий Леонтий рождься в Константине граде» (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, 23 мая, л. 626 об.). В тексте жития многие слова подчеркнуты, а в одном месте, где указан год пожара в Ростове, «6668-й», внизу листа заметка: «Сице и в летописцу полудестовом в лето ≠ SXξH пожар бе в Ростове, а в Троицком Сергиевском летопису в лето ≠ ȘXO (6670)». После жития — похвальное слово, поучение и чудеса.

Л. 344-й. «Мца мая в 28 день Житие преподобныя матере нашеа Фелофия». Списано патриархом Терновским Еуфимием». Начало: «Иже к добродетели ведущий путь».. Заметка справа: «NB. Выписано з великой Минеи Чет'е. Не обретается же воспомяновение ея в месяцесловах, ни в прологах, токмо в Чет'е мая 28. Да положится убо где-либо» (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, май, л. 766-й).— «Мая 30. NB. Августа 3 зри ponne idem Jgacy. Мца [т. е. марта] в 21 день житие преподобнаго отца нашего Исаакия монастыря Далматскаго. Skarga fol. 225. В Чет'е марта 21, лист 1097». Начало: «По поклонении пртаго и поклоняемаго Крта Гда Бга и Спса нашего Ис Ха кумирослужению уж отвержену бывшю»... (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, 21 марта, л. 555-й).

Л. 363-й. «Марта 27. Мая 30. Августа 3. Житие блаженнаго Исаакия пресвитера и архимандрита Далматскаго». Начало: «По царствии Константина великаго царя»... Это иная, нежели ранее, редакция, исправленная Святителем. Так, например, в начале он приписал: «По обретении честнаго креста Господа нашего Иисуса Христа».

Л. 365-й об. «Марта 28. Мучение ст. Феодорита пресвитера в Антиохии при Иулиане царе отступнику». Начало: «Доблю и боголюбному изволению блаженнаго мученика Феодорита не точию есть дивитися»... Заметки: «Той же се, иже и марта 8-го и 3-го, в Чет'е великой, л. 1597-й. (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, март, л. 804-й); нет взменки о нем в Прологу, ниже мы в нашем писании его воспомянухом. Да положится убо где-либо». Затем это зачеркнуто и написано другое: «Положи... его марта 8-го але сокращенне».

Лл. 370-й и 389-й. Житие прп. Иеронима, разбитое,— начало на л. 389-м, продолжение на 370-м. Это черновая рукопись, написанная ее Святителем, но им тщательно особенно в начале, исправленная.

Л. 390-й. «Мца Июня в 15 день. Житие прбнаго (отца нашего) Иеронима (учителя церковнаго) от книг его собранное вкратце (Маркианом Викторием) иже поживе лета от Рождества Хва ТПИ. Начало: «Иероним преподобный бе от града Стридона»... Это исправленный и совсем готовый к печати список жития.

Л. 397-й. Рукою Святителя написано: «Camputatio annorum ex sacra scriptura», но никакого расчета лет далее не имеется.

Л. 398-й. «Июля 22. Житие св. равноапостольныя Марии Магдалины, списанное неким Илиею мнихом и пустынножителем ... из разных книг харатейных и достоверных свидетелей собранное».— Начало: «Св. Мария Магдалина родися от родителей честных и благородных, ибо отец Магдалины бе князь в Сирии, яже есть при мори. Сего жена именем Евхария роди три чада: сию св. Марию, Марфу и Лазаря». Рукопись прислана Святителю из Сибири Филофеем Лещинским, что свидетельствуется надписями в конце «Великому господину Митрополиту» — это, вероятно, адрес; ниже — «О ст. Жарии Магдалине от преосщ. Сиберскаго септемврия 28-го, 1706 г.»,— заметка самого Святителя.

Л. 415-й. «Мца августа в 5 день. Мучение святаго Евсегниа». Начало: «Иулиан царь отвергся Христа»... (Ср. Макарьевские Великие Четии-Минеи, августа 5, л. 81).

Л. 420-й. «Житие и жизнь преподобнаго отца нашего Григория Синаита. Списано

святейшим архиепископом Константина града Кир Каллистом». Заметка: «Августа 8-го. Сего святого в месяцесловах нигде не положено. Положити убо его августа в 8 день, понеже в реестру проложном так положено. Его Творение «Достойно есть», Троице святей поемое на недельной полунощници по троичном каноне. Се не так историа, как панегирик, словес преумножение, а самых дел менш и за распространением словес едва уразумети историю». Сделаны отметки и на полях: «Начало ... отечество ... кончины начаток» и т. д., по которым видно, как Святитель из многословного жития (лл. 420—449) выбирал то, что ему было надо.

Л. 450-й. «Святого Мелита епископа Сардийскаго о преставление Приснодевы Марии книга». Заметка: «Перевод отца Антонна Стаховскаго, казнодея Черниговскаго».

Лл. 454—460. Месяцеслов на месяцы — июнь, июль и август, о котором подробно скажем ниже.

Л. 466-й. Имена историков и хронологистов.

Л. 468-й. «Ex sanctorum actis». «Собрание некиих святых древних невоспомяновенных в месяцеслови словенском, ихже житиями возможно будет наполнити дни, оскудении от житий настоящих святых дней (sic!)». Подробно эту рукопись рассмотрим ниже.

Л. 476-й. «Свидетельства, яко святыи в небеси суть»: а) из Октоиха; б) из Триоди постной; в) из Триоды цветной и г) из месячных Миней.

Л. 538-й. «Месяца июлиа в 16 день память святых и Богоносных отец 318, иже в Никеи». Начало: «Св. вселенский первый собор бысть». (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, июль 16, л. 193 об.). Заметка: «О соборах вселенских».

Л. 545-й. «Мца июлиа в 22 день — Страдание святаго священномученика Фоки». Начало: «Елма многащи отшествия Спаса н. И. Ха»... (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи 22 июля, 390 л.).

Л. 546-й. «Кирилла мниха слово на собор святых отец 318, от святых книг сказание о Христе Сыне Божии и похвала отцем св. Никейскаго собора». Начало: «Якоже ритора и ветна»... (Срав. Макарьевские Великие Четии-Минеи, июль 16, 183 л.).

Л. 550-й. «Беседа св. Кирилла архиеп. Александрийского о Пресв. Богородице и о свв. Отцах Ефесскаго собора» (То же в Макарьевских Великих Четиих-Минеях, июль 16, л. 186-й).

Л. 562-й. «Григория священника Кесарии Каппадокийскиа о святых 318 отцах, иже на соборн Никейском». Заметка: «Surius л. 156 и 163». Начало: «Начальником повиноватися увещано апостольскою заповедию».

Л. 577-й. «О св. муч. Иануарии, латинский текст из Суриа, л. 597». В самом конце рукописи латинский текст книги еписк. Мелита (см. ранее, л. 450-й).

(240) И. А. Шляпкин. Цит. исслед., с. 373, примеч. 1-е. Срав. письмо Святителя к митрополиту Иову. Там же, с. 372.

(241) Письмо 10-е. «Ярославские епархиальные ведомости».

(242) См. письма к Феологу и митрополиту Иову в книге И. А. Шляпкина, с. 372.

(243) И. А. Шляпкин. Цит. исслед., с. 283, примеч. 4-е.

(244) Пролог этот находился в библиотеке Московской духовной академии, № 8/300.

Проф. Н. Д. УСПЕНСКИЙ,
доктор церковной истории

ЛИТУРГИЯ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННЫХ ДАРОВ

(Историко-литургический очерк)

125 лет тому назад, в 1850 году, в русской богословской науке появилось одновременно две магистерских диссертации на тему «О литургии Преждеосвященных Даров» — в Московской духовной академии Г. П. Смирнова-Платонова [1] и в Петербургской — Н. Малиновского [2].

В свете научных данных того времени вопрос о происхождении этой литургии был трудным для решения, даже в плане гипотетическом, потому что самые ранние свидетельства о существовании этой литургии относятся к началу VII века. Одно из них — в Пасхальной хронике, где говорится: «в этом году при Сергии патриархе Константинопольском с первой недели поста, четвертого индикта (615 год) начали петь после „да исправится" во время перенесения Преждеосвященных Даров из скевофилакии на престол, после того, как иерей скажет: „По дару Христа Твоего" народ тотчас начинает: „Ныне силы небесныя с нами невидимо служат. Се бо входит Царь славы, се жертва тайная совершена дориносится. Верою и страхом приступим, да причастницы жизни вечныя будем. Аллилуиа"» [3].

Другое имеется в житии преп. Георгия Хозевита (конец VI — начало VII в.). Составитель жития, ученик преп. Георгия Антоний, рассказывает, что преподобный имел обычай в воскресные дни после всенощного бдения посылать юношу Зинона в Иерихон за просфорами на тот случай, *если кто-либо придет в этот день в монастырь для молитвы.* Как-то раз Зинон во время Евхаристии стоял близ алтаря и слышал слова молитвы, которую читал преподобный Георгий, освящая дары, и он запомнил их. В одно из воскресений, возвращаясь с просфорами из Иерихона, Зинон размышлял об этих словах. В это время сошел Дух Святой и освятил и просфоры, и юношу. Преподобному же Георгию, который в это время отдыхал после всенощного бдения, явился ангел и сказал: «Встань, пресвитер, и соверши Преждеосвященную службу над тем приношением, которое несет юноша, ибо оно освящено» [4].

Наши исследователи за отсутствием у них других источников широко использовали труд Льва Аллация, посвященный тому же вопросу и изобилующий выписками из редчайших рукописей Ватиканской библиотеки [5]. В частности, Аллаций, приводя сообщение из «Церковной истории» Сократа Схоластика о многообразии богослужебной прак-

---

[1] Г. П. Смирнов-Платонов. О литургии Преждеосвященных Даров. М., 1850 (в дальнейшем — Смирнов-Платонов, с. ...).

[2] Н. Малиновский. О литургии Преждеосвященных Даров. СПб., 1850 (в дальнейшем — Малиновский, с. ...).

[3] Migne, P. G. 92, col. 989.

[4] Греческий текст — Analecta Bollandiana, t. VII, 1888, p. 367; русский перевод проф. И. Помяловского: Палестинский патерик, вып. 9, СПб., 1899, гл. 65, с. 64—65. Этот же случай в несколько ином изложении приведен в «Луге духовном» (гл. 25).

[5] Leo Allatius. De missa Praesanctificatorum sub finem libri de Ecclesiae Occidentalis et Orientalis perpetua consensione. Cologne, 1648.

тики его времени, высказал предположение, что слова историка «в Александрии в среду и в так называемую пятницу читаются Писания и учители толкуют их и бывает всё, относящееся к синаксису, кроме совершения Таин (δίχα τῆς τῶν μυστηρίων τελετῆς)»[6] можно понимать как указание на существование в Александрии литургии Преждеосвященных Даров[7]. На этом основании Смирнов-Платонов, переводя данную цитату, одновременно и комментировал ее как указывающую на литургию Преждеосвященных Даров. После слова «пятницу» он внес в скобках «в Четыредесятницу»; слово «синаксис», которое обозначало молитвенное собрание вообще, не только евхаристическое, он заменил словом «литургия», а слово τελετῆς перевел словом «освящения». В результате получилось: «В Александрии, в среду и в день, называемый пятком (в Четыредесятницу), читаются Писания, и учители изъясняют оные, и бывает всё, что принадлежит до литургии, кроме освящения Таин»[8].

Оставалось подтвердить комментированное таким образом сообщение Сократа, и подтверждение было найдено в незадолго до этого опубликованном трактате под названием: «Слово Софрония, патриарха Иерусалимского, содержащее всю церковную историю и подробное объяснение всего совершающегося в Божественном священнодействии»[9], где сказано: «Ныне более прочих в употреблении священнодействие Великого Василия и Иоанна Златоуста, с литургией Преждеосвященных, о которой одни говорят, что она Иакова, именуемого братом Господним, другие — Петра, Верховного апостола, а иные — других»[10]. Этих слов было достаточно для обоих исследователей, чтобы относить происхождение литургии Преждеосвященных Даров ко временам апостольским[11]. Не избежал этого «искушения» и молодой профессор Киевской духовной академии А. А. Дмитриевский. Найдя в Синайской библиотеке рукопись с диаконскими прошениями для литургии Преждеосвященных апостола Иакова[12], он по этому поводу писал: «Несомненно, что чин литургии Преждеосвященных Даров св. апостола Иакова явился в практике Иерусалимской Церкви очень рано... Отсюда он проник в патриархат антиохийский и синайскую архиепископию... Василий Великий... сообразно с потребностями своего времени пересмотрел этот последний чин, сократил его и внес даже молитвы собственного сочинения. В этом вновь проредактированном виде чин литургии Преждеосвященных Даров, усвоив себе даже имя последнего редактора, был введен в богослужебную практику Константинопольской Церкви, а оттуда распространился по всему христианскому Востоку, вытеснив окончательно чин литургии Преждеосвященных Даров св. апостола Иакова, о существовании которого хранили довольно неопределенные слухи лишь литературные источники того времени»[13].

[6] Книга V, гл. 22. Цитирую по греческому изданию «Церковной истории» Сократа Схоластика, Афины, 1901.

[7] Лев Аллятий. Указ. труд, с. 1533.

[8] Смирнов-Платонов, с. 36. Вольность перевода Смирнова-Платонова в свое время подверг критике профессор Петербургской духовной академии Н. В. Покровский. Лекции по литургике, читанные студентам III и IV курсов СПб. д. академии в 1891—92 г. СПб., 1892 (литограф. издание), с. 304—305.

[9] Впервые было издано в 1840 году А. Маи в Spicilegium Romanum, t. IV; затем Минем, P. G. t. 87, part III. Русский перевод — Писания свв. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию богослужения, т. I. СПб., 1855.

[10] У Маи p. 32, у Миня — col. 3981, в Писаниях свв. отцов... с. 266.

[11] Смирнов-Платонов, с. 40 и 41; Малиновский, с. 18.

[12] Рукопись XII века, № 1040, опубликована А. А. Дмитриевским в «Описании литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока», т. 2, Εὐχολόγια, Киев, 1901, с. 128—133. (В дальнейшем — Евхологиа, с. ...).

[13] А. А. Дмитриевский. Богослужение страстной и пасхальной седмиц в св. Иерусалиме по уставу IX—X в. Казань, 1894 (в дальнейшем — Богослужение страстной и пасхальной седмиц, с. ...). с. 298—300 и 302.

Но гипотеза вскоре была отвергнута, когда профессор Н. Ф. Красносельцев опубликовал свои наблюдения в области древних толкований литургии[14]. Сличив трактат, приписываемый Софронию, патриарху Иерусалимскому, с «Сказанием церковным и тайноводственным» с именем Германа, патриарха Константинопольского (VIII век)[15], и с «Кратким рассуждением о тайнах и образах Божественной литургии» Феодора, епископа Андидского[16], он установил, что 1-я глава Софрониева «Слова» буквально повторяет 32-ю главу «Краткого рассуждения» Феодора Андидского, следующие 7 глав «Слова» местами совпадают с «Сказанием» Германа, а остальные 12 глав «Слова» — почти целиком с текстом Феодора Андидского[17]. В конечном итоге проф. Н. Красносельцев пришел к выводу, что «сочинение, изданное Маи под именем Софрония, есть произведение позднейшего неизвестного компилятора, жившего не ранее XII века, то есть позднее Феодора Андидского[18], (с толкованием которого оно имеет большое сходство), или же двух: одного, жившего не ранее VIII века, и другого — не ранее XII века. Сочинение это есть та же самая „История церковная", которая в более или менее переработанном и интерполированном виде встречается в византийской литературе чрезвычайно часто, то без имени автора, то под разными именами»[19]. В настоящее время в науке нет двух мнений по поводу «Слова» с именем Софрония, патриарха Иерусалимского[20]. «Der unvollständig erhaltene Commentarius Liturgicus ist unecht (XII Jh.)», сохранившийся неполный литургический комментарий подложный (XII века),— читаем в Патрологии Б. Альтанера[21] относительно «Слова» с именем патриарха Софрония.

Генезис литургии Преждеосвященных ученые видят в самопричащении, то есть в домашнем причащении Святым хлебом, принесенным из евхаристического собрания. Такого мнения держались также Смирнов-Платонов и Малиновский, но они относили возникновение этой благочестивой традиции к апостольскому времени, тогда как согласно Василию Великому эта традиция возникла в условиях гонений. «Нимало не опасно,— писал он,— если кто во время гонений, за отсутствием священника или служа́щего, бывает в необходимости принимать причастие собственной своей рукой,— излишним было бы это и доказывать, потому что долговременный обычай удостоверяет в этом самим делом»[22]. Уже во время Иустина Мученика христианам, по какой-

---

[14] Н. Красносельцев. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, с. 305—375.

[15] Греческий текст (пространный) — Migne, P. G. t. 98; русский перевод — Писания свв. отцов и учителей Церкви..., т. I.

[16] Греческий текст — Migne, P. G. t. 140; русский перевод — в «Православном собеседнике», 1884, I.

[17] Н. Красносельцев. Сведения о некоторых литургических рукописях..., с. 313. Там же дальше соображения в пользу авторства Феодора Андидского, с. 313—315.

[18] В некоторых списках «Краткое рассуждение о тайнах и образах Божественной литургии» приписывается Николаю, епископу Андидскому. Лев Алляций соединял Николая и Феодора в одном лице. Существует мнение, что Николай и Феодор — разные личности, оба епископы, и Николай составил «Краткое рассуждение» (XI в.), которое затем Феодор дополнил и переработал в 1063 году (V. S. Janeras. Introductio in Liturgias orientales, литограф. издание, без года и даты).

[19] Н. Красносельцев. О древних литургических толкованиях. Одесса, 1894, с. 57—58.

[20] Последнюю попытку отстоять принадлежность «Слова» патриарху Софронию делал С. Муретов (Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «устава литургии» константинопольского патриарха Филофея. М., 1895, с. 270 и далее), но его возражения проф. Красносельцеву не могли ни опровергнуть факта компиляций в «Слове», ни объяснить наличия в нем книжных выражений, типичных для средневековой византийской литературы.

[21] B. Altaner. Patrologie. Breisgau, 1958, S. 483.

[22] Письмо 89 (93) к Кесарии, жене патриция, о приобщении. Творения, ч. 6, изд. 3. Сергиев Посад, 1892, с. 201.

либо причине не участвовавшим в евхаристии, диаконы приносили Евхаристию на дом [23]. Тертуллиан говорит о самопричащении, как об обычном, повседневном явлении. В письме к жене он увещевает ее в случае его смерти не выходить замуж за язычника и как на одну из причин к этому указывает на самопричащение. «Не заметит ли он (то есть муж-язычник.— *Н. У.*), что ты как будто нечто втайне отведываешь прежде вечери? И когда узнает, что это не что иное, как хлеб, то что́ он в состоянии подумать на твой счет в своем невежестве?» [24] Климент Александрийский сообщает, что при преломлении евхаристического хлеба каждому из народа позволялось уносить некоторую часть его домой [25].

С прекращением гонений самопричащение не прекратилось. Напротив, Василий Великий одобрял его и придавал ему богословское обоснование. «Хорошо и преполезно,— писал он,— каждый день приобщаться и принимать Святое Тело и Кровь Христову, потому что Сам Христос говорит: «ядый Мою плоть и пияй Мою кровь имать живот вечный». ...Все монахи, живущие в пустынях, где нет иерея, храня причастие в доме, сами себя приобщают. А в Александрии и в Египте и каждый крещеный мирянин, по большей части, имеет причастие у себя дома, и сам себя причащает, когда хочет. Ибо когда иерей единожды совершил и преподал Жертву, принявший ее как всецелую, причащаясь ежедневно, справедливо должен веровать, что принимает и причащается от самого преподавшего. Ибо и в церкви иерей преподает часть, и приемлющий с полным правом держит ее, и таким образом собственной своей рукой подносит к устам. Потому одну имеет силу, приемлет ли кто от иерея одну часть, или вдруг многие части» [26]. В житии св. Василия Великого, приписываемом Амфилохию Иконийскому, говорится, что Василий, совершив первую евхаристию составленными им молитвами, одной частью Святого хлеба причастился, другую убрал в ковчежец в виде голубя, висевший над престолом, а третью взял с собой, чтобы ею причаститься перед смертью [27]. Св. Григорий Богослов в надгробном слове на кончину его сестры Горгонии, повествуя о ее чудесном исцелении, говорит, что последнее совершилось после ее самопричащения [28].

Среди канонов церковных имеется один, запрещающий принимать Святое причастие в ковчежцы. Это правило 101-е Трулльского Собора: «Человека, созданного по образу Божию, Божественный апостол велегласно нарицает телом Христовым и храмом. Выше убо всякия чувственныя твари быв поставлен, спасительными страданиями небеснаго достоинства сподобившийся, и ядущий и пиющий Христа, непрестанно преобразуется к вечной жизни, и душу и тело освящая причащением Божественныя благодати. Посему аще кто хощет во время литургии причаститися Пречистаго Тела, и едино с Ним чрез причастие быти: руки да слагает во образ креста, и тако да приступает, и да приемлет общение благодати. Ибо из злата, или инаго вещества, вместо руки, некия вместилища устрояющих для приятия Божественнаго дара, и посредством оных пречистаго общения сподобляющихся, отнюдь не одобряем яко предпочитающих Божию образу вещество бездушное и подчиненное рукам человеческим. Аще же кто усмотрен будет пресвя-

[23] Апология I, гл. 65.

[24] Послание к жене, гл. 5. Творения Тертуллиана, ч. 2. СПб., 1849, с. 219.

[25] Строматы, кн. I, гл. 1. Ярославль, 1892, с. 7. Более исчерпывающие сведения о распространенности самопричащения см.— Иродион Ветринский. Памятники древней христианской Церкви или христианских древностей, т. III. СПб., 1844, с. 222—227. Там же о частом причащении христиан, с. 267—270.

[26] Письмо к Кесарии..., с. 201—202.

[27] Vita Sancti Basilii cap. 6. Amphilochii Iconiensis opera. Parisiis. 1664, p. 175.

[28] Надгробное слово Горгонии. Творения, ч. 1, изд. 3. М., 1889, с. 230.

тое причащение преподающий приносящим таковыя вместилища, да будет отлучен и сей, и приносящий оныя».

Но Вальсамон толкует это правило, как нацеленное против недопустимой обстановки, которая создалась в Константинополе ко времени этого Собора в связи с употреблением ковчежцев. Когда-то христиане делали ковчежцы и украшали их из чувства глубокого благоговения перед Святыми Дарами, ко времени же Трулльского Собора ковчежцы стали предметом кичения богатых перед бедными, принимавшими Святое Тело в руки[29]. Поэтому самопричащение продолжалось и после Трулльского Собора. В житии преподобной Феоктисты (сконч. в 881 г.) говорится, что она причащалась сама из ковчежца[30]. Даже в XV веке Симеон Солунский говорит о самопричащении монахов, хранивших Святые Дары в дарохранительницах (ἐν πυξίῳ). При этом он допускает, что и миряне «ради великой нужды» могут причащать умирающих[31]. Более того, самопричащение перешло от греков к южным славянам и в Русскую Церковь[32], где оно существовало до XVII века включительно.

Как совершалось самопричащение, в какое время дня — об этом трудно что-либо сказать из-за крайней скудости сведений о самопричащении. Иоанн Мосх в одном случае говорит о женщине, что «она пошла к соседке, чтобы приобщиться»[33]. Отсюда можно заключить, что самопричащение не носило характер исключительно индивидуального священнодействия. Если у отшельников оно в силу образа их бытия было индивидуальным, то миряне могли совершать его сообща. Относительно молитв, которыми сопровождалось самопричащение, можно иметь некоторое представление на основании описания предсмертного причащения преподобной Марии Египетской (сконч. в 522 году). Когда старец Зосима принес ей Святое причастие, она попросила его прочитать Символ веры и «Отче наш...». После этого она поцеловала старца и причастилась. Затем подняла руки к небу, вздохнула, прослезилась и сказала: «Ныне отпущаеши рабу Твою, Владыко, по глаголу Твоему с миром, яко видеста очи мои спасение Твое»[34].

Возможно, что Символ веры и Молитва Господня были тем «минимумом», без которого не обходилось ни одно самопричащение. На протяжении всей истории Церкви верность апостольскому вероучению считалась критерием действенности таинства Евхаристии. Св. Ириней Лионский, обличая гностиков, учивших, что Христос, якобы, не был воплотившимся Сыном Божиим и Его Тело не было подлинно человеческим, а только кажущимся, говорил: «Каким образом они могут говорить, что этот хлеб, над которым совершено благодарение, есть Тело их Господа, и чаша есть Кровь Его, когда утверждают, что Сам Он не есть Сын Творца мира, то есть Слово Его, через Которое дерево приносит плоды, текут источники, земля дает сперва зелень, потом колос, наконец, полное зерно в колосе? Каким образом также говорят они, что плоть подлежит истлению и не наследует жизни, тогда как она питается от Тела и Крови Господа? Пусть они или переменят свое мнение, или перестанут приносить вышеназванное. Наше же учение согласно с Евхаристией и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение наше...»[35].

Связь вероучения с Евхаристией получила отражение в самих ев-

[29] Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями, ч. 2. М., 1877, с. 606–607.
[30] Четии-минеи, ноябрь, 9 число.
[31] Писания свв. отцов и учителей Церкви..., т. III. СПб., 1857, с. 166.
[32] Русские чинопоследования самопричащения см. А. Алмазов. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви, т. II. Одесса, 1891, с. 116 и далее.
[33] Луг духовный, гл. 29.
[34] Четии-минеи, апрель, 1 число.
[35] Против ересей, кн. IV, 5, 6.

харистических молитвах. Поэтому в «Постановлениях апостольских» о приходящих в общину извне христианах сказано: «кто из приходящих благодарит так (то есть читает евхаристические молитвы в духе церковного вероучения.— *Н. У.*), того принимайте как ученика Христова»[36]. У самопричащающихся христиан чтение Символа веры служило выражением их личной веры в совершаемое ими таинство причащения. Поэтому Символ веры является непременным элементом всех чинопоследований самопричащения. Отсюда он вошел в чинопоследование «Егда случится вскоре вельми болному дати причастие».

Что касается чтения Молитвы Господней, то ее слова «хлеб наш насущный даждь нам днесь» в древнехристианской и святоотеческой письменности понимались как относящиеся не к обыкновенному хлебу, а евхаристическому. «...Слова «хлеб наш насущный даждь нам днесь»,— писал Тертуллиан,— мы, впрочем, более склонны понимать духовно, ибо Христос есть наш хлеб, так как жизнь — Христос, и жизнь — хлеб. «Я,— говорит,— хлеб жизни» [Ин. 6, 35]. И несколько выше: «Хлеб есть Слово Бога живого, Которое сходит с небес». И Тело Его подается в хлебе: «Сие есть Тело Мое» [Лк. 22, 19]. Итак, молясь о хлебе насущном, просим постоянной пребываемости во Христе и неотделимости от Его Тела»[37]. В этом же смысле толкует слова Молитвы Господней св. Киприан Карфагенский: «Христос есть хлеб жизни... просим же мы ежедневно, да подастся нам этот хлеб, чтобы мы, пребывающие во Христе и ежедневно принимающие Евхаристию в снедь спасения, будучи по какому-либо тяжкому греху отлучены от приобщения и лишены небеснаго хлеба, не отделились от Тела Христова»[38].

У св. Кирилла Иерусалимского читаем: ««Хлеб наш насущный даждь нам днесь». Хлеб обыкновенный не есть насущный, а сей святой хлеб есть насущный, то есть имеющий действие на сущность души. Сей хлеб не во чрево вмещается и афедроном исходит [Мф. 15, 17], но сообщается всему твоему составу, к пользе тела и души. А слово «днесь» употреблено вместо «ежедневно», как и Павел сказал — «дондеже, днесь, нарицается» [Евр. 3, 13]»[39]. Григорий же Великий говорит, что апостолы этой молитвой освящали Евхаристические дары[40].

Известный в науке самый ранний чин самопричащения дошел до нас в записи IX века. Это знаменитый «Орологион по правилу лавры святого отца нашего Саввы», открытый проф. Дмитриевским в рукописи № 863 Синайской библиотеки[41].

Орологион был предназначен для келейного употребления и, как видно из его названия, был связан с уставом лавры преподобного Саввы Освященного. Основатель лавры преподобный Савва по примеру своего наставника преп. Евфимия Великого после дня памяти последнего (20 января) удалялся в пустыню, где проводил время в абсолютном одиночестве до субботы Ваий[42]. Такого обычая, как видно из жития преп. Марии Египетской, держались многие палестинские

[36] Кн. VII, гл. 27.

[37] О молитве, гл. 6. Цитирую по переводу проф. Д. И. Богдашевского, «Труды Киевской духовной академии», 1908, январь, с. 9—10.

[38] О Молитве Господней. Творения, ч. 2. Киев, 1879, с. 204—205.

[39] Тайноводственное слово V, гл. 15. Творения... в русском переводе, изд. 2. Сергиев Посад, 1893.

[40] Migne, P. L. t. 77, col. 956—957 (Epistolorum lib. IX, epistola XII).

[41] Проф. А. А. Дмитриевскому не удалось опубликовать этот ценный литургический памятник. Сведения о нем он сообщил в статье «Что такое κανὼν τῆς ψαλμῳδίας» — «Руководство для сельских пастырей». Киев, 1889, № 38, с. 69—73. Я пользуюсь изданием проф. Х. Матеоса — Juan Mateos, Un Horologion inedit de Saint-Sabas. Le codex sinaitique grec. 863 (IX-e siècle). Città del Vaticano, 1964 (в дальнейшем — Un Horologion, p. ...).

[42] Житие преподобного отца нашего Саввы Освященного, гл. 22. Палестинский патерик, вып. I. СПб., 1885, с. 29.

монахи[43]. Чтобы не оставаться долгое время без причащения св. Таин, эти монахи брали с собой св. Дары. В определенное время дня, когда в монастыре обычно совершалась литургия, они причащались Прежде-освященными Дарами[44].

Судя по расположению в Орологионе часовых служб, они причащались по отправлении девятого часа. Приступая к причащению и после причащения отшельник читал определенные молитвословия, которые в Орологионе надписаны словами εἰς τὴν μετάληψιν, то есть «для причащения». Приводим этот чин. «Помяни нас, Господи, егда приидеши во царствии Твоем. Блажени нищии духом... Блажени плачущии... Блажени кротции... Блажени алчущии... Блажени изгнани... Блажени есте, егда поносят вы. Радуйтеся и веселитеся, яко мзда ваша многа на небесех [Мф. 5, 3—12], Слава... Помяни нас, Святе, егда приидеши... Лик небесный поет Тя и глаголет: Свят, Свят, Свят еси, Господи, исполнь небо и земля славы Твоея. Приступите к Нему и просветитеся, и лица ваша не постыдятся [Пс. 33, 6]. Лик небесный... Слава... Верую... Отче наш... Господи помилуй (трижды), Един Свят... Вкусите и видите, яко благ Господь [Пс. 33, 9]. Аллилуиа. Благословлю Господа на всякое время, выну хвала Его во устех моих [Пс. 33, 2]. О Господе похвалится душа моя, да услышат кротции и возвеселятся [Пс. 33, 3]. Слава...»

Далее следует «Молитва по причащении», Εὐχὴ μετὰ τὴν μετάληψιν: «Приях Тело Твое святое и Кровь Твою честну́ю во оставление всех, яже согреших Тебе, едине Человеколюбче. Исполни уста моя хваления, Господи [Пс. 70, 8]. Сам бо еси хвала моя, и спаси мя».

Затем дана молитва благодарственная, Εὐχὴ μεταλήψεως: «Благодарим Тя, Господи Боже наш, яко сподобил еси нас причаститися пречистых Твоих Таин во оставление и очищение прегрешений наших; сподоби нас восприяти милости Твоя со всеми святыми Твоими во веки веков»[45].

Хотя Орологион датируется IX веком, однако в молитвах «для причащения» мы не видим ни одного тропаря, несмотря на то, что это была пора бурного гимнического творчества, и сама лавра преподобного Саввы являлась центром, где создавалась палестинская гимнография (стихиры, каноны и проч.), к тому же в самом Орологионе тропари встречаются в часовых службах. Только молитвы «для причащения» сохраняют черты древнего келейного правила, каким оно известно в «Пандектах» Никона Черногорца[46] и в «Путешествии отцов Иоанна и Софрония»[47]. Краткие молитвословия, «Верую», «Отче наш», псалмы, отдельные стихи из Священного Писания, немногословные молитвы и полное отсутствие тропарей — таков состав этих древних правил.

Молитвы «для причащения» начинаются чтением евангельских блаженств. Блаженны как богослужебный элемент, по-видимому, палестинского происхождения. В службах четверга 5-й седмицы Четыредесятницы и пятницы Страстной седмицы (а это службы, написанные преимущественно палестинскими гимнографами) блаженны с особыми тропарями положены в первом случае после чтения синаксаря, а во втором — после чтения 6-го евангелия. Указание на чтение «Лик небесный...» имеется в беседе аввы Силуана[48]. «Верую» и «Отче наш»

[43] Четии-минеи, апрель, 1 число.

[44] П. Диаковский. Последование часов и изобразительных. Киев, 1913, с. 284—285.

[45] Un Horologion, p. 54—55.

[46] Никон Черногорец. Пандекты, слово 29. Пользуюсь изданием «Книга преподобного и богоносного отца нашего Никона, игумена Черныя горы. Написася во святей обители Густине, в монастыре общежительном Прилуцком. 1670».

[47] Il testo integrale della «Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio» attraverso le Ἑρμηνεῖαι de Nicone. Roma, s. a.

[48] Никон Черногорец, цит. труд, л. 77.

упоминаются в житии преподобной Марии Египетской в связи с ее предсмертным причащением[49]. О них же упоминает Иоанн Мосх в описании утрени Нила Синайского[50]. Литургийными являются стих «Един Свят...», встречающийся в литургии ап. Иакова[51], Климентовой[52] и упоминаемый в V Тайноводственном слове с именем св. Кирилла Иерусалимского[53]. «Вкусите и видите, яко благ Господь. Аллилуиа» также имеется в литургии ап. Иакова[54]. О нем же говорится в вышеупомянутом V Тайноводственном слове[55], а в Климентовой литургии сказано, что во время причащения поется 33-й псалом «Благословлю Господа на всякое время»[56]. Молитва по причащении «Приях Тело Твое святое» по содержанию близка многим молитвам, связанным с причащением Святых Тайн, а молитва благодарственная «Благодарим Тя, Христе, Боже наш, яко сподобил еси нас причаститися...» совпадает с началом благодарственной молитвы из литургии ап. Иакова[57]. Изложенный чин самопричащения очень напоминает чинопоследование изобразительных (греч. τὰ τυπικά). по существу же это было не что иное, как отшельническая литургия Преждеосвященных Даров. «Не будь у нас Син. № 863,— говорит по этому поводу П. Диаковский,— едва ли даже можно было бы догадаться о прежней связи этого последования с причащением»[58].

В нашу задачу не входит изложение истории чинопоследования изобразительных. Учитывая древность молитв «для причащения», а также широкую известность лавры преподобного Саввы Освященного за пределами Палестины и постоянное общение между Палестиной и другими христианскими странами, в первую очередь между Иерусалимом и Константинополем, можно допустить, что молитвы «для причащения» были известны в том же Константинополе ранее IX века и константинопольские общежительные монастыри вводили их у себя, внося в них изменения и дополнения применительно к своему укладу жизни, что, естественно, вызывало трансформацию молитв «для причащения» в особое богослужебное последование «изобразительных». Так, преподобный Феодор Студит (сконч. в 826 г.) включил это последование в свой Ипотипосис, причем здесь оно совершалось не после 9-го часа, а вслед за литургией, так что причащение Святыми Дарами было заменено раздачей антидора. «И по совершении ее (то есть литургии.— *Н. У.*),— сказано в Ипотипосисе,— ударяет в било трижды, и собираются все братия вместе, и после пения изобразительных и принятия благословения (ἡ εὐλογία — антидор) отходят в трапезу»[59].

Почти дословно это указание повторяется в Диатипосисе преподобного Афанасия Афонского (920—1003 гг.)[60]. Интересное разъяснение о связи последования изобразительных с раздачей антидора дается в уставе Евергетидского монастыря. «Нужно знать, что остальные монастыри, которые содержат устав честнейшей обители Студийской, не поют изобразительных на литургиях, но после отпуста 9-го часа, тогда поют изобразительные для принятия антидора; мы же, поскольку еже-

---

[49] Четии-минеи, апрель, 1 число.
[50] Il testo integrale della «Narrazione...», p. 252.
[51] Божественная литургия святаго апостола Иакова... Рим, 1970, с. 88.
[52] Постановления апостольские, кн. VIII, гл. 13.
[53] Творения Кирилла, архиепископа Иерусалимского, с. 251.
[54] Божественная литургия..., с. 92.
[55] Творения... с. 251.
[56] Постановления апостольские, кн. VIII, гл. 13.
[57] Божественная литургия..., с. 97.
[58] П. Диаковский. Последование часов и изобразительных, с. 285.
[59] А. А. Дмитриевский. Описание литургических рукописей, т. 1. Τυπικά, часть 1. Киев, 1895 (далее: Типика 1, ...), с. 233.
[60] Там же, с. 248.

дневно почти все причащаемся Божественных Таин, сочли нужным петь изобразительные в келлиях»[61].

В храме изобразительные как особое богослужение согласно тому же уставу Евергетидского монастыря совершались после службы 9-го часа только в тех случаях, если почему-либо не было литургии[62]. Оно в данном случае как бы заменяло собой литургию, без освящения даров и причащения[63]. Поэтому же изобразительные вошли в состав монастырских великопостных служб и заняли здесь место между 9-м часом и литургией Преждеосвященных[64]. Но они не вошли в круг служб собора св. Софии в Константинополе, и храма Воскресения Христова в Иерусалиме, а также в богослужение других «соборных» храмов, где совершался особый вид богослужения — так называемые песненные последования. В Константинополе литургии Преждеосвященных Даров предшествовала служба «Тритекти», соответствовавшая службам 3-го и 6-го часов[65], а в Иерусалиме — 9-й час[66].

Мы не знаем, какое влияние оказал «Орологион по правилу лавры святого отца нашего Саввы» и в частности молитвы «для причащения» на часовые службы этой лавры, потому что самые ранние списки «Типикона церковного последования святой лавры преподобного и богоносного отца нашего Саввы в Иерусалиме» восходят к XII—XIII веку. Но в этих списках совершение дневных служб суточного круга в Великом посту очень мало отличается от их последовательности в константинопольских монастырских уставах. Утреня и 1-й час. После некоторого перерыва в третьем часу дня по восточному времяисчислению совершалась служба 3-го и 6-го часов. Во второй половине дня (по восточному в девятом часу) совершали службу 9-го часа, за которой непосредственно следовали: Помяни нас, Господи.., Блаженны.., Лик небесный.., Символ веры, Ослаби, остави.., Отче наш.., Господи помилуй и какой-то стих, затем 3 великих и 12 малых поклонов и сразу же начинали вечерню: Приидите, поклонимся... и 103 псалом[67].

Саввинский типикон не называет службу, непосредственно следующую за девятым часом, изобразительными (τὰ τυπικά, как она называется в константинопольских уставах, и в отсутствии этого названия, быть может, сказывается влияние «Орологиона по правилу лавры святого отца нашего Саввы», но причащения в конце чинопоследования изобразительных типикон не предусматривает. В дни, установленные для совершения литургии Преждеосвященных, последняя начиналась вечерней[68].

Обзор истории молитв «для причащения» позволяет сделать вывод

[61] Типика 1, с. 603.

[62] Там же.

[63] Такая служба, в быту называемая «обединица», указана в современном русском Типиконе в первый день Пасхи, если почему-либо в этот день не совершалась литургия. «Аще ли когда по нужде не будет литургии: Вместо изобразительных глаголем сице: Христос воскресе: трижды. Воскресение Христово: единожды. Посем, Предварившыя утро: Слава, кондак: Аще и во гроб. И ныне, Единородный Сыне: Посем блаженна от канона, песнь 3 и 6. Перей, Премудрость. Чтец надписание апостола, и самое чтение. Посем перей евангелие. Таже, Помяни нас, Господи: Лик небесный: И посем: Верую во единаго Бога: Ослаби, остави: И по Отче наш: кондак: Аще и во гроб: Слава, и ныне, Богородичен: Взыщяго освященное: Господи помилуй, 40. Таже, Един Свят, един Господь Иисус Христос, во славу Бога Отца Аминь. И посем вместо, Буди имя Господне, Христос воскресе: трижды. Таже псалом, Благословлю Господа на всякое время: Конец: Не лишатся всякаго блага. И посем отпуст: и исходим в трапезу». («Зри» — первое.)

[64] Типика 1, с. 515.

[65] Там же, с. 113.

[66] Λ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, τ. Β′, Петрополис, 1894, σελ. 43—51, 60—66, 76—83.

[67] Л. Дмитриевский. Описание литургических рукописей... т. III. Τυπικά, ч. 2. Петроград, 1917, с. 7—14. (Далее: Типика 2.)

[68] Там же, с. 14.

что эти молитвы, когда-то предназначенные для самопричащения отшельников, не могли заменить литургию Преждеосвященных, о которой сообщается в Пасхальной хронике под 615 годом [69].

«Ключ» к восстановлению истории возникновения литургии Преждеосвященных Даров находится в так наз. Барберриновском евхологионе № 336, датируемом последними годами VIII—началом IX века и впервые опубликованном Гоаром. Здесь даны молитвы из современного чина литургии Преждеосвященных: молитва об оглашенных «Боже, Боже наш, Создателю и Содетелю всех...», молитва о готовящихся ко святому просвещению «Яви, Владыко, лице Твое...», молитва верных первая «Боже великий и хвальный...», молитва верных вторая «Владыко святый, преблагий...», молитва по перенесении Даров на престол «Иже неизреченных и невидимых таин, Боже...», с возгласом «И сподоби нас, Владыко...» и сразу «Отче наш...», молитва по причащении «Благодарим Тя, Спаса всех Бога...» и заамвонная «Владыко Вседержителю, иже всю тварь премудростию соделавый...» [70]. Знаменательно, что это чинопоследование еще не названо литургией. Оно вообще не имеет никакого именования.

Предваряющая эти молитвы надпись: «Во светильничное же после чтений и «Да исправится» и «Господи, помилуй» бывает молитва оглашенных перед Преждеосвященными» [71] — указывает на то, что данное богослужение совершалось вечером, после каких-то чтений и пения «Да исправится» и «Господи, помилуй» и что за этим следовала не обычная молитва об оглашенных, а особая, после чего происходило причащение.

Ученые единомышленны в том, что под этими «чтениями» подразумеваются поучения, которые проводили епископы в Великом посту с готовящимися принять крещение. Эти поучения тематически были связаны с содержанием книги Бытия, где повествуется о сотворении Богом мира и человека, о грехопадении и его последствиях, о домостроительстве спасения рода человеческого через обетованного Богом Спасителя мира. Об этих поучениях, как они происходили в Иерусалиме в IV веке, пишет Этерия: «...как только бывает утренний отпуст в Воскресении (разумеется храм.— *Н. У.*) и тотчас поставляется для епископа кафедра в большой церкви, в Мартириуме, и все приступающие ко крещению, как мужи, так и жены, садятся вокруг епископа, отцы же и матери (восприемники.— *Н. У.*) стоят; точно так же из народа желающие слушать все входят и садятся, но только верные... Итак, начиная от Бытия, в течение этих сорока дней он проходит всё Писание, сперва излагая телесно, и потом разрешая его духовно» [72]. В начале V века в Иерусалиме эти поучения стали проводить во второй половине дня, после службы 9-го часа [73]. Иоанн Златоуст проводил такие же поучения в Антиохии, как антиохийский пресвитер, в 386 году [74]. Его первое поучение на слова книги Бытия «В начале сотворил Бог небо и землю» предваряется надписью «Слово 1-е, сказанное в

[69] Возможно, что молитвы «для причащения» отшельников стали исчезать из практики одновременно с прекращением традиции отшельничества монахов из лавры на период Великого поста, что скорее всего могло быть в конце VIII — начале IX века, когда, в связи с распадом Палестинского калифата, страна была ввергнута в политическую анархию, население подвергалось грабежам и убийствам банд кочевников-бедуинов. Известно, что лавра подвергалась разгрому в 796, 805, 813 и 816 годах и здесь до сих пор показывают в церкви святителя Николая Чудотворца груду черепов убитых монахов-мучеников.

[70] Goar. Εὐχολόγιον.., ed. sec., Venetia, 1730, p. 173. (Далее: Евхологион, p. ...).

[71] Там же, p. 173.

[72] Peregrinatio, cap. 46.

[73] A. Renoux. Un manuscript du lectionaire armenien de Jerusalem. Cod. Jerus. arm. 121. «Le Muséan»(1961), p. 367 ff.

[74] A. Rahlfs. Die Alttestamentlichen Lectionen der Grossen Kirche. Berlin, 1915, S. 208.

начале четыредесятницы на — В начале сотворил Бог небо и землю. И о посте и милосердии»[75].

В первом и втором поучениях, посвященных толкованию 1—26 стихов 1-й главы, он упоминает о «прочитанном сегодня»[76]. Заметим, что чтения: в понедельник 1—13 стихи и во вторник 14—23 положены были по уставу Великой Константинопольской церкви[77]. Они же даны в современной Триоди постной.

Традиция поучения оглашаемых в Великом посту с чтением книги Бытия продолжалась и в последующие столетия, что видно из гомилии антиохийского монофизитского патриарха Севира, где он говорит: «...мы в течение сорока дней поста читаем Бытие, то есть книгу о сотворении»[78].

Заметим, что в Иерусалиме в отличие от Антиохии оглашения с чтением книги Бытия начинали неделей раньше антиохийского, то есть с понедельника Сырной седмицы[79]. Это объясняется тем, что в Иерусалиме субботы и воскресные дни Великого поста, за исключением Великой субботы, не считались постными днями, о чем Этерия пишет: «...подобно тому, как у нас перед Пасхой соблюдается четыредесятница, так здесь перед Пасхой соблюдаются восемь недель. И потому соблюдаются восемь недель, что в дни воскресения и в субботу не постятся, за исключением одного субботнего дня, в который бывает пасхальное бдение и в который необходимо поститься, потому что помимо этого дня здесь в течение всего года никогда не бывает поста в субботу. Итак, из восьми недель за вычетом восьми воскресений и семи суббот, потому что в одну субботу необходимо поститься, как я сказала выше, остается сорок один день, проводимый в посте; это здесь называется eortae, то есть четыредесятница»[80].

Поучения продолжались до вечера, что видно из четвертого поучения Иоанна Златоуста, где он говорит о зажигании светильников: «Мы излагаем вам (Священное) Писание, а вы, отведши глаза от нас, устремили их на лампады и на зажигающего лампады. Какая это небрежность — оставив нас, смотреть на это! И я возжигаю свет (проистекающий) от Писания, и на нашем языке воспламеняется огонь учения. Этот свет важнее и лучше того света: мы зажигаем не светильню, напитанную маслом, как этот (человек), но в душах, напоенных благочестием, воспламеняем желание слушать»[81].

Что касается «Да исправится», то его структура напоминает великий прокимен. Но, как известно, прокимны всегда предшествуют чтениям паремий, апостола и евангелия. Наконец, они полагаются без последующих чтений, но никогда после чтений. Знаменательно также то, что во время пения «Да исправится» положено совершение каждения, чего не бывает во время пения прокимнов. Здесь мы опять находим ответ в антиохийском богослужении IV века. Иоанн Златоуст говорит, что 140-й псалом избран для вечерни не только потому, что он подходит для этого времени, но он предписан как «некоторое спасительное врачевство и средство для очищения грехов, чтобы всё, чем бы ни осквернились мы в продолжение дня, находясь на площади, или дома, или в другом каком-нибудь месте, мы очистили при наступлении вечера посредством этой духовной песни»[82], а у Феодорита Киррского мы встречаем первое указание на совершение каждения во время пе-

[75] Migne, P. G. t. 54, col. 581 f.; русский перевод: Творения, т. 4. СПб., 1898, с. 726
[76] Творения, т. 4, с. 727 и 735.
[77] А. Дмитриевский. Типика 1, с. 113 и 114; то же — J. Mateos. Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Saint-Croix n° 40, Xe siècle. Tome II. Roma, 1963, p. 12, 14.
[78] Гомилия 16-я (513 г.), у А. Ральфса, цит. труд, с. 208.
[79] A. Renoux. Un manuscript..., p. 370.
[80] Peregrinatio, cap. 27.
[81] Творения, т. 4. СПб., 1898, с. 747.
[82] Беседа на 140-й псалом. Творения, т. 5. СПб., 1899, с. 477.

ния этого псалма[83]. Что касается начала пения этого псалма не с первого стиха его, а со второго, то это тоже древняя особенность, унаследованная Сирией, а затем и Палестиной от Эдесской церкви, где сильно было влияние арамейской культуры[84]. Здесь библейские тексты распевались выборочно, то есть пели отдельные стихи, сначала тот, который должен был повторяться после каждого из последующих стихов как респонсор, причем этот респонсор мог быть составлен из отдельных фраз разных стихов. Подобный пример в современном православном богослужении представляет пение на утрени «Бог Господь». Это 117-й псалом, и первый стих его, произносимый обычно диаконом, составлен из отдельных фраз 27-го и 26-го стихов, затем идут стихи 1-й, 10-й, 17-й и последний стих «Камень, егоже небрегоша зиждущии...» составлен из фраз 22-го и 23-го стихов.

И, наконец, последовательность богослужения в Барберриновском евхологионе, где после «Да исправится» и «Господи, помилуй» приведены молитвы об оглашенных, о готовящихся ко святому просвещению и две молитвы верных, напоминают сирийскую вечерню IV века, которая состояла из одного светильничного псалма и молитв, по одной о каждом разряде оглашенных и двух молитв верных[85].

Обзор древнейших элементов в образовании литургии Преждеосвященных был бы не полным, если бы мы не коснулись истории обряда обращения иерея к народу со светильником и возглашением «Свет Христов просвещает всех». Генезис этого обряда лежит в благочестивой традиции евреев благодарить Бога при зажигании светильников вечером за свет, который Он дал, чтобы люди могли видеть в ночной темноте[86]. Христиане очень рано переосмыслили этот обряд. Вносимый в молитвенное собрание светильник напоминал им о присутствии с ними Христа, который называл Себя Светом миру (Ин. 8, 12 и 9, 5) и обещал присутствовать там, где соберутся двое или трое во имя Его (Мф. 18, 20). Тертуллиан, описывая агапу, говорит, что после того, как зажгут светильник, каждому предлагается выйти на средину, и что-либо пропеть во славу Бога или из Писания или от себя[87]. Об обряде внесения светильника в молитвенное собрание говорит Ипполит Римский[88]; он упоминается в описании начала пасхального бдения в «Завещании»[89], в Египетских церковных постановлениях[90]. Василий Великий говорит: «отцам нашим заблагорассудилось не в молчании принимать благодать вечернего света, но при явлении его немедленно благодарить. И не можем сказать, кто виновник сих речений светильничного благодарения; по крайней мере народ возглашает древнюю песнь... Хвалим Отца, Сына и Святаго Духа Божия»[91]. О внесении светильника в иерусалимском святогробском богослужении сообщает Этерия[92]. Наконец, сохранились от IV—V вв. светильники с надписью на них: «Свет Христов просвещает всех»[93]. Эти светильники могли быть употребляемы и вне храма, в домашней обстановке, поскольку

---

[83] J. Mateos. Quelques anciens documents sur l'office du soir. «Orientalia christiana periodica», vol. 35 (1969), p. 371—372.

[84] J. Jeannin et J. Puyade. L'Octoechos Syrien. «Oriens Christianus», Band III 1913, p. 95.

[85] Постановления апостольские, кн. VIII, гл. 35.

[86] Талмуд. Мишна и Тосефта, русск. пер. Н. Переферковича, т. I. СПб., 1902, с. 30

[87] Апология, кн. 1, гл. 39.

[88] Апостольское предание, 25.

[89] Testamentum Domini nostri Jesu Christi, lib. 2, cap. 11.

[90] G. Horner. The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici. London, 1904, p. 159—161.

[91] О Святом Духе, гл. 29. Творения, ч. 3, изд. 3. М., 1891, с. 280.

[92] Peregrinatio, cap. 24.

[93] M. Bauer. Inschriften auf frühchristlichen Tonlampen unter besonderer Berücksichtigung der Inschrift «Das Licht Christi schient allen». — «Byzant. neugr. Jahrbücher» 4 (1923), f. 299.

светильничное благодарение, как видно из описания св. Григорием Нисским кончины его сестры Макрины, христиане его времени совершали и дома[94]. В храме, в обстановке наставления истинам веры «готовящихся ко святому просвещению», возглашение «Свет Христов просвещает всех» приобретало глубокий богословский смысл, а в литургическом отношении означало момент завершения оглашения и начало вечерни.

Чтобы не возвращаться к обряду светильничного благодарения, заметим, что в древнейших евхологионах и русских служебниках изнесение светильника и возглашение «Свет Христов просвещает всех» поручается диакону, что соответствовало практике первых веков христианства. Согласно «Апостольскому преданию» светильник вносил диакон и он же, стоя среди присутствующих, произносил светильничное благодарение: «Благодарим Тебя, Господи, через Сына Твоего, Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Ты просветил нас, являя нам свет нерушимый. И так как мы провели день и пришли к началу ночи, насыщались дневным светом, который Ты сотворил для нашего удовлетворения, и так как ныне по Твоей милости не имеем недостатка в вечернем свете, то мы восхваляем и славим Тебя через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Тебе слава и сила и честь со Святым Духом, и ныне и присно и во веки веков. Аминь»[95]. В «Завещании» также указывается светильник вносить диакону. Он же возглашает: «Благодать Господа нашего со всеми вами». После этого дети пели псалмы и песни, относящиеся к светильнику, а народ подпевал им «Аллилуиа»[96]. В Египетских церковных постановлениях светильник вносит диакон, а епископ читал светильничное благодарение (текстуально близкое приведенному выше из «Апостольского предания») [97].

Поэтому еще некоторые греческие евхологионы и славянские служебники вменяют это в обязанность диакону. Так, в евхологионе Синайской библиотеки № 971, XIII—XIV века, по этому поводу говорится: «выходит диакон с двумя свечами позади амвона и говорит: Премудрость. Свет Христов просвещает всех. Вонмем. И кадит народ и входит снова в алтарь и говорит иерею: Благослови, владыко, свет. Иерей же читает: Благословен еси светяй и освящаяй»[98]. В выходе диакона из алтаря со свечами за амвон и произношении им здесь «Свет Христов просвещает всех» нельзя не заметить древнего внесения светильника диаконом в молитвенное собрание с возглашением «Свет Христов...», а в возгласе иерея «Благословен еси светяй и освящаяй» — конец древнего светильничного благодарения. В славянском служебнике Рукописного отделения Московского Исторического музея (библ. шифр Син. 343) XII века сказано кратко: «и шед. диак. с кадильницею. и с трьми. свещами. глть. свет хв просвещает»[99]. Наивысшего развития и торжественности обряд достиг в богослужении храма св. Софии в Константинополе. Согласно рукописи Дрезденской библиотеки № 104, XI века, здесь богослужение начиналось во мраке и когда наступало время зажигать светильники, тогда архидиакон с кадилом, второй диакон и еще 12 диаконов шли из алтаря в притвор. Диаконы брали приготовленные здесь горящие светильники и, предводимые архидиаконом, возвращались в храм. Архидиакон, держа кадило, возглашал «Свет Христов просвещает всех» и с прочими диаконами подни-

[94] Migne, P. G. t. 46, col. 985.
[95] Кн. 2, гл. 2.
[96] Кн. 2, гл. 11.
[97] Хорнер, цит. труд, с. 159—161.
[98] А. Дмитриевский. Евхологиа, с. 249—250.
[99] Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отдел третий, книги богослужебные (часть первая). М., 1869, с. 8.

мался на амвон. В это же время в алтаре клирик, которого типикон называет «начальником светов», подходил к патриарху с трикирием в руках и, кланяясь, говорил: «Благослови, владыко». Патриарх давал возглас: «Яко Ты еси освящение наше, Христе Боже, всегда, ныне и во веки». После этого начальник светов зажигал все лампады в алтаре, а иподиаконы и пономари то же самое делали по всему храму. Один из пономарей, взяв свечу у канонариев, подходил к диаконам и, поднявшись на амвон, закреплял эту свечу в стоящий там подсвечник. Стоявшие же со светильниками на амвоне диаконы по благословении их из алтаря патриархом и после возглашения архидиакона «Премудрость, прости» спускались с амвона и шли в алтарь [100]. Впрочем, имеются евхологионы и служебники, в которых возглашение «Свет Христов просвещает всех» указано произносить священнику; так, например, в рукописи Синайской библ. № 973, 1153 года, сказано: «и по окончании прокимна иерей встает и, держа кадило, начертает знак креста и говорит: премудрость, прости. Свет Христов просвещает всех» [101]. В служебнике Рукописного отделения Московского Исторического музея, библ. шифр Син. № 334, XIV в., читаем: «По конци паремии ерей ставъ пред стою трапезою на въстокъ зря кадилу сущю в руце его назнаменовавъ кртаобразно кадиломь на стую трязу (трапезу) и рчет велеглно свет хвъ просвещает вся ны» [102]. По-видимому, передача диаконских функций иерею вызывалась в первую очередь отсутствием в некоторых храмах диакона. В служебнике того же музея № 345, XIV века, по этому поводу сказано: «выидет дьякон с кадломь. съ свещам. аще ли не буд дьякон, поп. по прок (то есть по прокимне) рчет. свет хвъ прщаеть вся» [103]. Возглашение «Свет Христов просвещает всех» окончательно закрепилось за иереем в XV веке. Так можно полагать потому, что Симеон Солунский в «Разговоре о святых священнодействиях и таинствах церковных» ничего не говорит об участии диакона в этом обряде. Действующее лицо — иерей, но самый обряд сохраняет черты древнего внесения светильника в молитвенное собрание. «По окончании чтения из Бытия,— пишет Симеон,— иерей тотчас выходит с светильником в царские врата, — все встают в это время,— становится среди храма, делает кадилом знак креста, громогласно восклицая: премудрость, прости, свет Христов просвещает всех» [104].

Итак, древнейшими элементами в чинопоследовании литургии Преждеосвященных являются: 1) поучение оглашаемых и готовящихся к принятию крещения, которое начиналось во второй половине дня и длилось до наступления вечера. Современная первая паремия из книги Бытия — это остаток оглашения, 2) возглашение «Свет Христов просвещает всех» — это древний обряд внесения светильника в молитвенное собрание, и 3) «Да исправится» — это 140-й светильничный псалом, исполняемый респонсорно. Следовавшие далее молитвы об оглашенных, о готовящихся ко святому просвещению и о верных — это конец древней сирийской вечерни. К данному чинопоследованию было присоединено причащение. Отсутствие в Барберинговском евхологионе № 336 при данном чинопоследовании названия вроде «литургия», или «вечерня», или какого другого можно объяснить тем, что данная запись более раннего происхождения, чем сам Евхологион № 336, быть

---

[100] А. Дмитриевский. Древнейшие патриаршие типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской церкви. Киев, 1907, с. 329, примечание 1.

[101] Евхология, с. 86.

[102] Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, с. 16

[103] Там же, с. 23.

[104] Писания свв. отцов и учителей Церкви..., т. III, с. 505.

может даже второй половины VII века, когда литургическая мысль еще не могла установить наименования, которое обнимало бы три разные по значению части данного богослужения: оглашение, вечерню и причащение.

Если в основе литургии Преждеосвященных лежит самопричащение Преждеосвященными Дарами, то где и когда могла произойти замена домашнего самопричащения общецерковным? По этому вопросу существуют различные предположения. Исследователь византийской музыкальной палеографии Ж. Б. Тибо высказал предположение о происхождении литургии Преждеосвященных в Иерусалиме[105]. Указание на это он видел в сообщении Этерии о богослужении Великого четверга в Иерусалиме: «...Facta ergo missa Martyrii venitur post Crucem: dicitur ibi unus hymnus tantum, fit oratio, et offeret episcopus ibi oblationem et communicant omnes»[106], то есть «по совершении мессы в Мартириуме идут в «Пост Круцем», там говорят только один гимн, полагается молитва и епископ приносит туда Св. Причастие, и все причащаются».

В литургии, которая совершалась в Мартириуме, он видел полную литургию, а в причащении, которое затем епископ совершал вне Мартириума, Post Crucem, — литургию Преждеосвященных. Мнение Тибо разделял профессор Д. Моранти с[107]. С мнением этих ученых трудно согласиться, прежде всего потому, что сообщение Этерии связано с описанием богослужения Великого четверга. Великий четверг — день установления Господом таинства причащения, и Евхаристия в этот день имела особое значение как воспоминание Тайной вечери. Так было и так есть во всех христианских Церквах до сего дня. В Иерусалиме в этот день по крайней мере до XII века совершалась литургия апостола Иакова. В прочих Православных Церквах Востока в этот день совершали литургию Василия Великого, считавшуюся торжественнейшей из всех прочих литургий. В литургической письменности мы не имеем ни одного указания на совершение в этот день литургии Преждеосвященных. Более того, для иерусалимского богослужения IV—V столетий характерным является максимальное приближение его к исторической обстановке воспоминаемых священных событий. Поэтому трудно себе представить, чтобы в этот именно день епископ стал бы совершать литургию Преждеосвященных. К тому же в этом не было надобности. Атриум пещеры Гроба Господня, который Этерия называет Анастасисом, и построенная имп. Константином Великим базилика — Мартириум и прилегающая к Голгофе территория, не имевшая крыши, которую паломница называет «Пост Круцем» — все это составляло единый архитектурный ансамбль. Если, по словам Этерии, накануне каждого воскресного дня вечером к этим святыням стекалось множество народа «как бы в Пасху»[108], то можно себе представить, какое стечение было на страстной неделе и в Пасху. Народ не вмещался в Мартириуме, и епископ, причастив находившихся здесь, переходил одним из выходов на прилегающую к Мартириуму территорию «Пост Круцем» и причащал здесь присутствующих. Происходило нечто подобное тому, что имеет место при совершении литургии в наших храмах при большом стечении причастников, когда священники причащают одновременно в разных приделах, и даже в частях храма, сравнительно отдаленных от главного алтаря, где совершалась Евхаристия. Но это не литургия Преждеосвященных.

[105] J. B. Thibaut. Monuments de la Notation ecphonétique et hagiopolite de l'Eglise grecque. «Echos d'Orient», t. XIX, 1920, p. 36—49.

[106] Peregrinatio, cap. 35.

[107] Δ. Μωραΐτης. Ἡ Λειτουργία τῶν προηγιασμένων. Θεσσαλονίκη, 1955, σελ. 27.

[108] Peregrinatio, cap. 24.

Что касается гимна и молитвы, которую читал епископ, придя из Мартириума в «Пост Круцем», то это был повседневный обычай, а не нарочитый, связанный с причащением. Такие молитвы совершались ежедневно при выходе епископа из Анастасиса после вечерни. С пением гимна он выходил с народом на территорию, расположенную к западу от Голгофы (это место называлось «Анте Круцем», то есть «До Креста») и читал здесь две молитвы — одну об оглашенных и другую о верных. Затем проходил в «Пост Круцем», где всё совершалось как и в «Анте Круцем»[109]. В воскресенье на утрени епископ по прочтении евангелия в пещере Гроба Господня шел с пением гимнов ко Кресту. Здесь пели один псалом и произносилась одна молитва[110].

Не в пользу мнения Ж. Тибо и проф. Д. Моранти́са говорит состав литургии Преждеосвященных, указанный в Барбериновском евхологионе № 336. Как уже было выше замечено, начало поучений оглашаемых с понедельника первой седмицы поста — это антиохийская особенность, а не иерусалимская, где согласно сообщения Этерии оглашения начинали с понедельника Сырной седмицы. Пение одного светильничного псалма и чтение отдельных молитв о разных разрядах оглашенных, по одной молитве о каждом разряде, и чтение двух молитв верных — это тоже сирийская особенность. В то время, когда составитель «Постановлений апостольских» вносил в свой труд эту особенность, в Иерусалиме, согласно сведениям Этерии, на вечерне пелось несколько псалмов и продолжительные антифоны. Что же касается епископских молитв, то их всего было три: одна общая об оглашенных и верных, затем одна об оглашенных вообще и одна о верных[111].

Это обстоятельство ориентировало исследовательскую мысль литургистов на Сирию. Англичанин О. Х. Кодрингтон нашел в Британском музее кодекс (№ 17128) X—XI века, в котором литургия Преждеосвященных приписывалась Иоанну Златоусту[112]. Позднее М. Ражжи обратил внимание на то, что в ряде сирийских рукописей того же Британского музея приводится молитва освящения потира, составленная антиохийским монофизитским патриархом Севиром. В рукописи № 291 имеется надпись над этой молитвой: «Молитва освящения потира Севира, патриарха Антиохийского, как она была первоначально (προσφάτως) переведена с греческого языка на сирийский»[113]. Иначе говоря, Севир сначала составил молитву на греческом языке, а затем перевел ее на сирийский. Имеется и сирийский текст этой молитвы (рукопись № 1059). М. Ражжи обратил внимание на то, что о составлении Севиром молитвы освящения потира указывается также в Номоканоне Вар-Хебреуса (1226—1286), где кроме того говорится, что Севир ввел вместо домашнего самопричащения общецерковное[114].

[109] Peregrinatio, cap. 24.

[110] Там же.

[111] Там же.

[112] O. H. Codrington. The syrian liturgies of the praesanctified. «Journal of theology studies», t. IV, 1903, p. 69—82; t. V, 1904, p. 369—377, 537—545.

[113] M. Ражжи опубликовал эту молитву в переводе с сирийского на французский язык: M. Rajji. Une Anaphore syriaque de Sevère pour la messe des presanctifies. «Revue de l'Orient chrétien», t. XXI, 1918—1919, p. 25—39.

[114] Номоканон, гл. IV, раздел 8. Номоканон был издан Маи: Scriptorum veterum nova collectio, vol. 10, Roma, 1838, и Беджаном: Nomocanon Gregorii Bar Hebraei, 1898. Оба издания для меня оказались недоступными, поэтому я буду делать сноски на цитированный выше труд проф. Д. Моранти́са. Данное место у проф. Моранти́са на с. 28. Бар-Хебреус (1226—1286), то есть Сын Еврея, что указывает на его происхождение, принял крещение с именем Григория. Принадлежал к Сирийской Яковитской Церкви и был более известен с именем Абу-л-Фараг. Изучал медицину в Антиохии и Триполи, затем был посвящен в епископа, а в 1264 году возведен в примаса Востока с резиденцией в монастыре Мар-Маттаи, близ Мосула. Известен как монофизитский канонист и богослов. Его автобиографию издал И. С. Ассемани (Bibliotheca Orientalis, t. II, Rome, 1721, p. 248—263).

Приписывать установление литургии Преждеосвященных св. Иоанну Златоусту только на основании надписи с его именем в одном из манускриптов было бы рискованным, потому что в ряде рукописей она приписывается Василию Великому[115], Епифанию Кипрскому[116], Герману, патриарху Константинопольскому[117], и даже апостолам Иакову[118], Петру[119] и Марку[120]. В данном случае приходится руководствоваться иными соображениями. Установление общецерковного причащения Преждеосвященными Дарами в истории Евхаристии являлось нововведением. Если составление анафор в IV—V столетиях принадлежало епископам и наука не знает ни одной анафоры с именем пресвитера, то вряд ли пресвитер Иоанн Златоуст решился бы на такое нововведение. Это скорее мог сделать Севир — епископ и по своему положению в Церкви — патриарх Антиохийский.

Биографические сведения о Севире подтверждают это предположение. Его биограф игумен монастыря Бейт-Афтония Иоанн пишет, что Севир, только что возведенный на патриаршую кафедру, проявил апостольское рвение к благоустройству жизни Антиохийской Церкви. Он начал с того, что уволил кулинарный персонал патриархии. Затем подобно Езекии и Иосии, истреблявшим жрецов и разрушавшим статуи Ваала, разрушал бани и уничтожал всё, что напоминало об изнеженной жизни и роскоши. Все старания его направлены были к обучению народа и воспитанию его через назидательное и умилительное пение. Подобно отцу, который забавляется с детьми не потому, что ему нужны детские забавы, а потому, что он любит детей, он составил сборник песнопений, употреблявшихся в Антиохии со времени патриарха Флавиана (381—404) и Диодора Тарсского (ум. ок. 390). Собранные песнопения он распределил в порядке следования праздников церковного года, сначала Господних от Рождества Христова до Пятидесятницы включительно, затем святых всего года, особо выделил песнопения вседневного круга богослужения: вечерни, утрени и литургии, и употреблявшиеся во время оглашений. Для некоторых песнопений указал их гласовую принадлежность. В результате этой деятельности Севира театры Антиохии скоро были заброшены, а храмы полны народа, в дни же общественных бедствий «город превращался в церковь, где народ друг перед другом пели его гимны»[121]. Допустим, что биограф был склонен к преувеличению значения деятельности Севира, но «Октоих» Севира сохранился до нашего времени и является немым свидетелем этих трудов его[122]. Те же побуждения, из которых Севир составлял свой «Октоих», диктовали ему замену в Великом посту домашнего самопричащения общецерковным.

Что касается составления молитвы освящения потира, то здесь следует учесть, что хотя «святое соединение», то есть опускание некоей малой части евхаристического хлеба в потир представляет довольно ранний обычай и в письменности становится известным в IV веке из гомилий Феодора Мопсуэстийского[123], причащение мирян в ряде последующих столетий происходило двумя видами в отдельности, то есть

[115] См., напр., А. Дмитриевский. Евхология, с. 134.

[116] Кодекс Ватиканский, греч. № 1213; Бодлеановской Кромв. № 11; Афинской национальной библ. № 2086 и 802 (см. Морантис, цит. труд, с. 25, примеч. № 2).

[117] Напр., Евхология, с. 614; Гоар, Евхологион, с. 168.

[118] Евхология, с. 128.

[119] Краткое рассуждение о тайнах и образах Божественной литургии Феодора епископа Андидского. P. G. t. 140 (Paris, 1887), col. 460.

[120] Renaudot. Liturgiarum Orientalium Collectio, t. I, p. 79, 341.

[121] Patrologia orientalis, t. II. Paris, 1907, p. 243—245.

[122] Октоих Севира был опубликован в Patrologia Orientalis, t. VI, Brisgau, 1911, p. 1—180, и t. VII, Brisgau, 1911, p. 595—802. Исторический и музыкальный обзор Октоиха: J. Jeannin et J. Puyade. L'Octoechos Syrien. «Oriens Christianus». Band III, 1913, Etude historique, p. 82—103; Etude musicale, p. 277—298.

[123] I. Dix. The Shape of the Liturgy. Glasgow, 1954, p. 134.

так, как в настоящее время причащаются священнослужители. Опущенная в потир часть Св. хлеба предназначалась для предсмертного напутствования больных или для аскетов, постящихся до глубокого вечера, и она сохранялась в потире не дольше утра следующего дня и тогда потреблялась. Так было в Константинополе в XI веке, как это видно из «Чина проскомидии» неизвестного Константинопольского патриарха. Патриарх пишет, что после каждой полной литургии оставляются запасные Св. Дары для напутствования больных, которые сохраняются только до следующего утра, неиспользованные же потребляются утром натощак отроком[124]. В Едессе же Св. чаша хранилась только до вечера дня, в который она была освящена. «Святая чаша бывает хранима или ради немощных, находящихся в ожидании смерти, или ради постящихся, которые пребывают в посте до глубокого вечера», таковое указание по этому вопросу давал Иаков Едесский[125]. Север в этом отношении был еще более настороженным. Имеется его правило, затем подтвержденное Иаковом Едесским, о том, чтобы освященное вино хранилось отдельно, то есть без соединения со Св. хлебом, и только до вечера и никогда дольше[126]. Такая строгость в отношении хранения освященных Даров в Номоканоне Бар-Хебреуса объясняется тем, что хранение освященного хлеба, погруженного в освященное вино или даже орошенного капанием освященного вина, затруднительно в смысле сохранности природы того и другого элементов[127] (δυσκόλου οὔσης τῆς διατηρήσεως ἀμφοτέρων τῶν στοιχείων).

Практика причащения мирян под двумя видами Св. Даров в отдельности, существовавшая, по-видимому, в течение многих столетий, и настороженность в отношении хранения Святой чаши, с одной стороны, с другой — отсутствие свидетельств о самопричащении освященным вином, принесенным домой после Евхаристии, дают основание полагать, что самопричащение совершалось под одним видом хлеба. По существу это было отступление от апостольской традиции, сначала вынужденное чрезвычайными обстоятельствами жизни гонимой Церкви, по окончании же гонения оправдываемое его давностью. Причащение под одним видом хлеба не вызывало сомнения в действенности таинства, как не вызывает в настоящее время причащение младенцев под одним видом вина. Когда же самопричащение было заменено общецерковным и через это стало возможным употребление чаши, естественно возник вопрос с ее освящением. Это была литургико-догматическая проблема, которая решалась по-разному. Север, как сказано было выше, составил молитву для освящения чаши. Бар-Хебреус приводит два канона Иакова Едесского, принятые в Антиохии. Один из них гласит: «Отшельничествующие иереи имеют право освящать чашу для себя и для народа: литургисающий произносит вслух только обычные молитвы все или частично, или вдохновляется окружающими, или имеет право хранить молчание». Другой канон гласит: «Имеем право освятить потир, если имеем освященный хлеб»[128]. Суммируя эти правила, можно сделать вывод, что у сирийских монофизитов считалось возможным освящение чаши или чтением обычных евхаристических молитв — хотя бы и частичным — или собственных вдохновенных молитв и даже молчаливым созерцанием совершаемого таинства и, наконец, освящающим считалось погружение части освященного хлеба в потир.

Нечто подобное существовало и в Православной греческой Церкви. В упомянутом выше «Чине проскомидии» неизвестного Константино-

---

[124] J. Cozza-Luzi. Nova patrum bibliotheca, X, 1905, pars 2, p. 169.
[125] Assemani. Bibliotheca Orientalis, t. III, pars 1, p. 246.
[126] Д. Моранитис, цит. соч., с. 49—50.
[127] Номоканон, гл. IV, раздел VIII, у Моранитиса, с. 49.
[128] Номоканон, гл. VII, раздел X, у Моранитиса, с. 49.

польского патриарха читаем: «В последнее воскресенье Сырной седмицы, при совершении полной литургии, святые хлебы приготовляются не в обычном, но в большем количестве. По причащении же и до пятка хлебы хранятся в особом ковчеге, причем Святая Кровь в них не вливается, ибо в каждый из постных дней при совершении Преждеосвященных приготовляется и освящается чаша, в которую опускается прежде освященный хлеб, возвышаемый и преломляемый. И какая нужда примешивать Святую Кровь к Божественному Хлебу? Ибо Преждеосвященная литургия совершается лишь ради освящения чаши» [129]. Возможно, что патриарх, говоря о том, что «при совершении Преждеосвященных приготовляется и освящается чаша, в которую опускается прежде освященный хлеб, возвышаемый и преломляемый», и что «Преждеосвященная литургия совершается лишь ради освящения чаши», имел в виду какие-то или какую-то молитву, которой освящалась чаша. Впрочем, он мог в данном случае иметь в виду освящение чаши через погружение в нее части Преждеосвященного агнца, что было у греков наиболее распространенным. Так, в «Извещении царю Вселенского патриарха Михаила» [130] читаем: «В каждое воскресенье из посвященных у нас для поста честных дней по священнопреданному последованию и учению, совершаются преждеосвященные хлебы. Из освященных таким образом святых хлебов часть их, хлебов совершенных, животворящих и полных божественными дарованиями, сохраняются, сколько бывает нужно и сколько требуют обстоятельства. К этим хлебам, которые признаются и действительно суть самое животворящее Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, не приливается ни одной капли Божественной Крови, и они так отлагаются без окропления Святой Кровью. В каждый из постных дней, когда не совершается полной литургии, они переносятся из места предложения на святую трапезу в алтаре и над ними не произносится ни одной из таинственных и освятительных молитв, но иерей творит лишь единственную молитву с ходатайством о том, чтобы ему быть достойным причастником предлежащих святынь. Во время Святого причащения, немного ранее его совершения, диаконы касаются стоящих святых чаш и приглашают не как на полной литургии — «Исполни, владыко», но «Благослови, владыко». И после того, как священник ответит: «Благословен Бог наш всегда...», влагается Преждеосвященный и ранее совершенный св. хлеб в таинственную чашу и содержащееся в последней вино прелагается в святую Кровь Господню и признается прелагающимся» [131].

Лев Алляций приводит любопытные наблюдения анонима из практики литургии Преждеосвященных. Аноним пишет: «Я во многих местах видел, что одни иереи, собираясь полагать на хранение Преждеосвященные Дары, помазуют их посредством лжицы Кровью Господней и в таком виде берегут их, другие же ничего подобного не делают, что же правильнее? — Нам, старающимся соображать духовное с духовным (1 Кор. 2, 13), кажется, что ни те, ни другие не уклоняются от правильности. Ибо одни, чтобы сохранить некий остаток преждеосвященного и невидимо преложившегося в Кровь (вещества), делают это через помазание хлебов, другие же, считая, что преложившегося уже в Тело Христово хлеба достаточно, чтобы претворить влагаемое вместе с ним во время причащения вино в Кровь и сообщать им освящение причащающимся, не делают ничего подобного, но довольству-

[129] J. Cozza-Luzi. Nova patrum bibliotheca, X, 1905, pars 2, p. 169.

[130] Лев Алляций считал автором «Извещения» патриарха Михаила Анхиала (1143—1146), Мораитис — Михаила Керулария (1043—1059).

[131] Проф. И. Карабинов. Святая чаша на литургии Преждеосвященных Даров. «Христианское чтение», 1915, VI, с. 737—753 и VII—VIII, с. 953—964. Цитирую по отдельному оттиску, с. 6.

ются хранением Преждеосвященных хлебов. Так представляется нам дело. Так как в Великой церкви мы видим соблюдающимся второй обычай, то должно и нам следовать ему, как более правильному»[132].

Константин Арменопул называет анонима блаженным Иоанном[133]. Проф. И. Карабинов склонен видеть в нем Иоанна, епископа Китрского, умершего в начале XIII века[134]. Аноним предпочитает вторую практику, как соблюдаемую Великой церковью, то есть храмом св. Софии в Константинополе. Такой вид причащения указан в вышеприведенном «Чине проскомидии» неизвестного патриарха XI века. Стало быть, это была практика более древняя, нежели практика причащения орошенным Преждеосвященным хлебом. Константинопольская Церковь держалась его и в XIV веке, иначе Арменопул не внес бы к «Божественным и священным правилам» схолии: «нет нужды напаять Преждеосвященные Господней Кровью посредством лжицы, чтобы сохранять их в будущем, — строжайше говорит блаженный Иоанн и как делается и у нас в Великой церкви»[135].

В XV веке обычай орошать Преждеосвященный хлеб Святой Кровью, по-видимому, стал всеобщим. Однако Симеон Солунский объясняет эту практику только соображениями «чтобы соблюсти порядок причащения... и причастить большее количество людей». При этом он подчеркивает, что «содержимое чаши освящается на Преждеосвященной литургии не призыванием Святого Духа и не благословением, но общением и соединением с животворящим хлебом, истинным Телом Христовым, соединенным с Кровью». На вопрос — «Преждеосвященные Дары получают ли что от молитв» отвечает: «Преждеосвященные святейшие Дары не получают ничего от присоединяемых к ним молитв, потому что это Дары совершенные; на что указывают и читаемые на Преждеосвященной литургии молитвы, в которых содержится моление и ходатайство о нас, и предлежащими страшными Тайнами Тела и Крови Единородного Сына Бог Отец преклоняется к нам на милость, и которыми мы приготовляемся к достойному вступлению в общение со Христом... в священную чашу без всякой молитвы вливается вино и вода, чтобы по раздроблении Божественного хлеба и после того, как в нее по обычному порядку вложена будет лежащая горé частица, содержимое потира этим освятилось и чтобы затем иерей в обычном литургийном порядке причастился от хлеба и от чаши сам и преподал имеющим потребу в причащении священнослужителям в алтаре по обычному для них чину, или мирянам — посредством лжицы. Так же мы творим причащение и в том случае, когда хотим причастить Святых Таин кого-либо вне литургии, взимая для этого частицу от сохраняемого хлеба и смешивая с вином, растворенным водой, или же часто пользуясь сухим одним лишь животворящим хлебом, как соединенным с Кровью. Здесь, на литургии Преждеосвященных Даров, как сказано, для того, чтобы соблюсти (обычный) порядок причащения и так как бывает нужда причастить большее количество людей, совершается (вложение частицы Святого хлеба в потир). Итак, содержимое чаши освящается на Преждеосвященной литургии не призыванием Святого Духа и не благословением, но общением и соединением с животворящим хлебом, истинным Телом Христовым и соединенным с Кровью»[136].

[132] И. Карабинов. Святая чаша..., с. 8—9, примечание 19.

[133] Migne, P.G. t. 150, col. 97.

[134] И. Карабинов. Святая чаша..., с. 6.

[135] Sect. 2, titul. 6: Migne, P.G. t. 150, col. 97.

[136] Писания святых отцов и учителей Церкви..., т. 3, СПб., 1857, с. 186, и проф. И. Карабинов. Святая Чаша..., с. 9—10. Поэтому греческие священнослужители на литургии Преждеосвященных причащаются «по чину литургии Златоустовой» и долженствующий потреблять Св. Дары, как и прочие священнослужители, испивает от Св. чаши. Так было и в Русской Церкви до издания служебника 1676 года. Подробнее об этом в статье автора «Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке». — «Богословские труды», сб. 13.

Есть основания полагать, что введенное в Антиохии Севиром общецерковное причащение Преждеосвященным хлебом было принято Константинополем между 531—536 годами, потому что в эти годы церковно-политическая ситуация Константинополя как никогда благоприятствовала этому принятию. Император Анастасий I (491—518) покровительствовал монофизитам [137]. Император Юстиниан I (527—565) до 536 года не занимал отрицательной позиции по отношению к монофизитам. В 533—536 годы он приглашал Севира в Константинополь для примирительных переговоров, а царица Феодора явно покровительствовала монофизитам и сумела продвинуть на Константинопольскую патриаршую кафедру монофизита Анфима (535).

Константинополь не только принял литургию Преждеосвященных Даров, но и ввел предельно частое ее совершение. Если в монофизитской Антиохии она совершалась только в постные дни Четыредесятницы, то в Константинополе, как видно из Пасхальной хроники, ее совершали и в другие дни (καὶ ἐν ἄλλαις ἡμέραις... προηγιασμένα γίνεται)[138]. Одним из таких дней был и праздник Благовещения. Только Трулльский Собор (692 г.) установил в этот праздник совершать полную литургию [139]. Правилами патриарха Никифора Исповедника (806—815) предписывается совершать литургию Преждеосвященных в среду и пятницу в течение всего года (если в этот день не случится великий праздник и не отменяется пост) и кроме того в праздник Воздвижения Креста Господня [140]. Ее совершали также в Великую пятницу. На это есть указание в Диатаксисе Александрийского патриарха Христодула (1047—1077) [141]. Это подтверждает Симеон Солунский: «Литургия Преждеосвященных Даров прежде совершалась и во святой и великий пяток» [142]. Далее Симеон объясняет причину, почему в Великую пятницу полагалось совершать литургию Преждеосвященных: «Во святой и великий пяток совершенной литургии мы не служим, потому что Господь, на пяток преподавший Тайны в воспоминание Своих страданий, в самый пяток претерпел их добровольно и на кресте добровольно принес Себя в жертву Отцу, как сказано, предав Себя Самого... И как в Его Божественном теле через страдания была принесена тогда жертва, то и нет нужды в великий пяток совершать нам литургию в воспоминание страстей Его, когда Он Сам в этот день пострадал. Потому нам и вовсе не предано в этот день приносить совершенную жертву; предлагать же Преждеосвященные Дары и совершать их литургию предано, как это положено во многих древних чинположениях. И в Евангельских и Апостольских древних книгах найдешь это написанным» [143].

Совершение литургии Преждеосвященных в среду и пятницу всего года, в Великую пятницу и даже в праздник Воздвижения Креста Господня, как нам кажется, дает возможность объяснить — почему Константинополь принял из монофизитской Антиохии эту литургию и ввел такое частое ее совершение.

В свете истории догматических движений в эпоху Вселенских Соборов монофизитство представляло собой правый уклон от общецерковного вероучения. Существовал еще левый уклон — несторианство. Несторий учил, что Божественная и человеческая природы не были соединены в единую личность Богочеловека — Иисуса Христа. Это была только синафиа (συναφεία), то есть соприкосновение «во

[137] G. Ostrogorsky. Geschichte des Byzantinischen Staates. München, 1952, S. 56.
[138] Migne, P.G. t. 92, col. 989.
[139] Правило 52.
[140] J. B. Pitra. Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, t. II, 1868, p. 321.
[141] Д. Мораитис, цит. труд, с. 32.
[142] Писания свв. отцов и учителей Церкви..., т. 3, с. 182.
[143] Там же.

славе, могуществе и чести», своего рода conjunctio — союз, в котором человек Иисус проявлял абсолютную покорность воле Божией, а Бог — бесконечную любовь к человеку. Причем эта синафия усиливалась постепенно по мере того, как возрастал человек Иисус и в нем осознавалась покорность воле Божией. Завершилась же синафия на кресте, когда умирающий Христос возгласил: «Совершилось» (Ин. 19, 30).

Несторий, как видно из его анафоры, в отношении Евхаристии держался православного учения, но его последователи из его учения о синафии делали вывод, что евхаристический хлеб является Телом Христовым только в день совершения Евхаристии, оставленный же на следующий день становится обыкновенным хлебом. Против этого заблуждения выступал еще св. Кирилл Александрийский. «Слышу, — писал он, — говорят иные, будто таинственное благословение не действует к освящению, когда оставляется Евхаристия для следующего дня. Безумствуют рассуждающие таким образом. Ибо Христос не становится иным, ни Святое Его Тело не пременяется; напротив того, сила благословения и животворящая благодать пребывает в Нем неизменной»[144]. Но несториане, насколько нам известно, до конца прошлого тысячелетия упорно отстаивали свое заблуждение. Несторианский патриарх Иоанн Вар-Абгари (девятисотые годы) в своих правилах требовал, «чтобы хлеб не был приготовляем для двух дней, чтобы от того хлеба не было что-нибудь сохраняемо на следующий день, чтобы не был освящаем хлеб для настоящего дня и следующего вместе, чтобы не совершалось освящение однажды для двух дней»[145]. В несторианском трактате Liber demonstrationis de vera fide, написанном после 1000 года, православные осуждаются за то, что они «в пост служат литургию за целую седмицу, и от сей Евхаристии каждый день предлагают для причастия»[146]. Совершение литургии Преждеосвященных в среду и пятницу всего года, в Великую пятницу и в праздник Воздвижения Креста Господня (а совершалась литургия Преждеосвященных, как было сказано выше, вечером, при зажженных светильниках, что исторически соответствовало времени, когда Христос был уже мертвым) служило общецерковным обличением ереси несториан. В свете сказанного становится понятным, почему святой Григорий Великий ввел в Римской Церкви совершение литургии Преждеосвященных в Великую пятницу после службы 9-го часа и поклонения Кресту. В молчании опуская часть Преждеосвященного хлеба в чашу и освящая им последнюю, святой Григорий исповедовал православное учение о том, что после смерти Христа Его тело оставалось живоносным телом Богочеловека, непричастным тления, «зане не бяше мощно держиму быти тлением Началнику жизни»[147].

---

[144] Против антропоморфистов. Послание к Калосирию. Migne, P.G. t. 76, col. 1073—1076.

[145] Assemani, Bibliotheca Orientalis, t. III, pars 1, p. 243.

[146] Там же, с. 305.

[147] В Сакраментарии св. Григория эта литургия излагается так. «Вечером (в пятницу) собираются пресвитеры в церковь, где Первосвященник говорит поучение, и после поучения в алтаре приготовляется крест, который полагают на свободном месте внутри самого алтаря (перед престолом) и два аколуфа с двух сторон держат его. Первосвященник приходит и, помолившись, целует крест. Потом епископы, пресвитеры, диаконы и прочие из клира, потом народ. Первосвященник же садится на свое кресло и сидит, пока все не поцелуют крест. Два же первых пресвитера, благоговейно поклонившись, входят в сакрарий, или туда, где может быть хранимо Тело Господа, которое накануне было оставлено, и полагают его на блюдо. Иподиакон же держит перед ними чашу с вином, которое не освящено. Один из этих пресвитеров, полагавших Тело Господа на блюдо, берет это блюдо, а другой — чашу, и относят на раскрытый алтарь (то есть на престол. — *Н. У.*). Первосвященник же сидит, пока народ один за другим целуют крест. Во время целования поются антифоны «Се древо креста» и псалом 118 («Блаженни непорочнии...»). Когда же все поцелуют крест, Первосвященник сходит со своего седалища к алтарю и говорит: «Помолимся. Укрепленные спасительными заповедями и наученные Божественным наставлением с дерзновением скажем — Отче наш, иже еси на небесех...» Прочитав Молитву Господню,

Итак, литургия Преждеосвященных Даров помимо ее сакраментального значения являлась общецерковным обличением несторианского рационалистического отношения к таинству Евхаристии.

Папа Григорий Великий, известный на Православном Востоке как Григорий Двоеслов, издавна был почитаем греками за его мудрость и святость жизни. В Рукописном отделении Московского Исторического музея имеется манускрипт[148], содержащий довольно пространное житие его. Житие начинается словами: «Сей великий и чудный Григорий славой и мудростью, осмелюсь сказать, наполнил всю поднебесную. Его отечеством был старый Рим, матерью по духу — Церковь, а по плоти — именуемая Сильвией. Он был украшен различными добродетелями, славен благородством и души и тела. Цвело же это доброе насаждение во времена Юстиниана, верного царя... Он изобиловал таким ведением и мудростью в словах и помыслах, что все удивлялись ему и прославляли его. И многие творения он оставил, написанные римским речением, не в мудрости только разума сложенные и в красоте слов состоящие, но при всяком сочинении ознаменованные благодатным наитием Святого Духа, ибо Петр, архидиакон Римской Церкви, говорил, что он видал белого голубя, который в то время, когда святой писал, прилетал к его устам и двигал ими»[149]. Рукопись относится к XI веку, но житие представляет список с более раннего. Как видно из «Библиотеки» патриарха Фотия (857—867 и вторично 877—886), последний читал житие св. Григория и составил из него эклогу, которую поместил в своей «Библиотеке»[150]. «Эклога жизни Григория, Церкви Римской архиерея» в общих чертах соответствует житию последнего, как оно изложено в рукописи № 376 Московского Исторического музея. Фотий же пишет, что житие Григория было первоначально написано на латинском языке, и папа св. Захария (грек по национальности), занимавший папский престол в 741—752 годы, перевел его на греческий язык[151]. Из эклоги известно, что св. Григорий написал много книг, посвященных толкованию Евангелия, и жития итальянских святых[152], но оба цитированные памятника ничего не сообщают о составлении им литургии Преждеосвященных.

Позднее в греческих синаксарях появляется приписка: Φασὶ δὲ ὅτι ἐπιτελεῖσθαι λειτουργίαν τελείαν παρὰ Ῥωμαίοις ἐν ταῖς νηστίμαις ἡμέραις οὗτος ἐστὶν ὁ νομοθετήσας, ὅπερ κρατεῖ μέχρι τῆς σήμερον παρ' αὐτοῖς[153] (говорят, что он законоположил совершать полную литургию у римлян в постные дни, что совершается у них до сего дня). Отсюда приписка попала в славянский пролог: «Глаголют же, яко Литургиа поется в Римлянех, яже есть в Великий пост. Сей есть законоположивый ея, яже и доселе ими держится»[154].

Первые слова приписки «Глаголют же» можно понять как указание на существование бытовавшего в разговорах мнения, которое неизвест-

---

Первосвященник еще молится: «Избави нас, молим, Господи, от всех зол, прошедших, настоящих и будущих, и предстательством блаженной и приснославной Девы Богородицы Марии и блаженных апостолов Твоих Петра и Павла и Андрея и всех святых дай нам мир во дни наши, да вспомоществуемые помощью Твоего милосердия, и от греха будем всегда свободны, и от всякого крушения безопасны Господом нашим Иисусом Христом, Сыном Твоим, Который живет и царствует с Тобой, Бог, в единении со Святым Духом, во веки веков». Когда все скажут «Аминь», Первосвященник берет Преждеосвященный хлеб и часть его опускает в чашу, ничего не говоря. И все, в безмолвии, причащаются (от хлеба и от чаши. — *Н. У.*). Этим все заканчивается» (Migne, P. L. t. 78, col. 86—87).

[148] Рукопись Синод. гр. № 376.

[149] Там же. л. 200.

[150] Migne, P. L. t. 104, col. 95—100.

[151] Там же, col. 100.

[152] Там же, col. 97.

[153] Смирнов-Платонов, цит. соч., с. 62.

[154] В данном случае Смирнов-Платонов ссылается на пролог Троице-Сергиевой Лавры, № 11, писанный в 1429 году (Моск. гос. библиотека им. Ленина, фонд № 304).

ный решил внести в житие. Сообщение по существу верное, потому что Римская Церковь во все дни Великого поста, кроме Великой пятницы, совершает полную литургию. Возможно, что появление этой приписки было вызвано обострившейся полемикой между греками и римо-католиками по вопросу о совершении литургии в Великом посту. Известно, что Восточная Церковь строго соблюдала 49-е правило Лаодикийского Собора: «Не подобает в Четыредесятницу приносити святый хлеб, разве токмо в субботу и в день воскресный». Неизвестно, из каких кругов исходила эта приписка, но одно ясно, что она была направлена против вышеуказанной полемики. Имя святого Григория, который на Востоке почитался не меньше, чем на Западе, должно было угасить страсти спорящих.

Но получилось иначе. После Фомы Аквината (1225—1274) к старым евхаристическим спорам прибавились новые, вызванные его учением о евхаристическом хлебе, как содержащем самое Божество Христа. Еще при жизни Фомы Аквината в отдельных монастырях на этом основании появилась практика причащения мирян под одним видом хлеба[155]. В XIV—XV столетиях эта практика постепенно принимала значение всеобщей, несмотря на протесты среди самих католиков (например, спор в Праге при Иоанне Гусе по поводу лишения мирян св. чаши) [156]. Споры были сначала внутрицерковными, но затем они захватили и православных греков. Греки стали обличать католиков в том, что они причащают мирян только Святым Телом и лишают причастия Святой Крови, но сами греки — как сказано было выше — для совершения литургии Преждеосвященных освящали только хлеб, чашу же считали освящаемой через погружение в нее освященного хлеба, с чем западные богословы не могли согласиться, так как согласно их схоластической догматике для освящения чаши необходимо произношение особой молитвы. Возникли обоюдные упреки и обвинения. Греки обличали католиков в том, что они лишили мирян Святой чаши и причащают их под одним видом хлеба, а католики оправдывали свою практику тем, что сами греки на литургии Преждеосвященных причащают только одним хлебом.

В эпоху этих споров в приведенной выше приписке в житии св. Григория исчезает словно «полной» (τελείαν). Лев Алляций указывает на такие списки, в которых читалось: Φασί δέ ὅτι ἐπιτελεῖσθαι λειτουργίαν παρὰ Ῥωμαίοις ἐν ταῖς νηστιμαις ἡμέραις οὗτος ἐστὶν ὁ νομοθετήσας[157] (говорят, что он законоположил римлянам совершать в постные дни литургию).

Быть может, это была ошибка переписчика, но с умножением переписанных с ошибкой житий, она имела большое значение в полемике. Для греков приписка в житии с пропуском слова «полную» являлась указанием на совершение литургии Преждеосвященных. Какую же иначе литургию мог установить св. Григорий для совершения в Великом посту, если полная литургия согласно 49-му правилу Лаодикийского Собора могла быть совершаема только в субботу и воскресенье? Что касается упоминания о ромеях, то его легко можно было отнести к грекам, потому что после Второго Вселенского Собора, назвавшего Константинополь Новым Римом[158], термин «ромеи» стали употреблять в отношении жителей Константинополя и восточной половины империи вообще. С разделением Церквей термин «ромеи» получил новое содержание, не территориально-этническое, а религиозно-национальное. Для восточных слово «ромей» стало означать то же, что грек — хранитель Православия; западных же христиан, которых греки считали еретика-

[155] Д. Робертсон и И. Герцог. История христианской Церкви..., т. 2. СПб., 1891, с. 244—246.

[156] Там же, с. 492 и далее.

[157] Л. Алляций, цит. труд, с. 1531.

[158] Правило 3.

ми, они называли, не без сознания своего вероучительного превосходства, латинянами или даже франками (фрягги). В результате в греческом синаксаре под 12 марта появилась новая приписка о литургической деятельности св. Григория. Λέγουσι δέ, ὅτι οὗτος εἶναι ἀπὸ ἐνομοθέτησε τὸ νὰ ἐπιτελῆται ἡ προηγιασμένη λειτουργία ἐν ταῖς νηστίμοις ἡμέραις τῆς μεγάλης τεσσαρακοστῆς κοντὰ εἰς τοὺς Ῥωμαίους, ἡ ὁποία ἐπιτελεῖται καὶ μέχοι τῆς σήμερον[159], то есть — «говорят, что он был тот, который законоположил, чтобы у римлян в постные дни Великой четыредесятницы совершалась Преждеосвященная литургия, которая совершается и до сего дня».

Сильнее этого аргумента против обвинений со стороны католиков нельзя было выдвинуть что-либо более убедительное, потому что он был подкреплен авторитетом папы св. Григория, весьма почитаемого как православными, так и римо-католиками.

Почти дословно эту цитату приводит Гоар [160], как достоверное сообщение Максима Цитерского [161].

Против версии о составлении св. Григорием Великим литургии Преждеосвященных выступил историк, патриарх Иерусалимский Досифей II (1669—1707). Он указал, что появившаяся в синаксаре версия о составлении литургии Преждеосвященных св. Григорием Великим является следствием допущенной Максимом ошибки в переводе синаксаря.

Максим, переводя синаксарь на новогреческий диалект, написал: Λέγουσι δέ, ὅτι οὗτος ὁ ἅγιος Γρηγόριος ἦν ἐκεῖνος, ὁ νομοθετήσας λέγεσθαι παρὰ τοῖς, Ρωμαίοις λειτουργίαν ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς νηστείας, ὅπερ ἐπικρατεῖ παρ' αὐτοῖς ἕως τῆς σήμερον [162], то есть — «говорят, что этот святой Григорий был тот, кто установил, чтобы ромеи совершали литургию в постные дни, что ими соблюдается до сего дня». Патриарх обратил внимание на слова παρ' αὐτοῖς, которые Максим перенес в новогреческий перевод. Если бы в данном месте было написано παρ' ἡμῶν, то есть «у нас», то это означало бы, что неизвестный, делая приписку, под ромеями имел в виду греков. Слова же παρ' αὐτοῖς, что значит «у них», — могли быть относимы только к западным ромеям.

Нам кажется, что Максим был не так уж виноват, как представляется это на первый взгляд. Возможно, что версия о составлении литургии Преждеосвященных св. Григорием возникла где-то в начале XVI века. В деяниях Московского Собора 1551 года наряду с литургиями Василия Великого и Иоанна Златоуста упоминается и литургия «Григория, папы Римского» [163]. Чинопоследования литургии Преждеосвященных с именем св. Григория Двоеслова появляются в XVI веке. Поэтому о Максиме можно сказать, что он лишь зафиксировал эту версию, что, конечно, содействовало ее широкому распространению и признанию.

Позднее в Лейпцигском издании Пидалиона в числе толкований на 52-е правило Трулльского Собора было внесено и разъяснение патриарха Досифея относительно литургии Преждеосвященных [164], а в синаксаре минеи, изданной в 1843 году, был восстановлен первоначаль-

---

[159] Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν. Ἐν Βενετίᾳ, 1819.

[160] Евхологион, p. 177, nota 44.

[161] Максим Маргунний, учитель патриарха Кирилла Лукариса, занимавшего в десятые — тридцатые годы XVII века многократно Константинопольскую патриаршую кафедру, был поставлен в епископа Цитерского в 1584 году. Много писал на старогреческом, новогреческом и латинском языках. Составил из синаксаря жития святых, которые были изданы после его смерти, в Венеции в 1621—1630 гг.

[162] Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις. Πατριαρευσάντων, I, σελ. 526. Этот труд-уникум мне не был доступен. Пользуюсь сведениями, сообщаемыми из этого труда Смирновым-Платоновым, с. 61—65.

[163] Стоглав. Изд. третье. Казань, 1912, с. 43.

[164] Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μίας ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας, σελ. 183.

ный текст об установлении св. Григорием в Римской Церкви в Великом посту полной литургии. В Иератикон же было внесено указание о том, чтобы иерей произносил на литургии Преждеосвященных обычный отпуст, как на литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого, но не произносил их имен или какого другого имени, как составителя литургии [165].

Барбериновский евхологион № 336 — древнейший из известных в науке евхологионов. Его научная ценность тем более значительна, поскольку записанные в нем молитвы литургии Преждеосвященных — молитва об оглашенных: «Боже, Боже наш, Создателю и Содетелю всех...», молитва о готовящихся ко святому просвещению: «Яви, Владыко, лице Твое...», молитва верных первая: «Боже великий и хвальный...», молитва верных вторая: «Владыко святый, преблагий, молим Тя...», молитва по перенесении Даров на престол: «Иже неизреченных и невидимых таин, Боже...», молитва главопреклонная: «Боже, единый благий и благоутробный...», молитва по причащении: «Благодарим Тя, Спаса всех Бога...», заамвонная: «Владыко Вседержителю, иже всю тварь премудростию соделавый...» — входят в состав чинопоследований как восточной греческой, так и славянской литургии Преждеосвященных, и занимают в них то же место, какое они имели в Барбериновском евхологионе. Это дает возможность проследить процесс последующего усложнения чинопоследования, многообразие богослужебной практики, фиксированное в рукописных евхологионах и служебниках.

Родственными Барбериновскому евхологиону № 336 являются евхологионы Синайской библ.: № 958 — X в., № 959 — XI в., № 962 — XI—XII в., и Севастьяновский [166] № 374 — X—XI в. Хотя они более позднего происхождения, нежели Барбериновский, но первые два сохраняют надпись, подобную надписи в Барбериновском евхологионе, указывающую на непосредственную связь этой литургии с древним великопостным поучением оглашаемых и готовящихся ко святому причащению. «После чтений полагается «Да исправится» и после этого диакон произносит моления (ектению) и народ говорит «Господи, помилуй». И после этого полагается молитва оглашенных на Преждеосвященных» — сказано в первой из упомянутых рукописей [167].

Во второй Синайской рукописи чинопоследование начинается словами: «По исполнении чтений во светильничном и «Да исправится», говорит диакон «Рцем вси»...» [168] В третьем из синайских евхологионов литургия начинается с молитвы прилежного моления (начало чинопоследования, по-видимому, утрачено). Севастьяновский не имеет подобной надписи, но состав молитв его не отличается от состава Синайского № 958.

Все четыре евхологиона в какой-то мере дополняют Барбериновский. Синайский № 959 уточняет, какую ектению после «Да исправится» произносил диакон [169]. В Севастьяновском дана ектения о готовящихся ко святому просвещению [170], а в Синайском № 958 указано совершение первой молитвы верных с всеобщим коленопреклонением [171]. Этим коленопреклонением указывалось на начало литургии верных, для кото-

---

[165] «ὡς ἐν τῇ Λειτουργίᾳ τοῦ Χρισοστο μοῦ καὶ Βασιλείου, πλὴν τῆς μνείας τοῦ ὀνόματος αὐτῶν οὐδ' ἄλλου τινὸς ὡς συντάκτου τῆς Λειτουργίας». Ἱερατικόν. Κωνσταντινοπόλις, 1895, σελ. 144.

[166] Хранится в Моск. гос. библиотеке им. Ленина, фонд № 270. Чинопоследование литургии Преждеосвященных опубликовано проф. Н. Красносельцевым: Сведения о некоторых литургических рукописях..., с. 281—282.

[167] Евхологиа..., с. 20.

[168] Там же, с. 44

[169] Там же.

[170] Красносельцев, цит. соч., с. 281.

[171] Евхологиа, с. 20.

рых она и предназначалась. Заметим, что коленопреклонное совершение молитвы указывается в рукописях Синайской № 973[172], написанной в 1153 году, Синайской № 966[173], быть может, конца того же XII столетия. Но в обоих случаях это относится не к первой молитве верных, а ко второй, что кажется более соответствующим моментом для коленопреклонения ввиду предстоящего перенесения на престол Преждеосвященных Даров, о чем говорится в самой молитве. Объяснить это расхождение трудно. И, наконец, в Синайской № 958[174] указано произношение перед «Отче наш...» просительной ектении — «Исполним молитву... О предложенных...»

Все четыре евхологиона, родственные Барбериновскому и в известной мере дополняющие последний, в то же время носят печать нововведений в чинопоследование литургии. Первым нововведением в данной группе евхологионов является ограничение времени произношения ектении и молитвы о готовящихся ко святому просвещению. Все четыре евхологиона указывают произношение ее от среды средопостной седмицы, причем Синайск. № 958[175] и Севаст. № 374[176] не указывают — до какого времени произносить эту ектению и молитву. В Синайск. № 959 уточняется, что читать следует «до святой великой пятницы»[177], а в Син. № 962, как более поздней, указывается «до среды страстной седмицы»[178]. Это прежде всего значит, что ко времени написания данных евхологионов разряд готовящихся ко святому просвещению стал малочисленным, если он вообще еще существовал, прекратилось проведение катехизических поучений, и произношение ектении и молитвы о готовящихся ко святому просвещению сохранялось скорее по традиции, нежели из реальных потребностей в них. Что же касается перенесения окончания чтения этой молитвы с великой пятницы на среду, то это было вызвано прекращением совершения в этот день литургии Преждеосвященных под влиянием распространявшегося в XII веке Иерусалимского (Саввинского) устава (об этом сказано будет далее). Чтобы не возвращаться к вопросу о чтении молитвы о готовящихся ко святому просвещению, заметим, что в евхологионе Парижской библ. № 324, XIV века[179] произношение этой ектении и чтение молитвы указано со среды пятой седмицы поста, а в евхологионе № 328 XIV в.[180] той же библиотеки эта молитва названа «молитвой дваждыоглашенных» (εὐχὴ τῶν δυπλοκατηχουμένων), что можно объяснить только смешением понятий о двух разрядах оглашенных, в связи с отсутствием их в действительности. И, наконец, в Барбериновском евхологионе нет никакой молитвы «внегда потребити святая». Нет ее и в Синайск. № 962[181]. В Синайск. № 958[182] и в Севаст. № 374[183] дана молитва «Господи Боже наш, ведый нас во всечестныя дни сия...» (та же, что и в современном чине), а в евхологионе Синайск. № 959[184] молитва «От силы в силу восходяще...», из литургии апостола Иакова[185]. По-видимому, это был первый шаг в направлении приближения литургии Преждеосвященных к чинопоследованию полной литургии, где подобная молитва имелась

---

[172] Евхологиа, с. 87.
[173] Там же, с. 207.
[174] Там же, с. 20.
[175] Там же.
[176] Красносельцев, цит. соч., с. 281.
[177] Евхологиа, с. 44.
[178] Там же, с. 65.
[179] Мораитис, цит. соч., с. 54.
[180] Там же.
[181] Евхологиа, с. 65.
[182] Там же, с. 20.
[183] Красносельцев, цит. соч., с. 282.
[184] Евхологиа, с. 44.
[185] C. Swainson. The Greec Liturgies. London, 1884, p. 326—327.

уже в Барбериновском евхологионе № 336[186]. В одном случае вопрос был разрешен за счет заимствования сокращенной молитвы из литургии апостола Иакова (Синайск. № 959), в другом — составлением новой (Синайск. № 958 и Севаст. № 374). Обращение в этой молитве заимствовано из заамвонной, а прошение «совокупи нас словесному Твоему стаду» — из молитвы об оглашенных и из 8-го прошения ектении о готовящихся ко святому просвещению[187].

Исчезновение в евхологионах надписания, подобного тому, каким начинается изложение молитв литургии Преждеосвященных в Барбериновском № 336, и появление нового «Последования Преждеосвященных святой Четыредесятницы», а аще позднее (XII в.) «Божественная литургия святой Четыредесятницы» означало забвение того, что «Да исправится» и последующие молитвы об оглашенных, о готовящихся ко святому просвещению и молитвы верных представляли собой древнюю вечерню и что причащение Преждеосвященными Дарами не требовало священнодействий и молитв, совершение которых на полной литургии вызывалось освящением евхаристического хлеба и вина. В результате в некоторых случаях древняя вечерня оказывалась как бы растворенной в чинопоследовании более поздней. В так называемом Святогробском типиконе[188], излагающем патриаршее богослужение Иерусалимского храма св. Воскресения, в состав вечерни входили кафизма «Ко Господу внегда скорбети ми воззвах», «Господи воззвах» со стихирами, после чего совершался вечерний вход. Затем полагалось чтение трех паремий, и после чтения их пели «Свете тихий». Затем читалось евангелие от Матфея (20, 17—28). (Это была особенность богослужения Страстной седмицы.) Затем следовало «Сподоби, Господи...» и стихиры на стиховне, ектения (неизвестно какая) с возгласом «Яко подобает Тебе всякая слава...» Читались молитвы об оглашенных и готовящихся ко святому просвещению. Богослужение, по-видимому, совершалось в Мартириуме и отсюда переходили в храм св. Воскресения для совершения собственно литургии Преждеосвященных. Сюда приносили Преждеосвященные Дары. Пели кондак «Страдания тайно...» и тотчас «Да исправится...» Далее «Ныне отпущаеши» и сорок раз «Господи, помилуй», затем «Ныне силы небесныя...», Символ веры и «Отче наш...» Священник возглашал: «Преждеосвященныя Дары святыя святым». Причастен: «Вкусите и видите...» и по причащении особая заамвонная молитва применительно к воспоминаемым священным событиям дня[189].

XI—XII столетия были временем широкого распространения на всем Православном Востоке Иерусалимского устава, не Святогробского, а так называемого Саввинского, по имени преп. Саввы Освященного, в лавре которого формировался этот устав. По этому уставу древняя вечерня и последующее за ней причащение Преждеосвященными Дарами прилагались к обычной монастырской вечерне. Непосредственно за

---

[186] Goar. Евхологион, с. 149.

[187] Молитву нельзя назвать удачно составленной в богословском отношении. «Словесное Христово стадо» — это образное выражение, заимствованное из беседы Господа с фарисеями (Ин. 10, 9—16). В молитвах Церкви оно употребляется в отношении потенциальных членов Церкви (см. «Молитва вторая отрочати» и молитва «Боже Отче Вседержителю...» из чина воцерковления). В таком же значении оно употреблено в литургии Преждеосвященных в отношении оглашенных («сопричитая их словесному Твоему стаду») и готовящихся к святому просвещению («Сопричтет их святому Своему и избранному стаду»). Верные, как «общники» страшных Христовых таин — уже «совокуплены» словесному Христову стаду.

[188] Этот типикон по рукописи 1122 года Иерусалимской патриаршей библиотеки № 43 опубликовал А. Пападопуло-Керамевс (Ἀνάλεκτα..., т. 2, СПб., 1894). В типиконе в одной из ектений упоминается как здравствующий патриарх Николай. Годы его патриаршества 932—947 указывают, что типикон восходит во всяком случае к первой половине X века (А. Дмитриевский. Богослужение страстной и пасхальной седмиц в св. Иерусалиме по уставу IX—X века. Казань, 1894, с. XIII).

[189] А. Пападопуло-Керамевс. Аналекта, т. 2, с. 43—51.

вечерним входом следовали древние чтения «Да исправится», сугубая ектения, ектении и молитвы об оглашенных, о готовящихся ко святому просвещению и две молитвы верных, так что получилось двукратное совершение вечерни, за которой следует собственно литургия Преждеосвященных.

Литургия Преждеосвященных, совершаемая в непосредственной связи с вечерней, напоминает литургию святого Василия Великого, совершаемую также в связи с вечерней в навечерие праздников Рождества Христова и Богоявления, в Великий четверг и в Великую субботу [190], а также литургию Иоанна Златоуста, совершаемую в праздник Благовещения, если последний совпадает с постным днем. Это было поводом к внесению в литургию Преждеосвященных священнодействий и молитв из полной литургии, которые были связаны или с приготовлением даров для их освящения, или с самим освящением. Иногда эти дополнения являлись результатом «ревности не по разуму» и даже противоречили церковному учению о Евхаристии. Эти обстоятельства вызывали появление ерминий, то есть объяснений — что́ можно допускать при совершении литургии Преждеосвященных и чего нельзя и почему нельзя. Хотя в ерминиях иногда высказывался субъективный взгляд авторов и поэтому в отдельных случаях получалась несогласованность между той или иной ерминией, однако в целом они имели большое положительное значение, ограждая литургию Преждеосвященных от произвольных и излишних дополнений. В современном русском служебнике ерминия с надписью «Чин Божественныя литургии Преждеосвященных» следует непосредственно за литургией Василия Великого. Мы будем рассматривать все эти дополнения в порядке следования этого чина.

Ни в одной рукописи с чинопоследованием литургии Преждеосвященных, ни в греческой, ни в славянской не указывается совершение входных молитв, которые положено читать иерею и диакону перед совершением полной литургии. Нет их и в печатных изданиях. В чине по этому вопросу сказано: «Егда же имать священнодействовати преждеосвященную, вшед во святилище, облачится во священническую одежду, назнаменуяй и целуяй токмо, ничтоже приглаголя, разве «Господу помолимся» над единою коеюждо одеждею». В Типиконе в данном случае дано краткое указание с ссылкой на ерминию: «В среду первыя седмицы вечера, егда имать иерей священнодействовати преждеосвященную, вшед во святилище облачится во священническую одежду, якоже писася в литургиарии». Объясняется это тем, что входные молитвы, как они изложены в начале «Чина священныя и Божественныя литургии», были составлены Константинопольским патриархом Филофеем, занимавшим патриаршую кафедру в 1354—1355 и вторично в 1362—1376 годах. До патриарха Филофея входные молитвы перед совершением полной литургии ограничивались только одной: «Господи, ниспосли руку Твою...» [191]. К тому же Диатаксис патриарха Филофея до XVI века не был общепринятым и только в этом столетии вошел в состав греческих и славянских евхологионов, причем входные молитвы были указаны в нем, как предназначенные для чтения перед совершением полной литургии [192].

---

[190] Быть может поэтому даже в конце XVI века в некоторых служебниках литургия Преждеосвященных надписывалась как «Божественная служба преждеосвященных Великаго Василия» (ркп. Троице-Сергиевой Лавры № 5). «Бож. служба прежеосвященныа Великаго Василиа» (ркп. Троице-Сергиевой Лавры № 6). Обе рукописи хранятся в Моск. гос. библ. им. Ленина, фонд 304.

[191] Рукопись Моск. Исторического музея Синод. греч. № 275, л. 24. То же у проф. Красносельцева, Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоуста. Казань, 1889, с. 18—19.

[192] Единственное указание на чтение входных молитв перед совершением литургии Преждеосвященных имеется в Чиновнике архиерейского священнослужения. Объяснить

Все греческие евхологионы и славянские служебники согласно ерминии указывают при облачении ограничиваться благословением и целованием каждой священной одежды и произношением «Господу помолимся», после чего диакон принимает благословение («И взем диакон время») для начала службы, но евхологион Афоно-Пантелеимоновского монастыря № 345, XVI века, указывает при облачении читать молитвы по обычаю (Λέγοντες καὶ τὰ κατὰ συνήθειαν), а после облачения читать стоя перед престолом от «Слава в вышних...», затем, поцеловав престол и евангелие, «время сотворити» и другое»[193].

Что касается начального возгласа, то здесь было две практики. В одних евхологионах указывается «Благословено царство...» Это — Синайск. № 973—XII в.[194], Афинской нар. библ. № 713—XII в.[195], Синайск. № 966—XIII в.[196], Париж. гр. № 328 и № 385, оба XIV в., Афинск. нар. библ. № 3097 — XV в.[197], Костамонитск. м-ря № 19 (20) XV в.[198], Париж. гр. № 393 — XVI в.[199] и Париж. добав. гр. № 177—XVII в.[200]

В ряде же евхологионов указывается возглас «Благословен Бог наш...», напр. Афинск. нар. б-ки № 662—XII (XIV?) в.[201], Ватопедского м-ря № 133 (744) — XIV в.[202], Святогробского метоха в Константинополе № 8 (182) — XV в.[203], Париж. гр. № 326 — XV—XVI в.[204], Афоно-Пантелеимоновск. м-ря № 435—XVI в.[205], то же Синод. гр. № 262—XV в. Моск. Истор. музея[206]. В Афоно-Есфигменском евхологионе № 120, 1602 года, указан возглас «Благословено царство...», но тут же замечено, что «другие же говорят — Благословен Бог наш всегда...»[207].

В рукописи Афинск. нар. библ. № 758, 1602 г., начало литургии Преждеосвященных возгласом «Благословен Бог наш...» обосновывается тем, что этот возглас соответствует нашему уничижению, подобному надломленной масличной ветке[208]. В Синайск. № 966 XIII в. указано после возгласа «Благословено царство...» читать Трисвятое... Пресвятая Троице... Отче наш.., а по возгласе — Приидите, поклонимся... и затем 103-й псалом[209], в ерминии же Псевдо-Студита начало литургии излагается так: «Священник, облачившись в священные одежды, произнесши Трисвятое и тропарь дню, прибавив к этому трижды «Боже, милостив буди мне грешному», читает молитву над кадилом, становится

это расхождение Чиновника с Служебником и Типиконом трудно. Прот. К. Никольский в «Пособии к изучению Устава богослужения Православной Церкви» (изд. седьмое, СПб., 1907, с. 460) указывает на чтение входных молитв на литургии Преждеосвященных, но без чтения «Господи, ниспосли руку Твою...», при этом он делает сноску на «Чиновник архиерейского священнослужения». С. В. Булгаков в «Настольной книге для священно-церковно-служителей» (изд. второе, исправленное и дополненное, Харьков, 1900, с. 836) дает указание, аналогичное указанию прот. Никольского и опять же со сноской на Чиновник. По-видимому, эти авторские указания, как и указание Чиновника, имели своим основанием сложившуюся в Русской Церкви богослужебную практику.

193 А. Дмитриевский. Евхология, с. 833.
194 Там же, с. 86.
195 Мораитис, с. 64, сопост. с. 52.
196 Евхология, с. 206.
197 Мораитис, с. 64, сопост. с. 52.
198 Евхология, с. 490.
199 Мораитис, с. 64, сопост. с. 52.
200 Там же.
201 Там же.
202 Евхология, с. 273.
203 Там же, с. 475.
204 Мораитис, с. 64, сопост. с. 52.
205 Евхология, с. 833.
206 л. 60.
207 Евхология, с. 963.
208 Мораитис, с. 38. Образность выражения данного литургического указания заимствована из греческого быта. Приходящий просить прощения держал в руке надломленную масличную ветку.
209 Евхология, с. 206.

пред божественной трапезой и, кадя крестообразно, не возглашает «Благословено царство», так как этот возглас служит как бы знаком победы и нелицеприятного дерзновения, но (произносит) возглас «Благословен Бог наш», который является символом смирения и носит характер настойчивой мольбы»[210].

О чтении во время 103-го псалма светильничных молитв в «Чине Божественныя литургии Преждеосвященных» сказано: «Священник же глаголет молитвы светильничныя, сиречь вечернія, с четвертыя молитвы, зане три первыя во ектениах глаголются». Указания рукописных евхологионов и служебников в этом отношении очень разнообразны. Синайск. № 973—1153 г. указывает только первую молитву, причем до возгласа «Благословено царство»[211]. Во втором Барбериновском евхологионе (XI в.), который Гоар указывает под № 88, указаны только первая и вторая молитвы[212], а в Криптоферратском Фаляски XIV века — только вторая молитва[213], в илитарии Афинск. Визант. музея № 5—XII в. количество молитв не указано: «читаются тайно светильничные молитвы»[214], то же в Афинск. нар. библ. № 713—XII в.[215], в Ватопедском № 133 (744) — XIV в.[216] три первые молитвы, в Синайск. № 968 1426 г. «обычные светильничные молитвы»[217]. В русских служебниках видна двоякая практика. В более ранних читали молитвы «Благословен еси, Господи, сведый ум человечь...» и современные пятую и шестую, в других — первую, вторую и третью[218].

В «Чине Божественныя литургии Преждеосвященных» сказано: «Наченшуся же стихословию, отходит священник во святое предложение: и взем преждеосвященный хлеб от хлебоносца, полагает и (то есть его. — *Н. У.*) со благоговением многим во святый дискос, вложив во святую чашу вино и воду обычно, ничтоже глаголя. И взем кадильницу, кадит звездицу и покровы: и покрывает я, ничтоже отнюд глаголя, нижé молитву предложения, но токмо: Молитвами святых отец наших, Господи Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас. Преждеосвящена бо есть и совершенна сия жертва». Приготовление Даров без особых молитв, в молчании, во время стихологии 18-й кафизмы, указывается в Синайск. № 966—XIII в.[219], в Ватопедском № 133 (744) — XIV в.[220], в Синайск. № 986 — XV в.[221], Синайск. № 988 — 1426 г.[222], Ватопедском № 435 — XVI в.[223] Но в отдельных евхологионах приготовление Даров указывается перед началом литургии, после облачения священнослужителей, напр. Филоф. м-ря № 177—1332 г.[224], № 164 — XV—XVI в., того же м-ря[225], Костамонитск. м-ря № 19 (20) XV в.[226], а в грузинских № 77 — XVII в., № 722, 1705 г. и № 159 — XVIII в. (в публикации

---

[210] Ерминия приписывается преп. Феодору Студиту, но ее содержание позволяет отнести ее к XIV—XV в. (см. Мораитис, с. 82, и Пинакс использованных кодексов, под № 22 на с. 52). Русский перевод — Творения преподобного Феодора Студита, т. 2, СПб., 1908, с. 820—822.

[211] А. Дмитриевский. Евхологиа, с. 86.

[212] Goar. Евхологион, с. 170.

[213] Там же.

[214] Мораитис, с. 64, сопост. с. 52.

[215] Там же.

[216] Евхологиа, с. 273.

[217] Там же, с. 394.

[218] Н. Одинцов. Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века. СПб., 1881, с. 239.

[219] Евхологиа, с. 206.

[220] Там же, с. 273.

[221] Там же, с. 615.

[222] Там же, с. 394.

[223] Там же, с. 833.

[224] Там же, с. 270.

[225] Там же, с. 660.

[226] Там же, с. 490.

прот. Кекелидзе место их хранения — Тбилисский церк. музей) приготовление Даров совершается во время пения «Господи воззвах»[227].

В Синайск. № 709—1260 г.[228] и Костамон. м-ря № 19 (20) — XV в.[229] перед приготовлением Даров дана молитва: «Боже, Боже наш, показавый нам великое спасения таинство, Ты соделай нас пригодными приносить Тебе жертву преждеосвященную, во славу и хвалу Христа Твоего. Яко освятися и прославися всечестное и великолепое имя...» В евхологионах Афоно-Филофеевского м-ря № 177—1332 г.[230], и того же м-ря № 164 — XV—XVI в.[231], даны три молитвы: 1) «Боже, Боже наш, показавый нам путь спасения...», 2) «Господи, Господи, молим Тя, Боже Спасителю наш, не посрами нас в Тя верующих...» и 3) как молитва кадила «Боже вышний и неведомый и нерукотворенный, приемляй дары сия...» В некоторых евхологионах ясно видна тенденция к заимствованию молитв и священнодействий из чина проскомидии полной литургии. Так, в Барбериновском евхологионе № 88 — XI в. сказано, что иерей берет часть или две, окропленные из святой чаши воскресной, полагает их на дискосе и, вливая в чашу вино, растворенное водой, говорит: «Един от воин копием рёбра Его прободе, и абие изыде кровь и вода, и видевый свидетельствова и истинно есть свидетельство его». Затем кадит, читая молитву: «Кадило приносим...»[232] В криптоферратском Василия Фаляски (XIV в.) указано иерею при смешении вина с водой говорить: «Кровь и вода — источник нашего спасения, всегда, ныне и присно и во веки веков». Диакон же говорит: «О предложенных честных Дарéх Господу помолимся». Иерей — молитву: «Господи Боже наш, ниспосли нам силу с высоты святыя Твоея и укрепи нас приносити Тебе жертву безкровную, жертву преждеосвященную во славу и хвалу Христа Твоего, всегда, ныне и присно...» Диакон: «Господу помолимся». Иерей кадит и говорит: «Кадило приносим Тебе, Господи...»[233] В рукописи Моск. Историч. музея — Синод. гр. № 262 XV в. литургия начинается молитвой в сосудохранильнице: «Господи Боже наш, Творче и Создателю всяческих, приведый нас во всечестныя дни сия, сподоби нас приносити жертву преждеосвященную во славу и хвалу Христа Твоего. Яко освятися и прославися...» На поле против этой молитвы сделана приписка киноварью ταύτην εὐχήν, οἱ μὲν λέγονται, οἱ δὲ οὐ[234], то есть «эта молитва не говорится никогда». Подобная приписка встречается еще раз в том же евхологионе: «ничего не говорит обычного для приношения или молитвы приношения, если и найдет в каком-либо молитву приношения, но отходит только, покрыв святыя и покадив»[235]. В другом служебнике того же Моск. Историч. музея — Синод. гр. № 261 XIV в. по этому поводу дано пространное разъяснение[236]: «не говорит ничего обычного для приношения, ни молитвы приношения, потому что жертва преждеосвященная и преждесовершенная и преждепринятая, если в каком-либо контакионе[237] и находится молитва приношения. Но только покрывая, кадит по обычаю звездицу и божественные покровцы и отходит».

Несмотря на такие предупреждения, иногда при приготовлении

[227] Прот. К. Кекелидзе. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах. Тифлис, 1908, с. 194, 207, 218.
[228] Евхологиа, с. 159.
[229] Там же, с. 490.
[230] Там же, с. 270.
[231] Там же, с. 660.
[232] Goar. Евхологион, с. 169.
[233] Там же.
[234] л. 1.
[235] л. 61 об.
[236] л. 144 об. — 145.
[237] Контакионом иногда греки называли список, содержащий ерминию. См. А. Дмитриевский. Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого». СПб., 1911, с. 221.

Даров допускали проскомисание частиц из преждеосвященного агнца. В илитарии Гелатского монастыря (Грузия)[238] приготовление Даров излагается так: «...священник облачается и полагает (на дискосе) преждеосвященные Дары. Затем покрывает чашу цедилкой и, наливая вино, говорит: «Един от воин копием рёбра Его прободе, и абие изыде кровь». Вливает воду и говорит: «и вода. Видевший свидетельствова и истинно есть свидетельство его». После этого диакон обращает кадило к священнику, который назнаменовывает его и говорит: «Кадило Тебе приносим, Христе Боже...» Диакон кадит и говорит: «О предложенных честных Дарех Господу помолимся», говоря это, он трижды изображает крест кадильницей над чашей и дискосом... Отломав небольшую частицу от «плоти Господней», опускает ее в чашу, говоря «Соединение Духа Святаго». Затем вынимают частицы и поминают кого хотят: если живого — говорят: «непорочная и всечестная преждеосвященная жертва сия приносится за здравие, спасение и оставление прегрешений раба Божия (имя)». Если поминают покойника, говорят: «непорочная и всечестная преждеосвященная жертва сия приносится за упокоение, блаженство и оставление прегрешений раба Божия (имя)». Если поминают всех вообще христиан, говорят: «помяни, Господи, всех православных рабов Твоих и упокой их, идеже присещает свет лица Твоего». Священник читает молитву предложения «Господи Боже наш, показывай нам великую сию тайну спасения...» После этого берет покровы, покрывает прежде дискос, назнаменовав его крестообразно, и говорит: «Господь воцарися, в лепоту облечеся. Облечеся Господь и силою препоясася...» Потом покрывает чашу, знаменует крестообразно и говорит: «ибо утверди вселенную, яже не подвижится». Покрывает «обоя», знаменует крестообразно и говорит «покры небеса добродетель Твоя...»[239].

Тенденция к перенесению в литургию Преждеосвященных молитв и священнодействий из полной литургии в илитарии Гелатского монастыря проявляется и далее. По входе здесь положена молитва «Владыко Господи Боже наш, уставивый на небесех чины...», читаемая по входе на литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого[240]. Войдя в алтарь, иерей читал еще четвертую светильничную молитву «Немолчными песньми и непрестанными славословленьми...» Следовало несколько прошений из великой ектении, которые выслушивались коленопреклонно[241]. Иерей возглашал «Яко свят еси Боже наш...» и пели Трисвятое. Диакон обращался к иерею: «Благослови, владыко, святую трапезу сию». Иерей говорил: «Благословены предложенныя на трапезе Тело и Кровь Христа». Диакон говорил: «также и горнее место». Иерей — «благословен седяй во славе...»[242]

Желание восполнить литургию Преждеосвященных священнодействиями из полной литургии вызвало чтение перед великим входом молитв. Читали из литургии апостола Иакова «Призревый на ны милостию и щедротами, Владыко Господи...»[243], напр. Синайск. № 973 — 1153 г.[244]; Святогробского метоха в Константинополе № 8

[238] Рукопись XVII века, но указанные в чине проскомидии священнодействия диакона позволяют отнести оригинал ее к более раннему времени (XI—XII вв.), когда совершение проскомидии возлагалось на диакона.

[239] Кекелидзе, цит. соч., с. 102—103.

[240] Эта же молитва указана для чтения по входе в евхологионе Костамонитского м-ря № 19(20) — XV в. (Евхологиа, с. 490).

[241] Первая великая ектения произносилась, как обычно, после предначинательного псалма.

[242] Кекелидзе, цит. соч., с. 103—104. Пение Трисвятого встречается и в русских служебниках, но у нас его пели, если полагалось чтение Апостола и Евангелия (А. Дмитриевский. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Казань, 1884, с. 140).

[243] Swainson, p. 254—258.

[244] А. Дмитриевский. Евхологиа, с. 87.

(182) — XV в.[245] В других оказывается заимствованной молитва верных вторая из литургии Василия Великого: «Боже, посетивый в милости и щедротах смирение наше...», напр. Синайск. № 971 — XIII—XIV в.[246] и Афоно-Филофеевского м-ря № 177 — 1332 г.[247], и даже молитва «Никтоже достоин...», напр. Синайск. № 982 — XIII в.[248] и Моск. Историч. музея, Синод. слав. № 345[249]. В русских служебниках иногда указывается молитва «Боже, седяй на херувимех от серафим славословимый»[250].

Греческие евхологионы не указывают чтения иереем «Ныне силы небесныя...», в некоторых русских об этом тоже не говорится, в других указывается однократное, а в иных троекратное чтение[251]. В некоторых евхологионах священнику указано во время пения «Ныне силы небесныя...» делать поклон перед престолом и читать короткую молитву: «Якоже блудный сын притекаю к Тебе, Милостиве: сотвори мя яко единаго от наемник Твоих»[252]. При перенесении Даров на престол поминовение не произносилось. Лишь в евхологионе Синайск. № 978 — XVI в. имеется неясное на этот счет указание: καθὼς ἐν τῇ τοῦ Χρισοστόμου Λειτουργία καὶ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου[253], т. е. «как на Златоустовой литургии и Великого Василия». Обстоятельно перенесение Даров изложено в Афоно-Есфигменском евхологионе № 120 1602 г. «Молитва херувимской не глаголется. Народ поет «Ныне силы...» иерей же сам читает тихо «Ныне силы...», кланяется, потом, взяв кадило, кадит вокруг святой трапезы и читает 50-й псалом, и, открыв врата, кадит иконы. Потом идет в святое предложение, и, покадив Святые (Дары), трижды кланяется, говоря: «Яко блудный сын приидох и аз, Милостиве». Затем берет воздýх и, покадив, полагает себе на плечо, и дискос на голову, в правую же руку потир, и так исходит и совершает великий вход, говоря тайно «Святый Боже». Не говорит возгласно «Да помянет всех вас», но молча, тайно говорит: «Помянет всех вас Господь Бог во Царствии Своем, всегда...», ибо жертва тайная. И входит иерей во врата, ставит святой потир на престоле, затем снимает покровцы со Святых (Даров), и, взяв воздýх и покадив, покрывает Святые (Дары)».

О произношении молитвы Ефрема Сирина в связи с поклонами, как по перенесении Даров, так и после «Да исправится», ни греческие евхологионы, ни славянские и доступные нам в переводе грузинские, как и «Чин Божественныя литургия Преждеосвященных» хранят молчание.

О возношении Даров («Преждеосвященная Святая святым») в древнейших евхологионах, в Барбериновском № 336 и родственных ему — Синайских № 958, № 962 и Севастьяновском № 374 ничего не говорится, но это не означает несуществования самого священнодействия возношения. Возношение хлеба и преломление хлеба — это два действия Господа, о которых говорят евангелисты не только в связи с установлением Им таинства Евхаристии, но и в сообщениях о чудесном насыщении пятью хлебами пяти тысяч человек (Мф. 14, 19; Мк. 6, 41; Лк. 9, 16) и семью хлебами четырех тысяч человек (Мф. 15, 36; Мк. 8, 6). Отсюда эти действия вошли в евхаристию, как завершающие евхаристические молитвы, что видно из Пятого тайноводственного слова:

---

[245] А. Дмитриевский. Евхологиа, с. 476.
[246] Там же, с. 250.
[247] Там же, с. 270.
[248] Там же, с. 233.
[249] Описание..., с. 23.
[250] А. Дмитриевский. Богослужение в Русской Церкви..., с. 140.
[251] Н. Одинцов, цит. соч., с. 240.
[252] Кекелидзе, цит. соч., с. 164.
[253] А. Дмитриевский. Евхологиа, с. 858.

«После сего иерей говорит: Святая святым. Святая — предлежащие дары, приявшие на себя наитие Святого Духа, а святые — вы, сподобившиеся Духа Святого. Посему Святые приличествуют святым. Потом вы говорите: Един Свят, един Господь Иисус Христос. Ибо действительно Он один Свят, свят по естеству, а мы, хотя и святы, но не по естеству, а по причастию, подвигам и молитве»[254]. За этим следовало преломление освященного хлеба (fractio).

Поскольку возношение и преломление освященного хлеба являлось завершением освятительных молитв, возможно, что на литургии Преждеосвященных оно не совершалось и произносилось лишь «Преждеосвященная Святая святым» как призыв к приятию св. Причастия. Этим можно объяснить то, что в ранних евхологионах молитва возношения «Вонми, Господи...» отсутствует (хотя она уже существовала в литургии Василия Великого, и упоминается в житии его, приписываемом св. Амфилохию Иконийскому[255]) и возношение Даров не полагается. «Егда же имать вознести святый хлеб, не открывает святая: но еще покровеным сущим Божественным Дарóм, вносит священник руку свою со страхом многим, и прикасается Божественному хлебу со благоговением и страхом» сказано по этому поводу в «Чине Божественныя литургии Преждеосвященных».

Молитва «Вонми, Господи» встречается только в рукописях XI века — Афинск. Визант. музея № 5, Афинской нар. библ. № 713[256] и Синайской № 973 — XI—XII в.[257] Но она не была единственной. В евхологионе Афоно-Филофеевского м-ря № 177 — 1332 г.[258] дана на этом месте молитва из литургии апостола Иакова: «Блаже и Человеколюбче Владыко, Господи Боже наш, пришествием Единороднаго Сына Твоего и ниспосланием Всесвятаго Духа, сподобивый грешнаго и недостойнаго раба Твоего предстати святому жертвеннику Твоему и приносити и литургисати новыя и непорочныя Твоего завета таинства, сотвори со мною знамение во благо и сподоби мя с чистой совестию служити Тебе во вся дни жизни моея...»[259] Заметим, что в литургии апостола Иакова эта молитва положена до освящения Даров и в некоторых списках за ней следует начальный возглас анафоры «Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любовь Бога и Отца...»[260] В илитарии Гелатского монастыря священнодействие возношения Даров и преломления их особенно усложнено. После перенесения Даров на престол священник покрывает их и читает молитву: «Господи Боже наш, ниспосли мне силу свыше и укрепи мя в служении сем Твоем, во еже неосужденно предстати святому Твоему и страшному престолу и приносити Тебе безкровную жертву, яко Твое есть царство и сила и слава...»[261], а после молитвы «Вонми, Господи...» читает «Се агнец безкровный на трапезе закалается и ныне разделяется, паки соединяется и вечно пребывает; трепещут от Него херувимы и серафимы; приидите, вернии, узрим страшную и неопальную святыню...» Диакон — «Вонмем». Иерей возносил святой хлеб и возглашал «Преждеосвященная Святая святым». Народ пел «Един Свят...». Иерей, раздробляя агнец, говорил «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Опускал часть в потир, и когда диакон подносил теплоту и говорил «Благослови, владыко, теплоту», читал: «Отец благословен, Сын благословен, Дух Святой

---

[254] Творения иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского. Изд. 2. Сергиев Посад, 1893, с. 300.

[255] Amphilochii Iconiensis opera. Vita S. Basilii, cap. 6. Parisiis, 1664, p. 175.

[256] Мораитис, цит. соч., с. 62, сопост. с. 52.

[257] А. Дмитриевский. Евхология, с. 87.

[258] Там же, с. 270.

[259] Swainson, p. 264—265.

[260] Там же, с. 266—267.

[261] Кекелидзе, цит. соч., с. 51.

благословен; благословен Отец, благословен Сын, благословен Дух Святой»[262].

В «Божественной литургии Преждеосвященных» относительно причащения священнослужителей дано указание: «Таже священник отлагает святый воздух и творит по обычаю святое причастие Божественных Даров». В соответствии с этим и в «Чине Божественной литургии Преждеосвященных» сказано: «И прочая по чину, совершает святую литургию, яко на ряду указано есть». В греческом иератиконе[263] последнее указание уточняется: «тогда (после «Преждеосвященная Святая святым») открывает их и делает как и в литургии Златоуста»[264]

Согласно служебника во время причащения священнослужителей лик поет «Вкусите и видите...», а при совпадении с праздником храма или святого, когда полагается чтение Апостола и Евангелия, следует петь еще соответствующий праздничный киноник. Священник же, причастившись, читает благодарственную молитву «Благодарим Тя, Спаса, всех Бога...» Когда же диакон возгласит: «Со страхом Божиим и верою приступите», лик поет: «Благословлю Господа на всякое время, выну хвала Его во устех моих», а по возглашении: «Спаси, Боже, люди Твоя и благослови достояние Твое», — «Хлеб небесный...» На возглашение: «Всегда, ныне и присно...» лик отвечает: «Да исполнятся уста наша...»

Окончание священнодействия причащения создавалось постепенно. В древнейших евхологионах непосредственно за причащением священнослужителей следовало причащение народа. Надо полагать, что в это время пели 33-й псалом, пение которого во время причащения указано в Постановлениях апостольских[265]. Упоминается этот псалом как исполняемый во время причащения также в Пятом тайноводственном слове[266]. Современный киноник «Вкусите и видите...» и стих «Благословлю Господа на всякое время...» — это следы древнего пения 33-го псалма. По окончании причащения сразу же читалась во всеуслышание благодарственная молитва «Благодарим Тя, Спаса всех, Бога...» В евхологионах XII века, напр. Синайск. № 973 — 1153 г.[267], после этой молитвы приводится ектения «Прости приимше...» и за ней заамвонная молитва, в других того же XII века, напр. Афинской нар. библ. № 713 и № 662[268] после благодарственной молитвы до «Прости приимше...» указано священнику переносить Св. Дары с престола в сосудохранильницу. При этом он, поднимая Св. Дары, говорил: «Вознесися на небеса Сыне, Боже». Народ отвечал: «Благодарим Тя». Далее следовало «Прости приимше...» В XVI веке в литургию Преждеосвященных были перенесены из полной литургии возглашения: «Со страхом Божиим...» и «Спаси, Боже, люди Твоя...», но чтение молитвы благодарственной во всеуслышание продолжалось[269]. Продолжалось и пение гимна: «Благодарим Тя, Христе Боже наш, яко сподобил еси нас причастником быти пречистому Твоему Телу и честнеи Твоеи Крови, излиянней за весь мир во оставление грехов смотрения Твоего таинству. Алли-

---

[262] Кекелидзе, цит. соч., с. 105.

[263] Ἱερατικόν. Константинополь, 1895, с. 129.

[264] Эти указания находятся в противоречии к сказанному в «Изъявлении о некиих исправлениях в служении Преждеосвященныя литургии», где запрещается диакону испивать от чаши до потребления Святых Даров, также и священнику, если он служит без диакона. Подробно об этих противоречиях см. Н. Успенский. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке. «Богословские труды», вып. 13.

[265] гл. 13.

[266] Творения св. Кирилла, архиеп. Иерусалимского, с. 300.

[267] А. Дмитриевский. Евхология, с. 87.

[268] Мораитис, с. 63, сопост. с. 52.

[269] А. Дмитриевский. Богослужение в Русской Церкви в XVI в., с. 142.

луиа»[270]. Только в XVII веке появляются возглашения: «Со страхом Божиим...» и «Спаси, Боже, люди Твоя...», а вместо гимна «Благодарим Тя, Христе Боже наш» — близкий ему по смыслу гимн «Да исполнятся уста наша...» К этому же времени вошел в употребление гимн «Хлеб небесный и чашу жизни...» Его в первом печатном служебнике (1602 г.) еще нет.

В Барбериновском евхологионе № 336 нет никакой молитвы для чтения в скевофилакии по перенесении туда Святых Даров, но в родственных этому евхологиону Синайских и Севастьяновском, как сказано было выше, имеются молитвы «Господи Боже наш, введый нас во всечестныя дни сия...», или «От силы в силу восходяще...» Та и другая молитвы имеются в евхологионах XII и последующих столетий, с незначительными текстуальными изменениями. Оригинальным в этом отношении является илитарий Гелатского монастыря, в котором положено для чтения в диакониконе пять молитв: 1) «От святых во святая грядуще мы грешнии, Христе Боже наш...», 2) «Исполнение закона и пророков...», 3) «Господи Боже наш, введый нас во всечестныя дни сия...», 4) «Господи Боже наш, пост плотию сорокадневный волею претерпевый...» и 5) «Благословляяй благословящия Тя, Господи...» При этом нет никаких указаний на возможность выбора для чтения одной из этих пяти молитв[271]. Последняя из молитв не заменяла собой молитвы заамвонной: «Владыко Вседержителю, иже всю тварь премудростию соделавый...»

Молитва заамвонная: «Владыко Вседержителю, иже всю тварь премудростию соделавый...» — одна из устойчивых молитв в чине литургии Преждеосвященных. Замена ее заамвонной молитвой из полной литургии «Благословляяй благословящия Тя, Господи...» нам встретилась только в одном Синайском евхологионе № 966 — XIII века[272].

И, наконец, псалом 33-й «Благословлю Господа на всякое время...», который положено читать после заамвонной молитвы и пения «Буди имя Господне...», вошел в литургию Преждеосвященных в XVI веке из литургии Златоустовой[273].

Несколько слов о днях, установленных для совершения литургии Преждеосвященных. Согласно правилам патриарха Константинопольского Никифора Исповедника (806—815) в константинопольском патриархате совершение литургии Преждеосвященных было установлено в среду и пятницу всего года (если в эти дни не совпадал великий праздник и соответственно с этим не отменялся пост), в среду и пятницу сырной седмицы и во все постные дни Четыредесятницы, то есть с понедельника по пятницу включительно, также и на страстной седмице, исключая Великий четверг, и, наконец, в праздник Воздвижения Креста Господня. Но в уставах Великой Константинопольской церкви X—XI века, а также в синхронных им уставах константинопольских монастырей указания на совершение литургии Преждеосвященных в среду и пятницу всего года, а также в праздник Воздвижения Креста Господня отсутствуют. Согласно этим уставам литургия Преждеосвященных совершалась в среду и пятницу сырной седмицы и во все постные дни Четыредесятницы, в понедельник, вторник, среду и пятницу страстной седмицы. Но уже в уставе Евергетидского монастыря, в рукописи № 788 — XII века библиотеки Афинского университета о службе в понедельник 1-й седмицы поста читаем: «Должно знать и это, что только в один этот день не совершаем литургии». После нескольких указаний о совершении вечерни в этот день в уставе еще раз

---

[270] Служебник изд. 1602 г., л. 217.
[271] Кекелидзе, цит. соч., с. 105—106.
[272] Евхологна, с. 207.
[273] Морантис, цит. соч., с. 82.

говорится: «В понедельник 1-й седмицы вечером стихологисуем — «Ко Господу», литургии же только в один этот день не бывает... со вторника же не стихословим на вечернях до субботы вечера, Божественную же литургию Преждеосвященных совершаем каждый день»[274].

Это отступление от сложившейся веками традиции объясняется влиянием на константинопольские монастырские уставы Иерусалимского, Саввинского устава. Никон Черногорец, говоря об особенностях этого устава, писал: «В великую же Четвородесятницу первей убо седмицы, даже и до среды не творим службы Преждесвященныя. За еже поститися всем по преданию, могущии же даже и до пятка»[275]. Это правило вошло во все списки Иерусалимского устава до последнего издания нашего Типикона: «Не прияхом бо творити Преждеосвященныя, даже до среды, за еже поститися по преданию всему братству: могущии же да пребудут постящеся до пятка». Относительно Великой пятницы Никон говорит: «В Великий же пяток не творим Преждесвященныя, яко обретается в едином от правил святых собор святыми апостолы предано, яко иже любит Владыку нашего Иисуса Христа, от предания дондеже воскреснет Господь, да не ясть, да вкушает в великий четверток вечер, и дондеже совершится служба великия субботы позде. Ради сего отсекоша древнии палестинстии отцы в великий пяток Преждесвященная. Елма Преждесвященная всюде бывает кроме Палестины»[276].

Примеру лавры Саввы Освященного следовал Афон. Здесь также литургия Преждеосвященных совершалась только в Великом посту и лишь в среду и пятницу[277]. На 1-й седмице поста только в пятницу. «В великую Четвородесятницу единою ямы на день, разве субботы и неделя, в первую же убо неделю несть трапезы в понедельник и в среду занеже вси постятся разве болних. В вторник и четверток бывает трапеза, ямы же хлеб точию и пием теплую воду. В пяток же бывает Преждесвященная»[278], так пишет Никон Черногорец.

Русская Церковь держалась константинопольской традиции. Литургию Преждеосвященных совершали в среду и пятницу сырной седмицы, во все постные дни Четыредесятницы, включая Великую пятницу[279].

Изменение в отношении дней совершения литургии Преждеосвященных происходило в конце XIII — начале XV столетий в связи с распространением Иерусалимского устава. Сарайский епископ Феогност в 1276 г. обращался от имени митрополита Кирилла к Константинопольскому патриаршему собору с рядом вопросов. Собор (1301 г.) на вопрос третий: «пети ли в Великий пяток службу?» ответил: «Святыми отцы установлено: службы в том дни несть». А на вопрос одиннадцатый: «в Сырную неделю, в среду и пяток, постную службу служити или Иванову?» ответил: «не поется тогда служба ни постная, ни Иванова, но в девятый час часы с вечерней поют»[280]. Позднее эту новую богослужебную практику подтверждал митрополит Киприан (1380—1382) в поучении духовенству: «...а в среду масленыя недели и в пятницу нет никакоя службы, но толко часы с вечернею, такоже и в великою пятницю потомуж»[281].

По-видимому, старая традиция уступала место новой не без труда. Спустя почти 150 лет после ответов Константинопольского патриаршего

[274] А. Дмитриевский. Типика 1, с. 515.

[275] Книга преподобного и богоносного отца нашего Никона, игумена Черныя горы,... написася во святей обители Густине, в монастыре общежительном Прилуцком... 1670. Пандекты, слово 57, л. 486.

[276] Там же.

[277] Лев Аллятий, цит. труд, с. 1596.

[278] Книга преподобного и богоносного отца нашего Никона.., л. 487.

[279] Н. Одинцов, цит. труд, с. 27, 41, 45, 53, 238.

[280] И. Мансветов. Церковный устав. М., 1885, с. 270.

[281] Акты исторические, т. I, с. 19—20.

собора на вопросы Сарайского епископа Феогноста, Митрополит московский Фотий (1410—1431) писал по этому же поводу в Псков: «...а еже в среду и в пяток сырная недели, не прияхом ниже́ в Палестине, ни в святой горе, ниж в царствующим Цариграде, не прияхом в сии дни, рекше в среду и пяток сырная недели, ниже́ свершеную Литургию ни Прежсвященную створяти. Подобне иже наипаче в пяток великыи распятия Христова не прияхом ни свершену Литургию ни Прежьсвященную» [282].

С всеобщим принятием Иерусалимского устава литургию Преждеосвященных стали совершать в среду и пятницу 1-й, 2-й, 3-й, 4-й, 6-й седмиц поста, а на 5-й и в четверг, на страстной же в понедельник, вторник и среду. Кроме того, совершение этой литургии положено в праздник святого, «его же есть храм», а также в день обретения главы Иоанна Крестителя (24 февраля) и в день сорока мучеников (9 марта). Но если первый из праздников случится в понедельник 1-й седмицы, то служба ему переносится «в неделю сырную», если же случится в какой-либо другой постный день этой седмицы, то служба ему совершается «в неделю сыропустную, или в субботу 1-я недели постов». Киево-Печерская лавра, первой из русских монастырей принявшая в 1062 году Студийский (Алексиевский) устав, продолжала совершать литургию Преждеосвященных во все постные дни Четыредесятницы [283].

---

[282] Рукопись Моск. Историч. музея Синод. собр. № 562. Сведения заимствую у Смирнова-Платонова, с. 126.

[283] Н. В. Покровский. Лекции по литургике, читанные студентам III и IV курсов СПб. д. академии в 1891—92 уч. г. Литографированное издание. СПб., с. 318. Также — С. В. Булгаков. Настольная книга для священно-церковно-служителей, изд. 2. Харьков, 1900, с. 705. Нам известно, что Студийская традиция сохранялась в Лавре еще в 20-е годы текущего столетия.

Протоиерей Анатолий ПРОСВИРНИН,
кандидат богословия (Москва)

АФОН И РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Авель, архимандрит (Македонов), святогорец.
Афонский старец схиархимандрит Илиан.— ЖМП, 1971, № 5, с. 11—12; 1 портр.

К кончине игумена Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне схиархимандрита Илиана († 5 янв. (ст. ст.) 1971 г.).

2. Авель, архимандрит (Македонов), проигумен Русского Пантелеимонова монастыря.
Некоторые особенности богослужений на Святой Горе Афон.— ЖМП, 1975, № 3, с. 45—47.

3. Азария, монах, русский святогорец.
Акты Русского на Святом Афоне монастыря святого великомученика и целителя Пантелеимона. Киев, КПЛ, 1873. 8, XXIV, 616 с.; 3 л. илл. Автор установлен по изд.: Порфирий, епископ (Успенский К. А.). Афонские книжники. М., 1883, с. 84.

86 актов, собранных и подготовленных к печати монахом Азарией и опубликованных под наблюдением проф. КДА Ф. А. Терновского.
Рец.: Смирнов С. И.— ПОб, 1873, № 10, с. 617—630; Надеждин А.— «Странник», 1874, № 6, с. 149—162.

4. —
Афонский Патерик или жизнеописание святых, во Святой Афонской Горе просиявших. В 2-х ч. СПб., РПМА, 1860. Ч. 1. XII, 406 с. Ч. 2. 509, XII с. Автор установлен по изд.: Порфирий, епископ (Успенский К. А.). Афонские книжники. М., 1883, с. 84.
Изд. 2-е. М., РПМА, 1865. Ч. 1. XVI, 465 с. Ч. 2, 474, XVI с. Изд. 3-е. СПб., РПМА, 1867. Ч. 1. 432 с. Ч. 2. 430, XI с. Изд. 4-е. СПб., РПМА, 1875 и 1876. Ч. 1. 370 с. Ч. 2. 378 с. Изд. 5-е. М., РПМА, 1883 и 1884. Ч. 1. 448 с. Ч. 2. 443, XI с. Изд. 6-е. М., РПМА, 1889 и 1890. Ч. 1. XII, 544, IV с. Ч. 2. 472, XII, 4 с. Изд. 7-е. М., РПМА, 1897. Ч. 1. 558, IV с. Ч. 2. 486, X с.

5. —
Вышний покров над Афоном, или сказания о святых чудотворных, на Афоне прославившихся иконах Божией Матери и других святых угодников Божиих. Изд. в пользу Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. СПб., 1860. VIII, 2, 115, I, II с.; 30 илл. Автор установлен по изд.: Порфирий, епископ (Успенский К. А.). Афонские книжники. М., 1883, с. 83—84.
Изд. 2-е. М., РПМА, 1864. VIII, 133 с.; 34 илл. Изд. 3-е. СПб., РПМА, 1867. VIII, 156, IV с.; 41 илл. Изд. 6-е. СПб., РПМА, 1877. X, 160, 4 с.; 39 илл. Изд. 8-е, испр. и доп. М., РПМА, 1892. X, II, 168, IV с., 41 илл. Изд. 9-е, испр. и доп. М., РПМА, 1902. X, II, 168, IV с.; 41 илл.

Рец. к изд. 2-му: Матвеевский П., священник.— «Странник», 1865, № 3, отд. 3, с. 37.

6. —
Письмо с Афона.— ПрХЕВ, 1862, № 12, с. 161—162.

7. —
Три дня в Русской Афонской обители святого Пантелеимона, 27. 28 и 29 июля 1866 г. (Из записной книжки русского святогорца).— ХЕВ, 1866, № 19, с. 148—157. В конце текста: Русский святогорец, монах Азария.
Отд. изд. СПб., 1867. 8 с.

О пребывании в Русском Афонском Пантелеимоновом монастыре русского посланника в Константинополе.

8. —
Тринадцать писем патриарха Григория († 1821, 10 апр.) и одно к патриарху Григорию, хранящиеся в архиве Русского на Афонской Горе монастыря.— ТКДА, 1876, т. 3, с. 421—442.

9. Айналов Д. В.
Византийская живопись XIV столетия.— ЗКОРАО, 1917, т. 9.

О некоторых сохранившихся константинопольских и афонских монастырских лицевых рукописях: с. 142—146.

10. —
Византийские памятники Афона.— ВВ, 1899, № 6, с. 57—96; IV—XI илл.

11. —
Отчет о заграничной командировке на Афон.— УЗКУ, 1897, т. 64. кн. 3, с. 51—58.
Отд. изд. Казань, 1897. 8 с.

12. —
По Афону. Путевые наброски. [О поездке 1896 года].—СППО. 1906, т. 17, вып. 1, с. 52—70; вып. 4, с. 638—656.

13. Агион-Орос — Афонская Гора. — «Вокруг света», 1856, № 3, с. 98—100.

14. Акафист апостолу Христову Симону Кананиту. Церковной и гражданской печати. М., 1896.

Акафист написан А. Ф. Ковалевским, а издан по инициативе старцев из Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря, чрез настоятеля Ново-Афонского подворья в Петербурге игумена Алексия. (Попов А. Православные акафисты за синодальный период русского церковного песнотворчества...— ПС, 1902 № 12, с. 783).

15. Акафист Божией Матери, именуемой «Достойно есть» и «Милующая», с изображением чудотворной Ее иконы, находящейся на Святой Афонской Горе. Церковной печати. М., РПМА, 1887, 1889, 1896.

То же. Изд. 5-е. Акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице, в честь и память явления чудотворной Ее иконы, именуемой «Милующая» и «Достойно есть», с изображением Богоматери. М., РПМА, 1911.

Акафист написан А. Ф. Ковалевским в 1887 году [Сергий, архиепископ (Спасский И. А.) Русская литература об иконах Пресвятыя Богородицы в XIX веке СПб., 1900, с. 48; Пономарев С. И. Акафисты. Библиографические заметки СПб., 1890, с. 11—18; Милорадович Г. А. Слагатель акафистов А. Ф. Ковалевский.— «Русский архив», 1902, № 4].

16. Акафист Божией Матери, именуемой «Скоропослушница», с изображением чудотворной Ее иконы, находящейся на Святой Афонской Горе. Церковной печати. М., РПМА, 1887, 1888, 1891, 1894 (это изд. осуществлено в память посещения Святой Горы и Русского Свято-Пантелеимонова монастыря Преосвященным Модестом, епископом Нижегородским и Арзамасским), 1898.

То же. Изд. 7-е. Акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице, в честь и память явления чудотворной Ее иконы, именуемой

«Скоропослушница», с изображением Богоматери. М., РПМА, 1908. То же. Гражданской печати. М., РПМА, 1892, 1914.

Акафист написан А. Ф. Ковалевским в 1887 году [Сергий, архиепископ (Спасский И. А.). Русская литература об иконах Пресвятыя Богородицы в XIX веке. СПб., 1900, с. 48]. Основанием для прославления Божией Матери является сказание о чудесах от иконы Богоматери в монастыре Дохиар на Афоне (см. в кн.: Азария, монах. Вышний покров над Афоном... СПб., 1860) (№ 5).

См. также: Служба Пресвятой Богородице, ради Афонской чудотворной Ее иконы, нарицаемой «Скоропослушница» (№ 776).

17. Акафист Божией Матери, именуемой «Троеручица», с изображением чудотворной Ее иконы, находящейся на Святой Афонской Горе. Церковной печати. М., РПМА, 1884, 1886, 1887, 1890, 1895, 1899.

Автор акафиста — А. Ф. Ковалевский, а редактор — митрополит Сербский Михаил (Попов А. Православные акафисты...— ПС, 1902, № 11, с. 599).

Акафист составлен на основании преданий афонских монастырей и Сербской Церкви о происхождении иконы Богоматери, именуемой «Троеручицею», и перенесении ее из обители Саввы Освященного в Сербию, а потом в Хилендарскую Афонскую обитель.

18. Акафист Преподобным и Богоносным отцам нашим, во Святой Горе Афонской просиявшим. М., РПМА, 1913.

19. Акафист святителю Савве, архиепископу Сербскому, подвизавшемуся на Святой Афонской Горе, с изображением его. Церковной печати. М., РПМА, 1887, 1892.

Автор акафиста — А. Ф. Ковалевский, редактор — митрополит Сербский Михаил (Попов А. Православные акафисты...—ПС, 1902, № 12, с. 744).

20. Акафист святому великомученику Димитрию, Солунскому чудотворцу. Церковной печати. Тамбов, 1878; СПб., 1881, 1882; М., РПМА, 1886, 1890, 1895.

Составитель акафиста — схимонах Свято-Пантелеимонова монастыря Аркадий (Попов А. Православные акафисты...— ПС, 1902, № 10, с. 449). О схимонахе Аркадии как составителе служб и акафистов см.: Дмитриевский А. А. Русские на Афоне. СПб., 1895, с. 328 (№ 234).

21. Акафист святому великомученику и целителю Пантелеимону, с изображением его. Церковной печати. СПб., 1861, 1866, 1867, 1871, 1872; М., РПМА, 1879, 1880, 1881, 1882, 1887, 1889, 1892, 1894, 1900. Гражданской печати. СПб., 1863, 1865, 1869, 1870, 1873, 1874, 1877; М., РПМА, 1879, 1881, 1887, 1888, 1890, 1891, 1893, 1894, 1898, 1915.

Автором акафиста Л. Денисов считал иеросхимонаха Сергия Святогорца (Веснина) (Денисов Л. Святые заступники и молитвенники наши пред Богом. М., 1898, с. 131). Однако А. Попов, на основании сведений из Свято-Пантелеимонова монастыря, указывает в качестве автора схимонаха этого монастыря Аркадия (Попов А. Православные акафисты...— ПС, 1902, № 7/8, с. 172).

Другие издания акафиста см.: Служба и акафист святому великомученику и целителю Пантелеимону... (№ 774). См. также: Молебные предпраздничные каноны... (№ 475).

22. Акафист святому Иоанну Предтече и Крестителю Господню. Церковной печати. СПб., 1872; М., РПМА, 1883, 1891, 1894, 1896. Гражданской печати. СПб., 1872, 1873; М., 1878.

Составитель акафиста — иеросхимонах Иероним (Соломенцев), духовник Свято-Пантелеимонова монастыря, редактор — схимонах того же монастыря Аркадий (Попов А. Православные акафисты...— ПС, 1902, № 9, с. 319).

23. Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 1. СПб., 1841.

Из содерж.: Окружное послание митрополита Симона о милостыне на Афонский монастырь (1495—1505), с. 145—146.— Послание Афонского Ватопедского монастыря игумена Лифимия митрополиту Варлааму об отправлении в Москву

святогорского старца Максима Грека с сопутниками (1516—1517), с. 175—176.— Послание Афонского Пантелеимоновского монастыря игумена Паисия митрополиту Варлааму о милостыне (1516—1517), с. 176—177.— Опасная грамота Великого князя Иоанна Васильевича святогорским старцам Пантелеимонова монастыря на приезд в Москву за милостынею (1543, ноября 3), с. 539.— Послание Александрийского Патриарха Иоакима Великому князю Иоанну Васильевичу об освобождении святогорского инока Максима и о дозволении ему возвратиться в место пострижения своего (1545, апреля 4), с. 539—541.— Окружное послание митрополита Макария о милостыне святогорским старцам (Руссика) (1547, августа 1), с. 545—546.

См. также: Дополнения к «Актам историческим...» (№ 243).

23а.* Акты Русского на Святом Афоне монастыря святого великомученика и целителя Пантелеимона.— См.: Азария, монах, русский святогорец (№ 3).

24. Александр, архимандрит.

Русская Афонская общежительная обитель Святого Николая Чудотворца, именуемая «Белозерка». Очерк. Афон, АОСНЧ, 1912. 40 с.

25. —

Русская Афонская пустынная общежительная обитель Святого великомученика Георгия на «Керашах» (в пределах Лавры Святого Афанасия). Очерк. СПб., АОСВГ, 1912. 48 с.

26. Александров А. И.

Из Одессы на Афон. Казань, 1896. 27 с. Отд. отт. из ж. «Деятель».

27. —

Служба святому Кириллу, учителю Словенскому. По рукописи Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Сообщ. А. Александрова. (СПб.,) ОЛДП, 1895. (2), 31 с.; 1 л. факс. (ПДПИ, вып. 107).

28. Алексий, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.

Письмо Блаженнейшему Иерониму, архиепископу Афинскому и всея Эллады, от 2 декабря 1969 г.— ЖМП, 1970, № 1, с. 4.

По поводу законоположения Греческого правительства 124/1969 о Святой Афонской Горе.

29. —

Послания в связи с положением на Святой Горе Премьер-Министру Королевства Греции г-ну Георгию Пападопулосу, Святейшему Патриарху Афинагору и д-ру Юджину Блейку от 25 апреля 1969 года.— ЖМП, 1969, № 5, с. 3—6.

30. Алексий, иеросхимонах.

Божественно ли имя Иисус? Голос из келлии старца Киево-Печерской Успенской Лавры по поводу современных споров о Божественности имени. Киев, 1913.

31. Альбом видов монастырей и скитов Святой Афонской Горы. М., РПМА, б. г. 33 л. илл.

32. Альбом видов Русского Свято-Андреевского скита на Афоне. (Виды обителей, церквей, подворий и проч.). Одесса, САОСА, 1914. 32 илл.

33. Альбом с афонскими 30-ю видами монастырей и скитов. Б. м., РПМА, б. г.

34. Анатолий, иеромонах.

Святая Гора Афон и Святая обитель Благовещенская. Н. Новгород, 1908. 22 с.

35. Анатолий, епископ.

Афонский вопрос.— Газ. «Голос Руси», 1914, № 101.

36. Аникита, иеромонах — князь Сергей Александрович Ширинский-

---

* Номера с буквенными индексами даны добавочным библиографическим описаниям

Шихматов.— Русский биографический словарь (Т. 2). 1897, с. 146—147.

37. Анисимов А., священник.
Из путевых записок поклонника святым местам священного Востока.— ДЧ, 1897, ч. 2, с. 205—232 (1. Путь от Иерусалима на Афон); с. 283—401 (2. Афон); ч. 3, с. 31—41, 482—496, 584—592; 1898, ч. 2, с. 155—169, 238—246, 503—509, ч. 3, с. 548—558; 1899, ч. 1, с. 437—451.

38. Антоний, архиепископ Волынский (Храповицкий А. П.).
Еще о книге схимника Илариона «На горах Кавказа».— РИ, 1912, № 10, с. 62—63.

39. —
О новом лжеучении, обоготворяющем имена, и об «Апологии» иеросхимонаха Антония (Булатовича).— ПрЦВед, 1913, № 20, с. 869—882.
Отд. изд. Почаев, 1913. 24 с.

40. —
Сущность Афонского спора.— «Новое время», 1913, 19 мая.

41. Антоний, иеросхимонах (Булатович А. В.).
Апология веры во Имя Божие и имя Иисус. М., 1913. XIV, 189 с.

42. —
Афонский разгром. Б. м. и г. 10 с.

43. —
Афонский разгром. Церковное бессилие. СПб., «Дым отечества», 1913. 24 с.

44. —
Древние и новые учители Церкви о имени Господнем.— МОб., 1916, № 9/10, с. 462—497.

45. —
Имя Божие в понимании и толковании святого Григория Нисского и Симеона Нового Богослова.— МОб., 1916, № 5/6, с. 17—56.

46. —
Истина о истине к предотвращению имяборства. Изд. иноков Святой Афонской Горы, исповедников Имени Иисус. Б. м. и г.

47. —
История Афонской смуты. Вып. 1. Пг., «Исповедник», 1917.

48. —
Материалы к спору о почитании имени Божия. М., 1913. (Религ.-филос. б-ка. Вып. 1).

49. —
Моя борьба с имяборцами на Святой Горе.— ИВ, 1916, т. 145, № 3, с. 648—682; т. 146, № 4, с. 133—169.
Отд. изд. Пг., 1917.

50. —
Моя мысль во Христе. О деятельности (энергии) Божества. Пг., 1914. 244 с.

51. —
О молитве Иисусовой. Составил афонский инок, под ред. архимандрита Александра. СПб., 1912.

52. —
Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа Иисуса Христа. Пг., 1917. IV, 228 с.

53. —
Понимание Святым Писанием имени Господня как Божественного действия и Божественной силы.— МОб., 1916, № 7/8, с. 261—297.

54. —
Посмертные вещания преподобного Нила Мироточивого Афонского. Пер. с греч. рукописи И. А. Б. м., 1912.

55. —
Прошение в Правительствующий Синод (По поводу имябожнической ереси). СПб., 1913. 64 с.

56. —
Учение новейших учителей и пастырей Церкви о Имени Господнем и молитве Иисусовой.— МОб., 1916, № 11, с. 613—640.

57. Антонин, архимандрит (Капустин А. И.).
Заметки поклонника Святой Горы.— ТКДА, 1861, т. 1, № 2, с. 229—254; т. 3, № 10, с. 210—244; № 11, с. 317—350. (О славянских рукописях Иверского монастыря: с. 334); 1862, т. 2, № 5, с. 79—112; № 6, с. 225—264; т. 3, № 11, с. 364—392; 1863, т. 1, с. 30—75, 431—488; т. 2, с. 107—136, 289—316.
Отд. изд. Киев, 1864. 403 с.; 3 л. илл. Авт. в кн. не указан. На с. 374 подпись: А. А. Серай, 25 сент. 1859 г.

Приводятся завещание и устав преподобного Афанасия Афонского: с. 173—182, 199—212.

58. Априлов В. Е.
Болгарские грамоты, собранные, переведенные на русский язык и объясненные В. Е. Априловым. Изд. в пользу Габровского училища. Одесса, 1845. 2, XII, 132, 2 с.

Из содерж.: Летопись Афонского Зографского монастыря, где повествуется о происшествиях в монастыре со дня его учреждения до 1371 года, писанная разновременно с приведением имен Римского императора Льва Премудрого, Иоанна Терновского, царя Болгарского, Стефана, царя Сербского, и Деспота Сербского Иоанна Углеша, с. 1—10.— Грамота царя Иоанна Калимана Асена, Самодержца Всеболгарского и Греческого, данная Афонскому Зографскому монастырю 2 февраля 1192 года, с. 31—35.— Грамота Иоанна Антиоха Константина воеводы, князя Молдавского, данная Киприанскому монастырю, что в Бессарабии, 30 января 1699 года, с. 109—114. (Этой грамотой Киприанский монастырь передавался Зографскому Афонскому монастырю).

59. —
Деннница ново-болгарского образования. Изд. в пользу Габровского училища. Ч. 1. Одесса, 1841. 146, XXII с.; 3 табл.

О Зографском монастыре: с. 9, 74, 76, 80—81, 137.

60. Арсений, архимандрит (Иващенко А. И.).
Афонцы о монастыре Святого Пантелеимона.— ДБ, 1874, №№ 32—44, с. 837—839, 859—863, 876—880, 896—903, 922—925, 997—1001, 1022—1024, 1037—1041, 1064—1067, 1104—1107, 1138—1143. В конце текста псевд.: «Любитель истины». Перепечатано в русском переводе из газеты « Βυζάντις », 1874, июль, август, сентябрь.
То же. О монастыре Святого Пантелеимона.— МВед, 1874, №№ 218, 221—224, 226, 227, 229, 233—236, 239, 241, 244, 254, 264, 271 (Еще нечто по поводу вопроса о монастыре Святого Пантелеимона), 277. В конце текста псевд.: «Любитель истины».
То же. Отд. изд. По поводу вопроса об Афонском монастыре Святого Пантелеимона. Статьи «Любителя истины». СПб., 1875. 187 с. Авт. в кн. не указан.

Книга отнесена епископу Арсению (Иващенко А. И.) профессором А. А. Спасским (Спасский А. А. Преосвященный Арсений (Иващенко) и его труды по византологии.— ВВ, 1903. Т. 10, вып. 3/4, с. 671).

61. Арсений, епископ Кирилловский (Иващенко А. И.).
Послание с исповеданием веры, посланное от всех святогорцев к царю Михаилу Палеологу, когда этот всесильно спешил нерассудительно соединить с нами итальянцев, хотя они пребывали вовсе неисправимы в своих ересях и нераскаянными. Пер. с греч.

епископа Арсения. Текст греческий и русский.— ЧОЛДП, 1894, кн. 11/12, с. 1—34.

То же. Отд. отт. М., 1895. 34 с.

Ср.: Вероисповедное послание святогорцев, отправленное к царю Михаилу Палеологу... (№ 140).

62. Арсений, епископ Псковский и Порховский (Стадницкий А. Г.). В стране священных воспоминаний. Описание путешествия в Святую Землю, совершенного летом 1900 г. преосвященным Арсением, епископом Волоколамским, ректором МДА, в сопровождении некоторых профессоров и студентов. Под ред. епископа Арсения.— БВ, 1901—1902.

То же. Отд. изд. Сергиев Посад, СТСЛ, 1902, I, 503, V с; 60 рис

Об Афоне: с. 89—162.
См. также: Румянцев Н. Е. С Горы Афон... (№ 690).

63. Арсений, иеромонах. Письма с Афона к новообратившимся из раскола к Православной Церкви.— ДЧ, 1884, т. I, № 4, с. 497—502; т. 2, № 1, с. 61—82; № 2, с. 190—215; № 3, с. 317—330.

То же. Отд. изд. Письма к новообратившимся из разных сект раскола. М., 1884.

64. Арсений, иеромонах (Минин А. И.). Заметки отца Арсения о замечательных чудесных событиях (бывших с афонскими иноками на его памяти).— ДС, 1892, вып. 10, с. 318—320.

65. — Замечательное событие, недавно случившееся (в мае 1865 г.) при посещении святыни Святой Афонской Горы из Русского Пантелеимонова монастыря.— «Странник», 1867, № 1, отд. I, с. 61.

66. — Краткие мысли и заметки в Бозе почившего афонского старца иеромонаха Арсения. М., 1894. Первоначально печ.: ДС, 1893—1894.

67. — О чудесном знамении на небе при встрече Афонской святыни Рогачевского уезда, в местечке Чечерске, 24 авг. 1866 г.— «Странник», 1867, № 1, отд. I, с. 58.

68. — Описание знамений и исцелений благодатью Божией бывших в разных местах в 1863—1866 гг. от святых мощей и части Животворящего Древа Креста Господня, принесенных со Святой Афонской Горы из Русского Пантелеимонова монастыря. М., РПМА, 1868.

То же. Изд. 4-е. Описание... в 1863—1867 годах... М., РПМА, 1880. 140 с. Изд. 5-е. М., РПМА, 1889. Изд. 6-е. М., РПМА, 1901.

Ср.: Описание знамений и исцелений... (№№ 545, 546, 547).

69. — Письма в Бозе почившего афонского старца иеромонаха Арсения к разным лицам, с добавлением мыслей и заметок о разных предметах веры и нравственности. Вып. 1—3. М., 1883—1897. Вып. 1 М., 1883. Вып. 2. М., 1886; 1890. Вып. 3. М., 1897.

То же. Из наставлений афонского инока (Извлеч. из вып. 1).— ЖМП, 1974, № 4, с. 27—28.

70. Арсеньев С. В. Хождение Игнатия Смольнянина (1389—1405). Под ред. С. В. Арсеньева. СПб., 1887, XI, 45 с. (ППС, вып. 12).

71. Архимандрит Макарий, игумен Афонского Пантелеимоновского монастыря. (Некролог, завещание).—ПрЦВед, 1889, № 30, с. 890—894.

72. Аскоченский В. И.
Василий Григорьевич Григорович-Барский, знаменитый путешественник XVIII века. Киев, 1854. 39 с. Перед загл.: В. А. (Авт. установлен по Русскому биографическому словарю).
73. Афон.— «Воскресный досуг», 1863, т. 2, № 45, с. 318—319; № 46, с. 331—334.
74. Афон.— Новый энциклопедический словарь. Под общ. ред. К. К. Арсеньева. Т. 4. Б. г., с. 533—538.
75. Афон.— Энциклопедический словарь. Брокгауз и Ефрон. Т. 2. 1891, с. 576—585.
76. Афон. Тенденциозная статистика иноческого населения Святой Горы. Пререкание между румынским скитом Святого Предтечи и греческой Лаврой Святого Афанасия и отношение к нему румынского правительства.— ЦВ, 1887, № 46, с. 793—794.
77. Афон. Чем разрешились толки об интригах русских монахов на Афоне? — ЦВ, 1888, № 28, с. 520.
78. Афон и война.— МОб, 1915, № 12, с. 651—652. В конце текста: А. И.
79. Афон и его монастыри.— «Вера и разум», 1913, № 8, с. 282—285.
80. Афон и Русская обитель святого священномученика Игнатия Богоносца с ее уголками на Святой Горе. Из путешествий по Востоку. Одесса, 1912. 64 с. В конце текста: Л.М.Б.— Е.
81. Афонская Гора.— «Чтения для солдат», 1861, кн. 4, № 13, отд. 1, с. 1—10.
82. Афонская Гора. Изд. 2-е. М., О-во распростр. полезных книг, 1876. 32 с. (Книжки для школ. № 138).
То же. Изд. 3-е. М., 1884. 71 с. Изд. 4-е. М., 1888. 71 с.
83. Афонская Гора. (Из воспоминаний путешественника).— В кн.: Путевые очерки. СПб., 1878, с. 1—46.
84. Афонская Гора и ее святыни. Кн. 2. СПб., изд. ж. «Мирской вестник», 1870. 21 с., 1 рис.
85. Афонская келлия святого Саввы, архиепископа Сербского.— ЧОЛДП, 1873, № 12, с. 682—688. В конце текста: И. А.
86. Афонская распря.— ЦОВ, 1913, № 29, с. 1—3. В конце текста псевд.: Соборянин.
87. [Афонские акты.] Actes de l'Athos [На франц. яз.]— ВВ, 1903, т. 10, № 1, прил., 113 с.; 1903, т. 10, № 2, прил., 77 с.; 1906, т. 12, № 1, прил., 122 с.; 1907, т. 13, № 1, прил., 213 с.; 1911, т. 17, № 1, прил., 368 с.; 1915, т. 19, № 1, прил., с. 369—651; 1913, т. 20, № 1, прил., 50 с.
Там же, 1913, т. 20, № 1, прил.; 50 с.
88. Афонские келлиоты.— ЦВ, 1906, № 49, с. 1622.
89. Афонские лжеиноки.— ЦВ, 1903, № 16, с. 510.
90. Афонские монашеские труды и подвиги над ранеными и больными воинами, пострадавшими в Русско-японскую войну 1904—1905 гг. СПб., 1908. 87 с. с илл.
91. Афонские современные подвижники (схимонах Никодим, инок Паисий-Гавриил, схимонах Неофит и иеросхимонах Анфим Юродивый). СПб., РПМА, 1872. 40 с. В конце текста: И. А.
То же. Изд. 2-е. СПб., РПМА, 1874. Изд. 7-е. М., РПМА, 1887. Изд. 8-е. М., РПМА, 1891. Изд. 10-е. М., РПМА, 1900.

См. также: Пантелеимон, иеромонах (Сапожников). Письма с Афона.. (№ 572).

92. Афонские фрески.— ХДА, 1863, кн. 11, с. 97—102; 6 л. илл.
92а. Афонский Патерик...—См.: Азария, монах, русский святогорец (№ 4).
93. Афонский подвижник иеросхимонах Константий и его рассказы о

событиях на Афоне во время греческого восстания в 1820-х годах. — ДС, 1914, с. 161, 198, 233, 291, 329.

94. Афонский спор об имени Божием.— ЦОВ, 1913, № 19, с. 8—11.

95. Багреева-Сперанская Е. М.
Афонский подвижник. Рассказ из жизни на Афоне. Ч. 1—2. СПб., 1898. Ч. 1. 132 с. Ч. 2. 167 с.

96. Бакрадзе Д. З.
Пергаментная рукопись Гелата об Афоне. — Газ. «Иверия», 1877, № 8.

97. Барсов Е. В.
Дело об архимандрите Афонской Горы Феофане, приезжавшем в Россию за сбором и заподозренном в шпионстве в 1666 г. (Из рукописей Е. В. Барсова).— ЧОИДР, 1886, кн. 1, с. 16—30.

98. Барсуков Н. П.
Жизнь и труды Василия Григоровича-Барского. СПб., 1885. 72 с.

99. —
Источники русской агиографии. СПб., 1882. XI, 615, VIII с. (ПДПИ, вып. 81).
Помещены сведения о русских святых, подвизавшихся на Афоне.

100. —
Рукописи Археографической комиссии. Описал Н. Барсуков. С предисл. и указат. СПб., 1882. IV, 210 с.
О рукописях путешествий В. Барского.

101. Безобразов П. В.
Афонские документы.— ВО, 1915, т. 1, вып. 1/2, с. 53—76.
Обсуждаются акты Хилендарского монастыря с точки зрения истории монастырского землевладения.

102. —
Материалы для биографии епископа Порфирия Успенского. Под ред. П. В. Безобразова. Т. 1—2. СПб., ИАН, 1910. Т. 1. Официальные документы. 863 с. Т. 2. Переписка. 1037 с.

103. —
Об актах Зографского монастыря. — ВВ, 1910, № 17, с. 403—414.

104. Белокуров С. А.
Арсений Суханов. Ч. 1. Биография. М., 1891. IV, 440, CL, X, V с.; 3 фотосним.
Гл. 5. Путешествие Арсения Суханова на Афонскую Гору за рукописями в 1653—1655 гг., с. 326—421.

105. —
Арсений Суханов. Ч. 2. Сочинения. Вып. 1. М., 1894. LXXXVI, 283 с.; 2 фототабл.
Из содерж.: Прения с греками о вере, с. 23—101.— О чинах греческих вкратце, с. 103—210.

106. —
Монастыри Константинопольские и Афонские в 1582 году (по русским известиям).— ЧОИДР, 1897, т. 3, отд. 4, с. 22—25.

107. —
Прения с греками Арсения Суханова. Прение о вере с афонскими старцами.— ХЧ, 1883, т. 2, с. 670—721.

108. —
Собрание патриархом Никоном книг с Востока.— ХЧ, 1882, т. 2, № 9/10, с. 444—494.
То же. Отд. изд. СПб., 1882. 51 с.

109. Бенешевич В. Н.
Сведения о греческих рукописях канонического содержания в библиотеках монастырей Ватопеда и Лавры Святого Афанасия на Афоне.— ВВ, 1904, т. 11, прил. 2, с. 104.

110. Бердяев Н.
Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926. 268 с.

Гл. 2. Дипломатическая служба на Востоке... Афон. Возвращение в Россию, с. 43—77. Об Афоне: с. 74—75.

111. Берки Ф., протоиерей.
На торжествах тысячелетия Афона.—ЖМП, 1965, № 6, с. 61—73; 2 илл.; № 8, с. 76—79; 1 илл.; № 9, с. 74—77; 3 илл.; № 10, с. 59—64.

112. Беседа о том, кто бунтует и против кого бунтуют. Константинополь, САОСА, 1913. 11 с.

113. Беседы и нравоучения во славу Пресвятыя Богородицы. М., РПМА, 1879.

114. Библиотеки монастырей Афонской Горы.— ЖМНП, 1843, ч. 40, отд. 7, № 11, с. 17—18.

115. Биография настоятеля обители Святого Иоанна Златоуста Святой Афонской Горы, схимонаха отца Константина Семерникова, организатора и руководителя афонской монашеской санитарной дружины. СПб., 1907. 80 с.
То же. Изд. 2-е. Биографический очерк общественной деятельности гражданского долга, патриотических подвигов и трудов за веру, царя и отечество настоятеля Афонской обители (кельи) Святого Иоанна Златоуста, схимонаха Константина Семерникова и его последний труд с дружиной, афонскими иноками, в Русско-японскую войну, в Маньчжурии, в 1904—1905 гг. СПб., 1912. 100 с.

См. также: Афонские монашеские труды и подвиги... (№ 90).

116. Благовещенский Н. А.
Афонские путевые впечатления.—«Русское слово», 1863, № 2, с. 1—32; № 4, с. 1—38; № 8, с. 55—101; № 11/12, с. 1—54.
То же. Отд. изд. Афон. Путевые впечатления. СПб., 1864, 215 с.

Рец.: «Странник», 1866, № 5, отд. 3, с. 11.
Отзыв: Слово любви Н. А. Благовещенскому, автору книги «Афон. Путевые впечатления». СПб., 1866. 26 с. Изд. 4-е. СПб., 1873. 30 с. Изд. 6-е. М., РПМА, 1899. В конце текста: Валаам, 16 февр. 1866 г.

117.—
Среди богомольцев. Наблюдения и заметки во время путешествия по Востоку. Афон. — Путь от Константинополя до Яффы. — Иерусалим. — Путь от Солуня до Воло-Тхесалия. СПб., 1871. 466, V с.
То же. Изд. 2-е, доп. СПб., 1872. IV, 465, IV, 465, IV с.

О Святой Горе Афон: с. 1—215.

118. Благочестивому вниманию всех православных монашествующих и мирян. Одесса, САОСА, 1913. 8 с.

119. Бобров П., протоиерей.
Письма паломника о Святой Горе Афонской, о граде Иерусалиме и других местах Востока. Изд. 2-е. М., РПМА, 1894. 127 с.

120. Бодянский О. М.
Акт Зографского монастыря на Афоне 980—981 г. С 2-мя снимками.—ЧОИДР, 1873, кн. 1, отд. 3, с. 1—10.
То же. Отд. изд. М., 1873. 2, 10 с.; 2 л. факс.

121.—
Изображения славянских первоучителей и просветителей, святых Кирилла и Мефодия, на иконе Святителя Николая Скоропомощника в Афонском Дохиарском монастыре.—ЧОИДР, 1868, кн. 1, с. 257—261; 1 илл.
То же. Отд. изд. М., 1868. 7 с.; 1 л. илл.

Икона, описанная по фотоснимку, присланному в ОИДР в 1867 г. архимандритом Леонидом (Кавелиным Л. А.), является одной из древнейших славянских икон на Афоне и, в частности, содержит, по заключению О. М. Бодянского, «самое древнее изображение наших славянских апостолов».

122. Божиею Милостию Святейший Правительствующий Всероссийский Синод всечестным братиям, во иночестве подвизающим. (Письмо Святейшего Синода о имябожниках).—МВед, 1913, № 20, с. 277—286.
123. Бокач Ф.
Афон. Значение Святой Афонской Горы в деле создания и распространения духовной культуры на Руси. Париж, О-во друзей рус. обит. на Святой Горе Афонской, 1959. 63 с.
124.—
Святая Гора Афон русским людям, в рассеянии сущим, о русских обителях на Святой Горе Афонской. Ред. Ф. Бокач. Париж, 1958. 29 с.
125. Большаков С. Н.
Иеросхимонах Иероним (Соломенцев) — возобновитель русского монашества на Афоне в XIX веке.— «Messager de L'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale» («Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата»). Париж, 1963, № 41, с. 52—62 (на рус. яз.)
126. Борьба афонцев за святое Православие Восточной Церкви. Шамордино, 1913. 24 с.

См. также: Денасий, русский святогорец. Борьба за Святое Православие... (№ 202) и Борьба иноков Горы Афонской за святое Православие... (№ 203).

127. Брандт А. Ф.
На Афоне. Из путевых заметок. — «Вестник Европы», СПб., 1892, кн. 2, с. 745—784.
128. Бриг Афонского Ильинского монастыря «Святой пророк Илия».— ПрЦВед, 1895, № 26, с. 898—899.
129. Бронзов А. А.
Архимандрит Иероним, настоятель Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря († 14 авг. 1912 г.) — ХЧ, 1913, № 3, с. 325—349; № 4, с. 458—468; № 5, с. 630—649; № 6, с. 747—768.
То же. Отд. изд. СПб., 1913. 75 с.
130. Бронников К. И.
Путешествие к святым местам, находящимся в Европе, Азии и Африке, совершенное в 1820 и 1821 годах села Павлова жителем Киром Бронниковым. М., 1824. IV, 287 с.

О Святой Горе: с. 197—238.

131. Булгаков С. Н.
Афонское дело. — «Русская мысль», 1912, № 33, сент., с. 37—46.
132. Буслаев Ф. И.
Образцы иконописи в Публичном музее. (В собрании П. И. Севастьянова).—МВед, 1862, №№ 111—113.
То же. Отд. изд. М., 1862. 23 с. Авт. указан в конце текста.
133. В ответ на письмо из Петербурга, помещенное в «Русских Ведомостях» об афонских делах. — МВед, 1874, № 199.
То же. Отд. изд. М., 1874. 15 с.
134. Варфоломей, епископ Саратовский.
Представители Русской Православной Церкви на святогорских торжествах. — ЖМП, 1963, № 10, с. 11—14.
135. Васильевский В. Г.
Хрисовул императора Алексея I Комнина Великой Лавре Святого Афанасия на Афоне (авг. 1084 г.) — ВВ, 1896, № 3, с. 121—124.

136. Ващенко В.
Скит Святого пророка Илии. — «Православный путь», Джордан-вилль, 1961, с. 157—170.
137. Введение архимандрита Макария в должность игумена Пантелеимонова монастыря (27.9.1875 г.) — ЦВ, 1875, № 42, с. 23.
138. Ведерников А.
Светильник веры и любви. (К 25-летию со дня кончины Афонского схимонаха Силуана).—ЖМП, 1963, № 10, с. 54—62.

См. также: Софроний, иеромонах (Сахаров). Старец Силуан (№ 804); Михаил, епископ (Чуб М.). Старец Силуан (№ 867). Михаил, епископ (Чуб М.). Из поучений старца Силуана (№ 866).

139. Вениамин, епископ.
О положении славянского монашества на Афоне. (Доклад, чит. 15 июля 1948 г.). — В кн.: Деяния совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8—18 июля 1948 г. Т. 2. М., 1949, с. 321—334.
140. Вероисповедное послание святогорцев, отправленное к царю Михаилу Палеологу, когда он усиленно и неправо спешил соединить с нами латинян, не оставляющих своих ересей и навсегда неисправимых. Царьград — Галата, САОСА, 1925. 16 с.

Ср.: Арсений, епископ Кирилловский (Иващенко А. И.). Послание с исповеданием веры... (№ 61).

141. Вертоградов П., иеромонах.
Путешествие по святым местам на Святой Земле, во Святую Афонскую Гору и в Палестину в 1862 году Ново-Иерусалимского Вознесенского монастыря иеромонаха П. Вертоградова. С 11 рисунками и одним снимком с местоположением старого Иерусалима. Ч. 1—2. М., 1866. Ч. 1. 55 с. Ч. 2. 152 с.

Об Афоне: Ч. 1, с. 16—55.

142. Вести с Афона.—ЦВ, 1913, № 20, с. 618—619; № 24, с. 747; № 42, с. 1317—1318.
143. Вести с Афона. (К разъяснению положения дел на Святой Горе) — ЦВ, 1897, № 45, с. 1462—1466. В конце текста: Один из братии.
144. Вести с Востока. (Три документа об Афонском вопросе: Покаянно-благодарственное письмо афонских иноков Константинопольскому патриарху. — Разрешительная грамота патриархии. — Акт Афонской общины.) — ЦВ, 1875, № 49, с. 12—14.
145. Вечевой Н.
Афонское дело. — «Новый журнал для всех», 1914, № 14.
146. Взбранная Воевода воинства Святой Горы Афонской. Повествование о чудотворных иконах Богоматери, во святых обителях Горы Афонской пребывающих. Одесса, САОСА, 1888. 193, IV с. с илл.
147. Вздорнов Г. И.
Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления рукописей на рубеже XIV—XV вв.—ТОДРЛ, 1968, т. 23, с. 171 — 198; 3 илл. Библиогр. в примеч.

«Описание русских и южнославянских рукописей XIV — начала XV в., написанных в Константинополе и на Афоне и посланных на Русь»: с. 185—198.

148. Вид Русского монастыря святого великомученика Пантелеимона, что на Святой Афонской Горе. М., тип. Губерта, 1854. (Литография. Отд. лист.)

149. Виды монастырей и скитов Святой Афонской Горы. Афон, РПМА, б. г. 4 л.; 44 илл. (На рус., греч. и франц. яз.).
150. Виды монастырей и скитов Святой Афонской Горы. Б. м., РПМА, б. г. 30 л. илл.
151. Виды монастырей и скитов Святой Афонской Горы. Б. м., РСИСА, б. г. 30 илл.
152. Виды монастырей и скитов Святой Афонской Горы. По фотогр. Н. Прахницкого. Одесса, РСИСА, б. г. 31 илл.
153. Викторов А. Е.
Собрание рукописей П. И. Севастьянова. М., 1881. 120 с. (Моск. публ. Румянц. музей. Изд. к 50-летию музея).

Из содерж.: I. Греческие рукописи.— II. Славянские рукописи.— III. Фотографические снимки (в т. ч. коллекция снимков с 75-ти афон. греч. рукописей IX—XVIII вв. и с 25-ти афон. греч. актов, а также снимки 27-ми афон. славян. рукописей XII—XVIII вв. и афон. славян. актов).— IV. Бумаги П. И. Севастьянова, в т. ч.: Письма настоятелей и иноков афонских монастырей 1857—1862 гг.— Опись снимков с афонских древностей и рукописей.— Епископ Порфирий. Указания русским художникам при посещении Афона.

154. Владимир, архимандрит.
Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. 1. Рукописи греческие. М., 1894.
155. Воззвание Братства русских обителей (келлий) во имя Царицы Небесной на Афоне о помощи русским келлиям и пустынникам Афона (2.10.1932).—«Православный Русский календарь», 1933, с. 55—56.
156. Воззвание Русской Пантелеимоновой обители, что на Святой Афонской Горе. — МВед, 1869, № 94.

Призыв к пожертвованиям на строительство больницы при Русском Пантелеимоновом монастыре. Дан рисунок больницы.

157. Воинов Н., священник.
Разъяснение и заметки по поводу совершившегося 25-летия со времени прибытия Афонской святыни в Москву. — ДС, 1892, № 11, с. 335—338.
158.—
Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря иеромонах Арсений (Минин А. И.) — ДЧ, 1881, т. 2, № 4, с. 414—427; т. 3, № 1, с. 49—64.
То же. Отд. изд. ...Биографический очерк, посвящаемый почитателям памяти почившего мужа. С приложением слова и речи, сказанных при его погребении. М., 1881. 111 с.
То же. Изд. 3-е. ...С приложением писем его к разным лицам, мыслей и кратких заметок и портретом. М., РПМА, 1890. Изд. 4-е. М., РПМА, 1899. 381 с.
159. Воспоминание о посещении Святой Афонской Горы великим князем Константином Константиновичем.—ДС, 1915, № 9, с. 345—356.
160. Воспоминания душевных впечатлений при поклонении святыне на Востоке иеросхимонаха А...я. М., 1880. VII, 216 с.

Об Афоне: с. 12—51.

161. Востоков А. Х.
Описание рукописных книг словенских, принадлежащих г. Норову, приобретенных им во время путешествия по Востоку, 1834—35 гг. Сост. А. Х. Востоков. — ЖМНП, 1836, № 9, с. 529—551.
162. Врата Небесные. Святая Гора Афон. Париж. 1958. 30 с., илл.
163. Вселенская Патриархия и Афон. — ЦВ, 1913, № 48, с. 1516—1518.
164. [Выставка фотографий икон Святой Афонской Горы]. М., 1859. (Художественные новости. Школа рисования. № 1).

165. Выходцев Е.
История афонской смуты. Вып. 1. Пг., «Исповедник», 1917. XXVI, 108 с.

Содерж.: Предисловие. Афонское дело иеромонаха Антония.— 1-я часть истории афонской смуты (1909—1912 гг.).

165а. Вышний покров над Афоном... — См.: Азария, монах, русский святогорец (№ 5).

166. Где истинные причины беспорядков на Афоне. — «Странник», 1913, № 10, с. 419—423.

167. Георгиевский В. Т.
Фрески Панселина в Протате на Афоне. (Альбом с 32-мя табл. фототип. и 3-мя цв. снимками). СПб., РАО, 1914. 11 с.; 35 л. илл. (в папке).

168. Германов С.
На Афон и Святую Землю. (Юношеские воспоминания). Ч. 1. На Афон чрез Киев, Одессу, Константинополь. М., 1912. I, IV, 495, 58, III с.

Об Афоне: с. 266—495. Дано описание, с историческими экскурсами, основных достопримечательностей монастырей и скитов Афона. Все сведения исторического характера, как сообщает автор в предисловии, почерпнуты из трудов епископа Порфирия (Успенского К. А.).

169. Гёрц К.
Памятники византийского искусства на Афонской Горе.—МВед, 1861, № 151.

170. Гиляревский А., священник.
Русский путешественник по святым местам Василий Григорович-Барский. — ЧОЛДП, 1889, кн. 4, с. 376; кн. 5, с. 466; кн. 6, с. 592.
То же. Отд. изд. М., 1889. 108 с.

Об Афоне: с. 23, 51, 78—87, 92—96.

171. Гипсовое окно с разноцветными стеклами. — ХДА, 1862, т. 1, кн. 1, с. 18—19.

172. Голубинский Е. Е.
История Русской Церкви. Т. 1—2. М., 1880—1911.
Т. 1, пол. 1. М., 1880. XXIV, 793 с.
Т. 1, пол. 2. М., 1881. (6), 792, XV с.
Т. 2, пол. 1. М., 1900. 919 с.
Т. 2, пол. 2. М., 1911. 616 с. На обл. год. изд.: 1917.
То же. Изд. 2-е, испр. и доп. Т. 1, пол. 1. М., 1901. III—XXIV, 968 с.
Т. 1, пол. 2. М., 1904. (6), 926, XVIII с.

Об Афоне: Изд. 2-е. Т. 1, пол. 2, с. 569—572, 742—745.

173.—
Отчет экстраординарного профессора Евгения Голубинского о его заграничном путешествии. — «Журналы Совета МДА 1874 года», 1875, с. 8—21.

Е. Е. Голубинский пробыл на Афоне 3 недели в июле 1873 года с целью изучения монашеской жизни и памятников церковной древности. О посещении Афона: с. 20.

174.—
Очерк истории просвещения у греков со времени взятия Константинополя турками до настоящего столетия. — ПОб, 1872, т. 1, с. 699—730.
То же. Отд. отт. М., 1872.

Об Афонской Академии, открытой в 1753 г. в Ватопедском монастыре и возглавлявшейся Евгением Булгарисом (впоследствии митрополитом Русской Церкви): с. 710—711.

175. Голубцов А. П.
О греческом иконописном подлиннике. — ПрТСО, 1888, ч. 42, с. 131—151.

175а. Горбачев А. (соавт.). — См. № 338.

176. Горностаев И. И.
Византийские царские двери с Афона. — ИРАО, 1861, № 3, с. 205—211; 2 илл.

177. Горский А., протоиерей.
Максим Грек святогорец. — ПрТСО, 1859, ч. 18, с. 144—192.

178.—
О сношениях Русской Церкви со святогорскими обителями до XVIII столетия.—ПрТСО, 1848, ч. 6, с. 129—168.
То же. Отд. отт. М., 1848. 42 с.

179. Гранстрем Е. Э.
Два неопубликованных средневековых каталога (материалы для истории библиотек в Византии).—В кн.: Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. М., 1967, с. 88—96.
В частности, описан каталог монастыря Филофея на Афоне.

180.—
Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ. Вып. 1—8.— ВВ, т.т. 16, 18, 19, 23, 24, 25, 27, 28, 31, 32.

181. Греков А.
Духовное торжество и сердечная радость между петербургскими почитателями Афонской святыни. Изд. 2-е, доп. СПб., 1889.

182. Греков Ф. К.
Жизнь и странствия В. Г. Барского. СПб., 1892.

183. Греческое войско на Афоне. — ЦВ, 1912, № 51/52, с. 1630—1631.

184. Григорович В. И.
Изыскания о славянских апостолах, произведенные в странах европейской Турции. — ЖМНП, 1847, ч. 53, № 11, отд. 2, с. 1—28.
Обзор 455 рукописей афонских монастырей.

185.—
Краткая записка о путешествии магистра Казанского университета Григоровича. — ЖМНП, 1847, ч. 54, отд. 4, с. 26—40.
Обзор 455 рукописей афонских монастырей.

186.—
Очерк путешествия по Европейской Турции. Казань, 1848. 216 с.
Об Афонской Горе: с. 4—103.
То же. Изд. 2-е. М., 1877. IV, 181 с.

187. Григорович Х., священник.
Имя Божие. (По поводу современных афонских споров). — МОб., 1913, февр., с. 203—214; март, с. 369—388.
То же. Отд. изд. СПб., 1913. 33 с.

188. Григорович-Барский В.
Второе посещение Святой Афонской Горы Василием Григоровичем-Барским, им самим описанное, более подробное, с 32-мя собственноручными его рисунками и картою Афонской Горы. СПб., РПМА, 1887.

189.—
Краткое описание Горы Афонския в первое посещение оной Василием Барским в 1725—1726 годах. — В кн.: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.) Три древних сказания о Святой Горе Афонской... М., 1882, с. 15—50.

190.—
Первое посещение Святой Афонской Горы Василия Григоровича-Барского, им самим описанное. СПб., РПМА, 1884.

191.—
Пешеходца Василия Григоровича-Барского — Плаки-Альбова, уроженца Киевского, монаха Антиохского, путешествие к святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723 и окончанное в 1747 году, им самим писанное... для пользы

общества изданное под смотрением В. Г. Рубана. СПб., ИАН, 1778. XII, 796 с. с илл.

Обзор афонских монастырей и краткие сведения о рукописных книгах и документах: с. 510—748.

То же. Изд. 2-е. СПб., 1875.

То же. Перепеч. изд. 1778 г. Клинцы, 1788. XII, 804 с.

То же. Изд. 3-е. Ч. 1—2. СПб., 1793. Ч. 1 (с 1723 по 1735 год). XII, 410 с. Ч. 2 (с 1735 по 1747 год) 411—796 с. Изд. 5-е. СПб., 1880. Ч. 1. XII, 411 с. Ч. 2. 411—796 с. Изд. 6-е. СПб., 1819.

192.—

Странствования Василия Григоровича-Барского по святым местам Востока, с 1723 по 1747 год. (По подлинной рукописи из коллекции графа А. С. Уварова). Ч. 1—4. Под ред. Н. П. Барсукова. СПб., ППО.

Ч. 1 (1723—1727 гг.) 1885. LXVI, 428 с., 26 рис.

Ч. 2 (1728—1744 гг.) 1886. 380 с.; 52 рис.

Ч. 3 (1744 г.) Второе посещение Святой Афонской Горы. 1887. 413 с.; 32 рис. и карт.

Ч. 4. Приложения. 1887. 326 с.; 34 рис.

193. Гуляев В., протоиерей.

В Иерусалим и на Афон. Путевые заметки. СПб., 1892. 93, II с. Прил. к ж. «Русский паломник».

194. Гурьев В., протоиерей.

Поучения по житию святого великомученика Пантелеимона. Сост. прот. В. Гурьев. Изд. 4-е. М., РПМА, 1912.

195.—

Поучения по руководству Афонского Патерика. Сост. прот. В. Гурьев. Изд. 2-е. М., РПМА, 1896.

То же. Афонский Патерик в поучениях.—ДС, 1888—1889.

196. Дабижа А., князь.

Малороссийская обитель на Афоне.—«Киевская старина», 1893, янв., с. 34—40.

197. Давыдов В. П.

Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах в Греции, Малой Азии и Турции в 1835 году. Ч. 1. СПб., 1839. Ч. 2. СПб., 1840. (Авт. с 1856 г.—Орлов-Давыдов).

Об Афоне: ч. 2, с. 136—228.

197а. Дамаскин, иеродиакон Чудовский. (Труды его—1701—1706 гг.)—См.: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.). Афонская Гора и Соловецкий монастырь (№ 402).

198. Дашков Д. В.

Афонская Гора. Отрывок из путешествия по Греции в 1820 году.—«Северные цветы», СПб., 1825, с. 119—161. Авт. установлен по изд.: Русский биографический словарь (т. 6). 1897, с. 141.

199. Два похвальных слова святому великомученику и целителю Пантелеимону. Пер. с греч. М., РПМА, 1886.

То же. Изд. 3-е. Святому великомученику и целителю Пантелеимону два похвальных слова, с приложением в честь его составленных восьми канонов, кондака и икосов. М., РПМА, 1907.

200. Движение пароходов между Одессой и Яффою, с заходом на Афон, с 16 января 1908 г. по 1 января 1909 г.—СППО, 1908, № 19, с. 349—350.

201. Денасий, русский святогорец, инок Пантелеимоновский.

Афонская икона Пресвятой Богородицы Акафистная—Предвозвестительница, или борьба афонцев за святое православие Восточной Церкви и страдания их за несогласие на унию с Римом и подчинение папе. Шамордино, 1913. 23 с.

202.—
Борьба за святое Православие. Минск, 1907. 63 с.
203.—
Борьба иноков Горы Афонской за святое Православие против римско-католиков. Холм, 1908. 40 с.
204.—
Еще о книге «На горах Кавказа» (Иларион, схимонах. На горах Кавказа. 1907). Письмо к ред. «Русского инока». — РИ, 1912, № 15, с. 60—63.
205.—
Обращение и присоединение на Афоне австрийского галичанина юниата в Православие и о гонениях на Православие в Галиции или Червонной Руси. Шамордино, 1913. 12 с.
206.—
Повесть об обращении и присоединении на Афоне угрорусса юниата в Православие и о русских, о Православии и об унии в Прикарпатской подъяремной Руси прежде и теперь. Шамордино, 1913. 90 с.
207.—
Сказание о святой Афонской чудотворной иконе Пресвятой Богородицы, именуемой «Акафистная — Предвозвестительница». Печатня Супраслинского Благовещенского монастыря, 1912. 24 с.
208. Денисова Н. А.
Афон. — Сов. ист. энциклопедия. Т. 1. 1961, с. 967—968.
209. Дестунис Г. С.
Ватопедский снимок Птолемеевой географии. (Письмо к П. И. Севастьянову). СПб., 1859. 10 с. Отд. отт. из ИАО, 1859, т. 2.
210.—
Каталог греческих афонских рукописей. (Обзор книги С. П. Ламироса. Афины, 1888).—ЖМНП, 1889, ч. 264, с. 132—157.
211.—
Новая греческая книга об Афоне (Рец. на кн.: Мануил И. Гедеон. Об Афоне. Воспоминания и документальные заметки. Константинополь, 1885). СПб., 1886. Отд. отт. из ЖМНП, 1883, № 5.
212.—
О каталоге греческих афонских рукописей, составленном летом 1880 года. Извлеч. из отчета греч. ученого Ламироса о командировке его на Афон. — ЖМНП, 1881, ч. 213, с. 159—171.
213. Деяния совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8—18 июля 1948 года. Т. 1—2. М., 1949. Т. 1. 447 с. Т. 2. 463 с.
214. Джавахишвили И. А.
К истории церковных реформ в древней Грузии. Георгий Афонский. — ЖМНП, 1904, ч. 351, отд. 2, с. 358—372.
215. Джанашвили М. Г.
Грузинские обители вне Грузии. Тифлис, 1899. 46 с.

Об Ивере: с. 19—46.

216. Дионисий, архимандрит.
Благословение Святой Горы Афонской православным христианам Привислинского края. Холм, Святое Богородичское Бр-во, 1906. 4 с. Отд. отт. из «Холмского народного календаря», 1906.
217. Дмитриев-Петкович К. П.
Обзор афонских древностей.—ЗИАН, 1865, т. 6. Прил. № 4, с. 1—69; 3 табл.

Обзор рукописей 14-ти афонских монастырей, в т. ч. Руссика, Зографа, Ивера, Лавры святого Афанасия, Хилендаря.

218. Дмитриевский А. А.
Афон и его новое политическое международное положение.— СППО, 1913, т. 24, вып. 2, с. 225—250.
Отд. изд. СПб., 1913. 24 с.

219.—
Афонская иконопись и ее характер.—РСП, 1887, № 15, с. 519—534.

220.—
Библиотеки рукописей на Синае и Афоне под пером профессоров-палеографов В. Гардгаузена и С. Ламброса. (Библиогр. заметка) — ТКДА, 1889, № 11, с. 410—439; № 12, с. 523—544.

221.—
Богослужебные принадлежности храмов Константинополя и Афона и костюм белого и черного духовенства на Востоке.—РСП, 1887, № 17, с. 595—605.

222.—
Древнейший Хилендарский Синаксарь по уставу Иерусалимскому. (Ответ акад. В. И. Ягичу).—ТКДА, 1905, № 7, с. 473—493.

223.—
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 100-летия со дня рождения). — СППО, 1905, т. 16, вып. 3, с. 329—361; вып. 4, с. 457—547.
То же. Отд. изд. СПб., 1906. 124 с.
Об исследованиях епископа Порфирия на Афоне: вып. 4, с. 459—463, 511—520, 526—527.

224.—
Иоанно-Богословский монастырь на острове Патмосе по сравнению с святогорскими монастырями идиоритмами. (Из поездки на остров Патмос в 1891 г.) — ТКДА, 1892, № 11, с. 326—492.

225.—
Об отношениях митрополита Антония к Православному Востоку.— Газ. «Колокол», 1912, № 2000, 13 дек., с. 2; № 2001, 14 дек., с. 2.

226.—
Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1—2.
Т. 1. Типики. Ч. 1. Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские Типиконы. Киев, 1895. XX, CXLVII, 912, XXV с.
Т. 2. Евхологии. Киев. 1901. XII, 1058, XXVII, 32 с.
Т. 3. (первая половина), ч. 2. Типики. Пг., 1917. VIII, 768, IV с.
Типиконы святогорские афонские: т. 3, ч. 2, отд. 2, с. 508—756.

227. —
Отзыв о сочинении епископа Порфирия (Успенского) «История Афона. Ч. 3. Афон монашеский». — ВВ, 1894, т. 1, с. 413—429.

228.—
И. А. Пападопуло-Керамевс и его сотрудничество в научных изданиях Палестинского общества. (По личным воспоминаниям и по документальным данным. С портретом.)—СППО, 1913, т. 24, янв.—март, с. 374—388, 492—523; 1 портр.

229.—
Пожар в Симонопетровском монастыре на Святой Афонской Горе.— ЦВед, 1891, № 30, с. 1020—1023.

230.—
Праздник Святого великомученика и целителя Пантелеимона в Русском монастыре его имени на Святой Афонской Горе.— СППО, 1912, т. 23, вып. 4, окт.—дек., с. 433—465; 10 рис.
То же. Отд. изд. СПб., 1913. 44 с.

231.—
Путешествие по Востоку и его научные результаты. Отчет о загра-

ничной командировке в 1887/88 году, с приложениями.— ТКДА, 1889, № 5, с. 103—134; № 6, с. 247—284; № 7, с. 422—444; № 11, с. 333—357.

Отд. изд. Киев, 1890. 193, IV с.

232. —

Русские афонские монахи — келлиоты и их просительные о милостыне письма, рассылаемые по России. Речь, произнесенная при открытии чтений в Киевском религиозно-просветительном Обществе, 9 октября 1905 года.— ТКДА, 1906, т. 3, № 10, с. 67—107; № 11, с. 298—360.

Отд. изд. Киев, 1906. 103 с.

233. —

Русские келлиоты на Афоне.— СППО, 1907, т. 18, с. 71—99, 232—248.

Отзыв: Павловский А. А.— «Монастырь», 1908, № 1, с. 44—49.

234. —

Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена Русского Пантелеимоновского монастыря священноархимандрита Макария (Сушкина).— «Странник», 1892, т. 1, с. 291—299, 508—531, 680—701; т. 2, с. 82—106, 266—296, 481—502; т. 3, с. 75—96, 295—316, 506—518; 1893, т. 1, с. 418—443; т. 2, с. 64—94; 1894, т. 2, с. 298—323, 501—520; т. 3, с. 93—120, 304—320, 490—508; 1895, т. 1, с. 112—123, 342—355.

Отд. изд. СПб., 1895. 422, IV с.; 2 портр.

Прил. 2. Жизнь о. Иеронима, духовника Русского Пантелеимоновского монастыря, им самим рассказанная: с. 409—422.

235. —

Русский самородок на Святой Афонской Горе. Незабвенной памяти схимонаха Матфея, библиотекаря Русского Пантелеимоновского монастыря. С портретом отца Матфея.— СППО, 1912, т. 23, вып. 1, с. 122—141.

Отд. изд. СПб., 1912, 20 с.

236. —

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]— РСП, 1887, № 1, с. 29—39; № 3, с. 79—87; № 4, с. 106—115; № 5, с. 150—164.

237. —

Современное богослужение на Православном Востоке. Историко-археологическое исследование. Ч. 1. Вып. 1. Киев, 1891. 153 с.

238. —

Устройство храмов на Афоне и их украшение.— РСП, 1887, № 12, с. 420—435.

239. —

Фрески Георгиевского параклиса 1423 г. в Свято-Павловском монастыре на Афоне и их значение в истории афоно-византийской и русской иконописи. Реф., чит. на послед. заседании обл. Владимир. археол. съезда в 1906 г.— СППО, 1908, т. 29, вып. 4, с. 563—583.

Отд. изд. СПб., 1908. 21 с.

240. —

Церковные торжества в дни великих праздников на Православном Востоке. Ч. 1. Очерки, заметки, наблюдения и впечатления, с 63 рисунками и планами. СПб., 1909. I, XII, 312 с.

Ч. 2. С русскими паломниками на Святой Земле и на Афонской Горе. Пг., РПО, б. г. 192 с.; 44 илл.

241. Днепров Р.
Жребий Иуды.— ЖМП, 1953, № 5, с. 55—61.

242. Доброе слово со Святой Горы Афонской к православным соотечественникам в России. Благословение Святой Афонской Горы. Одесса, 1912, 16 с.

243. Дополнения к «Актам историческим, собранным и изданным Археографическою комиссиею». Т. 12. СПб., 1872.

Из содерж.: Царская жалованная грамота (от 16 марта 1688 года) Афонскому Ватопедскому монастырю на приезд в Москву, для милостыни, старцев в четыре года один раз, с выдачею им в то же время, в пользу монастыря, по пяти сот рублей, вместо соболей деньгами, за уступленные России святыни: Животворящий Крест Господень и главу святого Иоанна Златоустого. Примеч.: Списано с фотографического снимка подлинной грамоты, деланного на Афоне, по распоряжению П. И. Севастьянова, с. 338—340.

См. также: Акты исторические... (№ 23).

244. Досифей, архимандрит Киево-Печерский.
Ответ на предложенные вопросы о жизни афонских иноков.— ПрТСО, 1848, ч. 6, с. 134—135.

В статье: Горский А. В., протоиерей. О сношениях Русской Церкви со святогорскими обителями до XVIII столетия.

245. Дуйчев И.
Русский Пантелеимоновский монастырь на Афоне как центр русско-болгарских связей в период средневековья.— В кн.: Античная древность и средние века. Сб. 10. Свердловск. Уральск. гос. ун-т, 1973. с. 95—98.

246. —
Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. (Пер. с болг. Г. И. Сафронова).— ТОДРЛ, 1963, т. 19, с. 107—129.

О связях Афона с южными и восточными славянами: с. 121—128, в т. ч. об Афонских рукописях: с. 126—127. Библиогр. см. в примеч.: с. 122—124.

247. Дурново Н. Н.
Грузинская печать об Афонско-Иверском монастыре.— ПгВед, 1917, № 249.

248. Дылевский Н. М.
Рыльский монастырь и Россия—Украина в XVI—XVII веках. София, Синод. изд.-во, 1974. 126 с.

Московская Русь и славянские монастыри Афона: с. 4—5; начало связей Рыльского монастыря с Московской Русью при посредстве монастыря Святого Пантелеимона на Афоне. Договор 1466 г. между Рыльской обителью и Руссиком: с. 35—40.

249. Дюков Г., протоиерей.
Заметки и воспоминания поклонника святым местам на Афоне и в Палестине в 1869 году. Харьков, 1872. 211 с.
Изд. 2-е. 1882. 243 с.

250. —
О жизни и подвигах святоафонских старцев. «Рассказы» в мире Петра Важенка, в монашестве схимонаха Пантелеимона (Изд. в 1879 году). Киев, 1883. 28 с.

251. Евгений, архимандрит.
Мое «бытие». Воспоминания о монастырской жизни и о поездке в Иерусалим. СПб., 1911. 528 с.; илл.

О посещении Святой Афонской Горы: с. 327—435.

252. Ежегодное торжество на Афоне (10 окт., Зограф).—ПрЦВед, 1903, № 42, с. 1638—1640. В конце текста: Русский святогорец М. Д. Ю.-П.

253. Живописное обозрение русских святых мест. Вып. 9. Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. Изд. 2-е, Одесса, 1908. 72 с. с илл.

254. Жизнь отца Хаджи Георгия, великого подвижника и постника Святой Афонской Горы. Изд. отца Парфения, настоятеля обители Благовещения Пресвятой Богородицы на Афоне. Одесса, 1912. 32 с. В конце текста: А. М.

См. также: Ходоровский И., священник. Великий подвижник... Хаджи Георгий... (№ 881).

255. Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С присовокуплением предисловия на книги святого Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником, старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. Изд. 2-е. М., Козельская Введенская Оптина Пустынь, 1847. XVI, 302, III с.
Изд. 3-е. 1892. 276, IV с.

256. Житие и подвиги святого Григория Паламы, архиепископа Фессалоникского. Соч. патриарха Константинопольского Филофея. Изд. иеромонаха Антония. Одесса, 1889.

257. Житие преподобного и богоносного отца нашего Афанасия Афонского, основателя общежития на Афоне, с изображением его. СПб., РПМА, 1866.
Изд. 5-е. М., РПМА, 1887, 51 с. Изд. 6-е. М., РПМА, 1894.
Изд. 7-е. М., РПМА, 1901. Изд. 8-е. М., РПМА, 1908, 63 с.

См. также: Помяловский И. В. Житие преподобного Афанасия Афонского... (№ 612).

258. Житие преподобного и богоносного отца нашего Петра, подвизавшегося на Святой Афонской Горе, с изображением его. СПб., РПМА, 1869.
Изд. 5-е. М., РПМА, 1889. Изд. 6-е. М., 1896. Изд. 7-е. М., 1901. 36 с. Изд. 8-е. М., РПМА, 1908.

259. Житие преподобного и богоносного отца нашего Саввы, архиепископа Сербского, подвизавшегося на Святой Афонской горе.
Изд. 3-е. СПб., РПМА, 1869.
Изд. 4-е. М., РПМА, 1894.
Изд. 5-е. М., РПМА, 1901.
Изд. 6-е. М., РПМА, 1911.

260. Житие Преподобного отца нашего Афанасия Афонского. М., 1909. 31 с.

Изложено на рус. яз. по руководству Четьих Миней святителя Димитрия Ростовского.
Ср.: Помяловский И. В. Житие... Афанасия Афонского... (№ 612).

261. Житие Преподобного отца нашего Максима Грека. С прибавлением его двух душеполезных слов и канона Святому Духу-Параклиту. СТСЛ, 1909.

262. Житие Преподобных и Богоносных отец Свв. Симеона Мироточиваго и Святителя Саввы I, Сербских чудотворцев. Изд. 2-е М. Д. Усова. Шамордино, 1916. 59 с.

В конце текста примеч.: «Житие это составлено по следующим книгам: Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Саввы I, архиепископа Сербского. Изд. 5-е Афонского Русского Пантелеимонова монастыря.— Жития святых, Филарета, архиепископа Черниговского.— Жития святых, Протопопова.— Жития святых, Бахметевой.— Письма Святогорца.— Сказания о странствии и путешествии... инока Парфения».

263. Житие и страдания святых новых преподобномучеников: Евфимия, Игнатия и Акакия, на Афоне подвизавшихся. СПб., РПМА, 1869.
Изд. 2-е. М., РПМА, 1891. Изд. 3-е. М., 1895. Изд. 4-е. М., РПМА, 1911.

264. Житие, страдания и чудеса святого великомученика и целителя

Пантелеимона, с изображением его и видом храма Никодимийского.

Изд. 9-е, доп. М., РПМА. 1889.

То же. Изд. 11-е, доп. ...и видом храма, воздвигнутого во имя его в Никомидии — на месте погребения. М., РПМА, 1903, 480 с.

Приводятся подробное житие угодника Божия и описание многочисленных чудес святого, совершившихся в Никомидии, Кюс-Кюнджюке, Солуне, на Афоне и др. местах Востока, а также в России.

265. Жмакин В., священник.
Официальная переписка по вопросу об имениях святых мест в Румынии.— ХЧ. 1881, № 5/6, с. 776—793. Перед загл.: Материалы.

Документы по поводу конфискации афонских имуществ румынским правительством.

266. —
Путешествие иеромонаха Аникиты (в мире князя С. А. Ширинского-Шихматова) по святым местам Востока 1834—1836 гг.— ХЧ, 1891, т. I, с. 69—117, 526—557; т. 2, с. 187—198, 317—336, 447—469.
Отд. изд. СПб., 1891. 127 с.

Об Афоне: с. 45—55, 105—111.

267. Заболотский Н. А.
Паломничество к святыням Эллады и Афона.— ЖМП, 1973, № 11, с. 15—16; 2 фотогр.

О паломничестве к святым местам Эллады и Афона архиепископа Волоколамского Питирима и профессора ЛДА Н. А. Заболотского, которое они совершили после заседания Объединенного подкомитета представителей Православных и Древних Восточных (нехалкидонских) Церквей, проходившего в августе 1973 г. в монастыре Пендели (Греция).

268. Зайцев Б. К.
Афон. Париж, 1928. 127 с. с илл.

269. Законы о Святой Горе Афонской. Из свода оттоманских законов. Т. 2. Константинополь, Рус. тип., 1911. 35 с. (Благословение Русской обители Вознесения Господня на Афоне)

Устав Святой Горы Афон (из 154 ст.): с. 10—35.

270. Записки о жизни и подвигах в Бозе почившего старца игумена иеросхимонаха Виссариона и сотрудника его иеросхимонаха Варсонофия, основателей Русского Свято-Андреевского общежительного скита на Святой Горе Афонской. Одесса, САОСА, 1884. 51 с.

271. Записки о жизни и подвигах в Бозе почивших основателей Русского Свято-Андреевского общежительного скита на Святой Горе Афонской иеросхимонахов Виссариона и Варсонофия и священноархимандрита Феодорита, их сотрудника и второго настоятеля скита, и некоторых других их сподвижников и собеседников, с приложением кратких сведений о нынешнем настоятеле скита иеросхимонахе Феоклите. Одесса, САОСА, 1889. 76 с.

272. Записки о нынешнем состоянии Русского Пантелеимонова монастыря на Святой Горе Афонской. Изд. слепца Г. И. Ширяева в пользу означенного монастыря. М., 1850. 58 с.

273. Записки Паисия о путешествии в Ивер, на Синай и на Афон в 1841 г.— ЧОЛДП, 1887, кн. 8, с. 59 слл.

274. Записки паломника 1859 года. СПб., 1860, 371 с.

Гл. 21. Святая Афонская Гора, с. 302—358.

275. Записки русского инока-афонца о своем путешествии по святогорским обителям и пу́стыням и сведения о некоторых их подвижниках как древних, так и современных. — ДЧ, 1891—1903.

276. Заставки и буквы из Акафиста Божией Матери 1591 года монастыря Ивера на Афонской Горе.— ХДА, 1863, № 2, рис.
277. Заставки с славянской рукописи на Афонской Горе.— ХДА, 1863, № 3.
278. Землетрясение на Афоне.— ЦВ, 1905, № 48.
279. Зографское сказание. В русском переводе — «Холмский народный календарь на 1886 г.», Киев, 1885, с. 72—87.
280. Зосима, иеродиакон Троице-Сергиевой Лавры.
Книга, глаголемая Ксенос, сиречь Странник диакона Зосимы, о пути Иерусалимском до Царьграда и до Иерусалима. — В кн.: Сахаров И. П. Сказания русского народа. Т. 2. СПб., 1837, с. 58. Изд. 3-е. СПб., 1849.
То же. В кн.: Путешествия русских людей в чужие земли. Т. 2. СПб., 1837, с. 45. Изд. 2-е. СПб., 1837.

Зосима, посетивший Святую Гору в 1420 году, впервые составил перечень всех монастырей Афона.

280а. —
Путешествие в Иерусалим... Зосимы. — См.: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.) (№ 421).
280б. —
Хождение инока Зосимы. — См.: Лопарев Х. М. (№ 443).
281. Иванов А.
Значение Афона в духовной жизни Православного мира.— ЖМП, 1953, № 10, с. 33—35.
282. Иванов А. И.
Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография. Л., «Наука», Ленингр. отд-ние, 1969. 248 с. (АН СССР. Ин-т рус. лит. Пушкинский дом).

Приводятся сведения о рукописях преподобного Максима Грека об Афоне, в том числе — о неизданных: «Об Афонской горе и тамошних монастырях», с. 195.— «Воспоминания отчасти Святыя Горы Афонския, како наречена бысть Святая Гора и коих дел ради тако прозвася», с. 195—196.— «Сказание о чудотворной иконе Пресвятые Богородицы Иверской», с. 196—197.— «Сказание о монастыре Ватопеде», с. 197.

283. Иванов Н.
Положение Русского монашества на Святой Афонской Горе после Балканской войны. Одесса, 1913. 29 с.
284. Ивановский Н. И.
Проскинитарий Арсения Суханова 1649—1653 гг. Под ред. Н. И. Ивановского. СПб., 1889. XIII, 390 с. (ППС, т. 7, вып. 3).

Из содерж.: Проскинитарий, с. 1—300. — Статейный список Арсения Суханова, с. 301—326.— Прения с греками, с. 327—359.

285. Игнатий, инок.
Историческое описание Русского святого Славного Пророка Илии скита, что на Афоне. М., 1860. 68 с.
285а. Игнатий, отец.
Описание путешествия... в Царьград... — См.: Хитрово В. Н. (№ 880).
285б. Игнатий Смольнянин, иеродиакон.
Хождение...— См.: Арсеньев С. В. (№ 70).
286. Иероним, иеросхимонах — духовник Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (Иван Павлович Соломенцев). — Русский биографический словарь. (Т. 8). СПб., 1897, с. 169. В конце текста: Здр.
287. Из Греческого Афонского Евангелия.— ХДА, 1865, № 2, рис.
288. Из истории Афона.— ЦВ, 1913, № 32, с. 977—983.
289. Из келейных записок русского Афонского старца. Изд. 2-е. М., РПМА, 1888.
Изд. 5-е. М., РПМА, 1907.

290. Избрание настоятеля монастыря Святого Пантелеимона.— ЦВ. 1875, № 32, с. 14—15.

291. Избрание нового игумена Русского монастыря на Афоне.— ЖМП, 1975, № 10, с. 5.

Приведены тексты поздравительных телеграмм от Патриарха Московского и всея Руси Пимена и от митрополита Тульского и Белевского Ювеналия, председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, игумену Русского монастыря архимандриту Авелю (Македонову) по поводу возведения его Священным Кинотом Афона на игуменскую кафедру 13 июля (30 июня ст. ст.) 1975 года.

292. Избранные из Афонского Патерика жития святых угодников Божиих, воссиявших на Святой Афонской Горе. В 2-х ч. Одесса, РСИСА, 1894. 276 с.; илл.

293. Изображения святых чудотворных икон на Святой Горе Афонской. М., 1880.

294. Иисус Христос Вседержитель. Икона, привезенная из Палестины святым Саввой Сербским в монастырь Хилендарь на Афонской Горе.—ХДА, 1864, № 1, рис.

295. Иконников В. С.

Опыт исследования о культурном значении Византии в Русской истории В. Иконникова. Киев, тип. Ун-та, 1869. 2, 562, X, 3 с. Из «Унив. изв.» 1869 г.

О значении Афона в истории древнего русского просвещения: с. 59—65.

296. —

Опыт русской историографии. В. С. Иконникова, проф. Ун-та святого Владимира. Т. 1—2. (В 4-х кн.). Киев, тип. Ун-та, 1891—1908.

Т. 1, отд. 2. Киев, 1892. Гл. 9. Иностранные архивы, библиотеки и музеи, касающиеся России (в т. ч. XIII. Восток. Афон: с. 1529—1539).

Т. 2, отд. 2. Киев. 1908. Об Афоне как центре культурного общения славян и греков в XIV—XV вв.: с. 1091—1092, 1103—1104.

297. Иконопись в соборе Успения Пресвятой Богородицы в Карее на Афоне.— ХДА, 1865, № 5, с. 10—11; рис.

298. Иларий, схимонах Русика.

Иоанна Симеонида (схимонаха Русика Илария) несколько вопросов и ответов. (Из книги его «Путеводитель к благочестию».)— ДС, 1889, № 2, с. 29—31.

299. —

Мысли разных писателей, собранные Иоанном Симеонидом (схимонахом Русика Иларием).—Дс, 1889, № 2, с. 31—33.

300. Иларион, схимонах.

На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников. Составил пустынник Кавказских гор, лесов и ущелий. Б. м., 1907. XVIII, 329 с.

То же. Изд. 2-е, испр. и доп. ...Составил пустынножитель Кавказских гор схимонах Иларион. Баталпашинск, 1910. XXIV, 438 с.

Изд. 3-е. Ч. 1. КПЛ, 1912. XXVIII, 367 с.

Отзыв: Денасий, русский Святогорец. — РИ, 1912, № 15, с. 60—63.

301. Илия, епископ Шемокмедский.

Святой Георгий Мтацминдэли (Святогорец). (К 900-летнему юбилею).— ЖМП, 1966, № 6, с. 48—54; 1 илл.

302. Иллюстрированный каталог хромо-литографических, а также живописных на кипарисовых досках икон, книг, брошюр и листков. Изд. 2-е. На 1898/99 год. (Афон), РСИСА, (1898). 202 с.; илл.

303. Ильинский Г. А.

Грамоты болгарских царей. М., 1911. IV, 159 с.; 7 илл.

304. —
Значение Афона в истории славянской письменности. Обзор.— ЖМНП, 1908, нов. сер., ч. 18, № 11, отд. 2, с. 1—47.
305. —
Рукописи Зографского монастыря на Афоне.— ИРАИК, 1908, т. 13, с. 253—276.
Отд. изд. София, 1908. 24 с.
Описано 184 рукописи.
306. Имяборческая пропаганда. Б. м. и г. Перед загл. А. И.
307. Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божием по документам имяславцев. СПб., 1914. 188 с.
308. Иннокентий, архимандрит.
Путевые впечатления при посещении Святой Горы Афона и поклонении святыням оного в 1872 году. Ярославль, 1877. 32 с.
309. Инок Матфей, библиотекарь Пантелеимонова монастыря на Афоне († 14.9.1911).— ЦВ, 1912, № 4, с. 133—134.
310. Инок Матфей, библиотекарь Пантелеимонова монастыря на Афоне и секретарь монастыря.— РИ, 1912, вып. 54, март, с. 62.
311. Иночество на Афоне.— ВЧ, 1859, №№ 17, 20, 23, 33, 41, 45, 48.
311а. Иоаким, игумен Русского Свято-Пантелеимонова монастыря. Сказание о Святой Афонской Горе... — См.: Леонид, архимандрит (Кавелин) (№ 427). См. также: Ундольский В. М. (№ 854).
311б. Иоанн Симеонид — См.: Иларий, схимонах Русика (№ 298).
312. Иоасаф, иеромонах.
Святая Афонская Гора и ее пустынные обители. Исторически-бытовой очерк.— «Монастырь», 1908, № 1, с. 17—37; № 3, с. 8; № 4, с. 9.
313. Иона, архимандрит.
Афон. 1. Топография Афона и краткие сведения из истории местного монашества.— 2. Быт киновиального монашества.— 3. Быт монашества идиоритмического.— 4. Быт монахов, обитающих вне афонских монастырей.— 5. Здоровье и продолжительность жизни афонских монахов.— СППО, 1911, т. 22, с. 365—381, 520—536.
314. —
Свет с Востока. Письма архимандрита Ионы, настоятеля посольской церкви в Константинополе, о церковных делах Православного Востока. Вып. 1—3.
Вып. 1. СПб., 1903. 146 с.
Вып. 2. СПб., 1906. Вып. 3. СПб., 1910.
Русский Афон: Вып. 1, с. 35—74.
315. —
Святая Гора Афон. Быт монахов на Афоне и международное значение Святой Горы. СПб., 1911. 58 с.
316. Иоселиани П. И.
[Посещение Святой Горы] Visite an Mont Athos.— «Закавказский вестник», 1848, №№ 22, 31, 35, 36. На рус. яз.
316а. Ипполит, иеромонах (Вишенский).
Пелгримация или путешественник... во святой град Иерусалим.— См.: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А) (№ 419).
316б. —
Путешествие иеромонаха Ипполита Вишенского в Иерусалим...— См.: Розанов С. Л. (№ 688).
316в. Исаия Сербин, старец Афонского монастыря Ксиропотама.
Из сказаний о Святой Афонской Горе...— См.: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.) (№ 408).
316г. —
Сказание... о Святой Горе...— См.: Ундольский В. М. (№ 855).
317. Истинная повесть о Кирилле и Мефодии и о изобретении богодан-

ных кириллических славянских называемых писмен, составлена эллински от св. Феофилакта, архиепископа Болгарского, обретаема же во Святом монастыре Хиландарском и во всех прочих Святой Горы монастырях, преведена же некоим радолюбцем (Дионисием Поповичем) на простой славяно-сербский язык. Будим, 1823. 67 с.

318. Исторический очерк возникновения и обзор деятельности братства русских обителей (келлий) на Святой Горе Афонской и отчет его за шестнадцать лет с 1896 по 1912 год. Одесса, 1913, 151 с.

319. Историческое обозрение Афонских славянских обителей.— См. Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.) (№ 411).

320. Историческое описание Русского святого славного пророка Илии скита, что на Афоне. М., 1860. 8 с.

321. Историческое сказание о чудотворной иконе Иверской Божией Матери и о копиях ее в Москве и селе Озерках, Рязанской губернии. М., 1898. В конце текта: В-й П. С.

322. Истрин В. М.
Иверский список среднегреческой «Александрии». СПб., 1899. 34 с. Отд. изд. из ВВ, 1889, № 1.

323. —
Отчет командированного за границу приват-доцента Московского Университета Василия Истрина за вторую половину 1894 г. Обзор.— ЖМНП, 1896, ч. 304, № 4, отд. 3, с. 47—48; ч. 306, № 6, с. 53—86; ч. 307, № 9, с. 1—25; ч. 308, № 11, с. 1—41.

324. К вопросу о притязаниях греков на Русский Афонский монастырь святого Пантелеимона.— ХЧ, 1874, № 10, с. 80—94.

325. К вопросу о свободном доступе на Святую Гору Афон.— ЖМП, 1970, № 1, с. 11—12. В конце текста: П. У.

О работе Центрального комитета Всемирного Совета Церквей с 12 по 22 авг. 1969 г. в Кентербери, где, в частности, обсуждалось письмо Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия от 5 авг. 1969 г., адресованное председателю ЦК ВСЦ д-ру М. М. Томасу и затрагивающее проблему свободного доступа на Афон для деятелей Церквей.
Комментируется также письмо д-ра Блейка от 14 окт. 1969 г. Святейшему Патриарху Алексию, а также письмо Святейшему Патриарху Алексию от 4 окт. 1969 г. Святейшего Патриарха Константинопольского Афинагора.

326. К вопросу об Афоне.— ЖМП, 1973, № 12, с. 5—6.

Опубликованы послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена Святейшему Патриарху Димитрию от 12 ноября 1973 года и совместное послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена и Святейшего Патриарха Болгарского Максима Его Превосходительству г-ну Георгию Пападопулосу, Президенту Греции, от 1 ноября 1973 года.

327. Каждан А. П.
Два поздневизантийских акта из собрания П. И. Севастьянова.— ВВ, 1949, № 2, с. 313—321.

328. Казанский П. С.
Жизнь святого Саввы, первого архиепископа Сербского.— ПрТСО, 1849, № 8, с. 252—301.

329. —
История православного русского монашества, от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Святой Троицы преподобным Сергием. Соч. экстраорд. проф. МДА Петра Казанского. М., 1855. 205 с.

Об Афоне: с. 15—17, 25, 27, 66, 121—122, 188, 190, 197.

330. Как отправляется Божественная служба на старом Афоне. (Из письма паломника).— РИ, 1912, окт., с. 33—38. В конце текста: В. Т. Г.

331. Калиновский А.
«Где правда?» История Афонского Иверского монастыря. СПб., 1885. 88 с.; 2 илл.

332. —
Притязание греков на Иверский Афонский монастырь.— МВед, 1885, № 273, с. 4.

333. Каллиник, схимонах.
Письмо к русскому духовнику иеромонаху на Афон.— РИ, 1912, № 17, сент., с. 61—63.

334. Каминский В. К.
Воспоминания поклонника Святого Гроба. СПб., 1855.
Изд. 2-е. СПб., 1856. Изд. 3-е. СПб., 1859. 699 с.

Посещение обителей Святой Афонской Горы: с. 614—675.

335. Каптерев Н. Ф.
Приезд в Москву Павловского Афонского монастыря архимандрита Исаии в 1688 году с грамотами от прежде бывшего Константинопольского Патриарха Дионисия, Сербского Патриарха Арсения и Валахского Господаря Щербана с просьбою, чтобы государи освободили их от турецкого ига.— ПрТСО, 1889, ч. 44, с. 260—320.

336. —
Русская благотворительность монастырям Святой Горы Афонской в XVI—XVIII столетиях.— ЧОЛДП, 1882, кн. 1, с. 81—116; кн. 3, с. 299—324; кн. 5, с. 455—490; кн. 6/7, с. 625—653.

337. —
Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях.— ЧОЛДП, 1883, ч. 2, отд. 1, с. 250, 361, 453; 1884, кн. 2, с. 182; кн. 3, с. 292; кн. 6, с. 41; кн. 9, с. 247; кн. 11, с. 520; кн. 12, с. 603; 1885, ч. 1, с. 9.
Отд. изд. М., 1885. 516, 51, VIII, II с. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. IV, 567, IX с.

338. Карманов Е. А., Троицкий Г. Ф., Горбачев А. П.
Путешествие русских паломников по святым местам Востока в 1964 году (воспоминания паломников).—ЖМП, 1965, №№ 1, 2, 3, 4.

Об Афоне: № 4, с. 31—36; 4 фотогр.

339. Касторский А. П.
Состояние православного восточного монашества со времени завоевания Константинополя турками (1453). Казань, 1919. XIV, 504 с.; 1 л. карт.

Из содерж.: Положение Святой Горы, с. 40—54.— Внешнее состояние монашества на Афоне, с. 131—209.— Особенности управления на Святой Горе, с. 243—274.— Монастырские школы (об Афонской Академии), с. 355—367.— Писатели-святогорцы, с. 367—384.—Монастырские библиотеки, с. 434—437.

340. Каталог изображений святых живописных на кипарисовых досках и хромо-литографических икон. Одесса, РСИСА, 1896. 48 с.

341. Каталог книгам, изданным Афонским Русским Пантелеимоновым монастырем. Изд. 2-е. М., РПМА, 1888. 20 с.
Изд. 3-е. М., РПМА, 1890. 24 с. Изд. 4-е. М., РПМА, 1892. 30 с. Изд. 5-е. М., РПМА, 1893. Изд. 12-е. М., РПМА, 1909. 52 с. Изд. 18-е. М., РМПА, 1915. 64 с.

342. Каталог книгам Русского Андреевского общежительного скита на Святой Горе Афонской. Одесса, 1898. 24 с.

343. Катапетасма (завеса) царя Ивана Васильевича Грозного 1556 года, подаренная Хилендарскому монастырю на Афоне.—ХДА, 1862, т. 1. № 6, с. 1—4; 1 л. илл.

344. Качановский В. В.
К вопросу о литературной деятельности болгарского Патриарха Евфимия (1375—1393).—ХЧ, 1882, № 2, с. 216—265.

345. —
Неизданные грамоты из Афонских архивов. Казань, 1888. 21 с. (ИОАИЭ, т. 6, вып. 2).

Грамоты, данные молдавскими господарями Афонским монастырям в 1433—1698 гг.

346. —
Новооткрытые на Афоне труды Болгарского патриарха Евфимия. — «Вестник славянства», 1889, т. 3, с. 118—126.

347. Кекелидзе К. С., протоиерей.
Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. XXXI, 515, XIII с.

348. Кекелидзе К. С.
Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Тбилиси, 1956. 105 с.

349. Кирилл, Святейший Патриарх Болгарский, Пимен, Митрополит Крутицкий и Коломенский, Местоблюститель Московского Патриаршего престола.
Совместное заявление по Афонскому вопросу от 8 июня 1970 г.— ЖМП, 1970, № 7, с. 1—2.

350. Кирилл, игумен (Михайлович).
Краткое описание Святой и преславной Лавры царской Хилендаря во Святой Горе Афонской сущей. Будим, 1814. 31 с.

351. Кирион, епископ (Садзагелов).
Культурная роль Иверии в истории Руси. Тифлис, 1910. VI, 488 с.

352. Климент, святогорский монах.
Имебожнический бунт или плоды учения книги «На горах Кавказа».— ИВ, 1916, № 1, с. 752—785.
Отд. изд. Имебожнический бунт... Краткий исторический очерк Афонской смуты. Пг., 1916. 56 с.

См.: Иларион, схимонах. На горах Кавказа... (№ 300).

353. Ковалевский А. Ф.
Иеросхимонах Иероним, духовник Русского на Святой Афонской Горе Пантелеимонова монастыря.—ДЧ, 1886, т. 1, № 3, с. 288—327.
Отд. изд. М., РПМА, 1887. 31 с.; 1 л. портр. Изд. 2-е. М., 1900. 48 с. Изд. 3-е. ...и его присный ученик игумен священноархимандрит Макарий. М., 1908. 72 с.

В примеч. к изд. 1887 г. сказано: «Краткий очерк сей составлен по сведениям, полученным от настоятеля Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря архимандрита Макария и дополненным сведениями об о. Иерониме из книги Гуслицкого игумена Парфения «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии и Турции инока Парфения», части 2, 3 и 4».

354. —
Из воспоминаний о приснопамятных старцах: иеромонахе Серафиме Саровском, иеромонахе Аниките (князе Ширинском-Шихматове) и др.— ДЧ, 1869, № 4, с. 94—111.

355. —
Сказание о святой чудотворной иконе Пресвятой Богородицы Иерусалимской, обретающейся на Святой Горе Афонской, в Русском Пантелеимоновом монастыре. М., 1885. 24 с.
Изд. 3-е. М., РПМА, 1891. 32 с. Изд. 5-е. М., РПМА, 1911.
См. также: «Афонский листок», № 399. 4 с.

356. Коджебаш Н.
Впечатления Афона.— ПрЦВед, 1895, № 4, с. 126—134.

357. Козицкий П.
Монашеская жизнь на Афоне. Тамбов, 1898. 33 с

358. Кондаков Н. П.
Иконы Синайской и Афонской коллекций преосвященного Пор-

фирия, издаваемые в лично им изготовленных 23-х таблицах. Объяснительный текст Н. П. Кондакова. СПб., 1902. 25 с.; 23 илл.

359. —
История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, 1876. 4, 276 с.

Содержатся сведения о миниатюрах афонских рукописей.

360. —
Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., ИАН, 1902. 312 с.; 49 фототип. и 103 рис. в тексте.

Из содерж.: Стенная живопись...— Памятники иконописи.— Иконные оклады...— Древние шитые ризы и облачения афонских обителей.— Афонские лицевые рукописи...— Альбом фотогр. снимков...
Рец.: Айналов Д. В.—ВВ, 1904, № 11.

361. Коневская икона Божией Матери.— ЖМП, 1975, № 10, с. 24—26. В конце текста: В. Р.

Коневская икона Божией Матери была принесена с Афона на Русь на остров Коневец (Ладожское озеро) преподобным Арсением Коневским в 1393 г. До этого на Святой Горе она именовалась «Афонской Акафистной», «Святогорской» и «Голубицею», и просто «Акафистной». Ныне древняя чтимая икона находится в Преображенском храме Ново-Валаамского монастыря в Финляндии.

362. Константий, проигумен.
Письмо проигумена Константия из г. Сереса (в Румилии) в Русский, на Афоне, монастырь святого Пантелеимона о мученической кончине преподобного Никиты, иеромонаха сей обители.— ДС, 1893, № 6, с. 81.

363. Кончина настоятеля Пантелеимонова монастыря на Афоне († 19.6. 1889).— Жизнь покойного отца Макария.— Преемник ему и состояние монастыря.— ЦВ, 1889, № 28, с. 502—508.

364. Коростовцев М. А., Ходзас С. И.
Востоковедная деятельность Порфирия Успенского.— В сб.: Ближний и Средний Восток. М., 1962, с. 121—130.

365. Корсун Г.
Гора Афон, Гора Святая. Очерк Афона.— СППО, 1904, № 15, с. 38—54.

366. Косвинцев Е. Н.
Черный «бунт». Странички из истории Афонской смуты.— ИВ, 1915, т. 1, с. 139—156, 470—487.

367. Кощунственная демонстрация греческих монахов против русских на Афоне.—СПВед. 1904, № 110, с. 4.

368. Красковский И. Ф.
Макарий Афонский, игумен и священноархимандрит Афонского Святого Пантелеимона монастыря. С портр.—МВед, 1889, №№ 182, 184, 206, 212.
Отд. изд. М., 1889. 184 с.

Духовное завещание архимандрита Макария: с. 179—184.

369. Красносельцев Н. Ф.
Главные источники для истории афонских монастырей.— Летоп. ист.-филол. о-ва при имп. Новоросс. ун-те, 1894, т. 4.

370. —
Материалы для истории чиноследования литургии святого Иоанна Златоуста. Казань, 1889.

Описаны и проанализированы: 1) Устав облачения и проскомидии по рукописям XIII в. из афонских монастырей Святого Пантелеимона и Есфигмена; 2) Устав литургии конца XIII — нач. XIV в. (по рукоп. Моск. Синод. б-ки из афонского монастыря Ватопед); 3) Устав литургии Филофея по трем спискам (одного Ватопедского, XIV в., и двух Пантелеимоновских, XIV и XVI веков).

371. —
Устав литургии святого Иоанна Златоуста, составленный патриархом Константинопольским Филофеем в бытность его игуменом Лавры святого Афанасия на Афоне.—ПС, 1896, ч. 1.

372. —
[Рец. на кн.]: Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской церкви с половины IX до начала XIII века (842—1204 гг.). Казань, 1894.— ВВ, 1895, т. 2, вып. 1/2, отд. 2; с. 205—213.

373. Краткая история Афоно-Иверского монастыря по грузинским источникам. (Правда об Иверском монастыре). Кутаис, Афонское Братство Иверян, 1884. 4, 35 с. с илл.

374. Краткая история Славяно-Сербской Хилендарской Лавры на Святой Горе Афонской. 1. Основание Лавры. 2. Достопримечательности Лавры. СПб., 1862. 85 с. с илл. На 4 с. обл.: Изд. архим. Софронием.

Описано 33 грамоты и хрисовула: с. 80—84.

375. Краткие сведения об Иверском монастыре на Афоне. Кутаис, 1878. 42 с.

376. Краткие сведения о скончавшихся старцах-подвижниках. Новые трапеза и колокольня в Русике. Землетрясения.—ДС, 1893, № 12, с. 340—344.

377. Краткий исторический очерк Русского на Афоне Свято-Андреевского общежительного скита. С приложением повествования о чудесах от принадлежащей сему скиту иконы Божией Матери «В скорбех и печалех утешение». Одесса, САОСА, 1890.
Изд. 2-е Одесса, САОСА, 1896. 48 с. Изд. 3-е. 1898. 48 с. Изд. 4-е. 1901. 64 с. Изд. 6-е. 1912. 72 с.

378. Краткий очерк Русского Пантелеимонова на Афоне монастыря. СПб., 1865.

379. Краткий путеводитель по Святой Афонской Горе. Одесса, 1907. 40 с.

380. Краткое описание афонских монастырей и в них находящихся икон. Б. м. и г. 17 с.

381. Краткое описание двадесят монастырей во Святой Афонской Горе. Одесса, 1847.

382. Краткое описание двадесят монастырей, обретающихся во Святой Горе Афонской. СПб., ОЛДП, 1877. 9 л.; 4 л. факс. Тит. л. и текст на церк.-слав. яз.

383. Краткое описание двадцати одного монастыря во Святой Афонской Горе. М., 1855. 16 с. с илл.

383а. Крафт (соавт.).— См. № 455.

384. Кромица (на Афоне).— ДС, 1889, № 11, с. 291—296, с илл.

О ските, принадлежащем Русскому Свято-Пантелеимонову монастырю.

385. Кульбакин С. М.
Хилендарские листки. Отрывок кириллической письменности XI в. СПб., 1898. 34 с. (СОРЯС, т. 2).

Отрывок поучения Кирилла Иерусалимского. Найден В. И. Григоровичем в 1840-х годах в Хилендарском монастыре на Афоне.

386. Курзон Р.
Путешествие Курзона по монастырям Востока.— ЖМНП, 1880, № 65, с. 48—52.

387. Кусмарцев П., инок.
Мысли отцов Церкви о Имени Божием. Материалы к выяснению Афонского богословского спора. СПб., 1913. 87 с.

388. Куст отрока. (Афонское предание). — ДухБ., 1859, № 38, с. 112.

О происхождении названия «Ватопед».

389. Лавров П. А.
Записка о путешествии по славянским землям.— ИИАН, 1895, т. 3, № 3, с. XXXVIII—XLIII.

Обзор рукописей Хилендарского, Зографского, Пантелеимонова, Павлова монастырей.

390. Лаврский А.
Афонские грамоты.— ВВ, 1898, т. 5, с. 483—493; 1899, т. 6, с. 446—459; 1902, т. 9, с. 122—137.

391. Лебедев А. П.
Великая Церковь и Святая Гора. М., 1902. Отд. отт. из ж. «Вера и Церковь», 1902.

392. —
История греко-восточной Церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. Сергиев Посад, 1896.
Изд. 2-е. СПб., 1904.
То же. В кн.: Лебедев А. П. Собр. церк-ист. соч. Т. 8. Изд. 2-е. СПб., 1903.

393. —
О состоянии греческого монашества вообще, и афонского в особенности, в XVII веке. По свидетельству иноземных писателей.— ХЧ, 1870, т. 2, с. 964—978.

Об Афоне: с. 970—978.

394. Лебедева И. Н.
Греческие рукописи с Афона в собрании БАН СССР.— В кн.: Сборник статей и материалов по книговедению. Ч. 2. Л., 1970, с. 268—278.

395. —
Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 5. Греческие рукописи. Сост. И. Н. Лебедева. Л., 1973.

Об афонских рукописях: сс. 26, 48, 50, 51, 60, 61, 74, 85, 86, 89, 90, 94, 129, 137, 150, 164, 173, 198, 201.

396. Леонид, иеромонах (Поляков Л. В.)
Литературное наследство Паисия Величковского.— ЖМП, 1957, № 4, с. 57—61.

Приведен краткий обзор богословско-аскетических произведений старца Паисия, в частности «Послания Афонскому старцу Афанасию», написанного в период 1758—1763 гг. по настоянию отцов Духовного Собора Святой Горы.

397.—
Святой Афанасий и преобразование им афонского монашества. (Очерки по истории афонского и русского монашества XI—XVIII вв.).—«Голос Православия», Берлин, 1953, № 8/12, с. 40—47.

398. Леонид, архимандрит (Поляков Л. В.)
Афон и русское монашество.—ЖМП, 1958, № 8, с. 60—65.

399. Леонид, архиепископ Ярославский и Ростовский (Поляков Л. В.).
Афон в истории русского монашества (Духовно-нравственные связи). XI—XVIII вв. Диссертация МДА. Ярославль, 1964.

Из содерж.: Афон и начало Киево-Печерского монастыря.— Исихастские споры на Афоне.— Взаимосвязь русского монашества XIV—XV вв. с Афоном.— Влияние Афона на русское монашество. Библиогр.: с. 1—28.

400. Леонид, архиепископ Рижский и Латвийский (Поляков Л. В.).
Афон в истории русского монашества.—БТ, 1970, № 5, с. 5—24.

401. Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.).
Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. С планом Абхазского приморского берега, с 21 рисунком памятников христианства в Абхазии и с планом Ново-Афонского монастыря. В пользу строящейся обители на Кавказе. М., РПМА. 1885. 138 с.

В конце предисл. авт.: А. Л., раскрыт по 2-му изд. Во 2-м изд. вышла только 1-я ч.: Абхазия и ее христианские древности. М., 1887. 104 с.
Ср.: Нифонт, иеросхимонах. Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь... (№ 519).

402. —
Афонская Гора и Соловецкий монастырь. Труды Чудовского иеродиакона Дамаскина (1701—1706 гг.). Сообщил архимандрит Леонид. СПб., 1883. X, 102 с. (ПДПИ, вып. 43).

Содерж.: Вступ. ст. архимандрита Леонида.— Проскинитарий Святой Горы Афонской. Соч. д-ра Иоанна Комнина. Пер. с греч. иеродиакона Дамаскина.— Сравнение Святой Афонской Горы с Соловецким монастырем и лес на оной Соч. иеродиакона Дамаскина.

403. —
Библиографические разыскания в области древнейшего периода славянской письменности IX—X веков; памятники сих веков по сохранившимся спискам XI—XVII веков.— ЧОИДР, 1890, кн. 3, отд. 3, с. 1—28.
Отд. отт. М., 1890. 28 с.

404. —
Двухдневное пребывание на Святой Горе Афонской великого князя Алексия Александровича.—ХЕВ, 1867, № 20, с. 57—80.
Отд. изд. СПб., 1868. 28 с.

405. —
Замечание об известном пешеходе-паломнике Василии Григоровиче Плаке-Альбове, его возвращении на родину и месте погребения, сделанное очевидцем и земляком его.— ЧОИДР, 1873, кн. 4, с. 227—228.

406. —
Иерусалим, Палестина и Афон, по русским паломникам XIV—XVII вв. Сводные тексты оных, с объяснительными примечаниями, основанными на местных исследованиях архимандрита Леонида.— ЧОИДР, 1871, кн. 1, отд. 2, с. 1—122.
Отд. отт. М., 1871.

407. —
Из истории юго-славянского монашества XIV столетия.—ДЧ, 1871, № 4, с. 351—368; № 5, с. 16—33.

408. —
Из сказаний о Святой Афонской Горе Хилендарского старца Исаии (1517—1519 годов). (Из Макарьевских Четьих-Миней).— В кн.: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.) Три древних сказания о Святой Горе Афонской... М., 1882, с. 3—7.

Данные летописи под 7026 (1518) годом подтверждают правильность датировки «Сказания» и позволяют уточнить, что старец Исаия был монахом не Хилендарского, а Ксиропотамского монастыря на Афоне: «... а наперед тех старцев за год (т. е. в 1517 г.) пришел (в Москву) от святых 40 мученик от Ксиропотама монастыря Исаия священноинок Сербин». (ПСРЛ, т. 13, пол. 1. СПб., 1904, с. 28).
Ср. первую публикацию памятника в 1846 г.: Ундольский В. М. Сказание старца Исаии о Святой Горе... (№ 855).

409. —
Из сказания Хилендарского игумена Паисия 1550 года.— Там же, с. 8—10.

Ср. публикацию памятника славянским шрифтом: Сказание о Святой Афонской Горе, составленное для митрополита Московского Макария... (№ 765).

410. —
Известие о кончине настоятеля Зографской Афонской обители игумена Анфима.— ХЕВ, 1867, № 19, с. 107—109.

411. —
Историческое обозрение афонских славянских обителей: болгарской — Зографа, русской — Русика, сербской — Хилендаря — и отношений их к царствам Болгарскому, Русскому и Сербскому от основания сих обителей до текущего столетия.—ХЕВ, 1866, № 21, 22, 24; 1867, № 1, 2.

Отд. изд. Одесса, 1867. 93 с.

После общего введения и исторического очерка Афона описан лишь первый из названных в заглавии монастырей — Зограф.

О Русике см.: Русский монастырь святого Пантелеимона (№ 425); о Хилендаре: Историческое описание Сербской царской Лавры... (№ 412).

412. —
Историческое описание Сербской царской Лавры Хилендаря и ее отношений к царствам Сербскому и Русскому. Соч. архим. Леонида. — ЧОИДР, 1867, кн. 4, отд. 3, с. 1—138.

Отд. отт. М., Тип. ун-та, 1868. 138 с. В конце текста авт.: д. член архим. Леонид.

Описано 36 славянских рукописей и грамот: с. 113—138.

413. —
Киприан до восшествия на Московскую митрополию.— ЧОИДР, 1867, кн. 2, отд. 1, с. 11—32. В конце текста: А. Л—ъ.

О иноческой жизни и занятиях Киприана на Афоне (1356—1369). Об участии Афонских старцев в делах Константинопольской, Русской, Сербской и Болгарской Поместных Церквей. Публикация: «От Послания Евфимия Патриарха Терновского к Киприану монаху Святой Афонской Горы»: с. 15—18.

414. —
Московский дом Синодальных певчих. (До 1684 г.— подворье Хилендарской Лавры).— МЕВ, 1871, № 15, с. 140—141.

Отд. изд. М., 1871. 4 с.

415.—
Настоятель Русского Ильинского скита, что на Афонской Горе, архимандрит Паисий.— ДЧ, 1872, кн. 4, с. 389—401.

416. —
О славянских переводах церковного богослужебного Устава.— ЧОИДР, 1867, кн. 2, отд. 1, с. 1—10. В конце текста: А. Л—ъ.

О значении Афона в замене Студийского Устава Иерусалимским повсеместно и, в том числе, в России.

417. —
О соединении под общим управлением Болгарского Рыльского и Русского Афонского монастырей.— ЧОИДР, 1869, кн. 3, отд. 2, с. 1—6.

Ср.: Чуб М., священник. Из афонской старины... (№ 892).

418. —
Обращение Сербской Хилендарской Лавры в общежитие (киновию).— ХЕВ, 1866, № 17, с. 18—25.

419. —
Пелгримация или путешественник честнóго иеромонаха Ипполита Вишенского, постриженца святых страстотерпец Бориса и Глеба катедри архиепископии Чернеговской во святой град Иерусалим.— ЧОИДР, 1876, кн. 4, с. 15—142. Авт. указан в конце предисл.

Об Афоне: с. 123—139, 141—142.

Отд. изд. М., ОИДР, 1877. 124 с.

Ср.: Розанов С. П. Путешествие иеромонаха Ипполита Вишенского... (№ 688).

420. —
Письмо с Афона. Об освящении в старом нагорном Русике возобновленного храма во имя святого Саввы Сербского, и закладка соборного храма Святого Пантелеимона на древнем основании.— ДЧ, 1871, № 8, с. 142—145. В прил.: Слово в день освящения церкви Святого Саввы, в Старом Русике: с. 145—147. В конце текста: А. Л.

421. —
Путешествие в Иерусалим Троицко-Сергиевой Лавры иеродиакона Зосимы.— ЧОИДР, 1871, кн. I, отд. 2, с. 16—30.

В статье: Иерусалим, Палестина и Афон по русским паломникам XIV—XVII вв. ...

422. —
Путешествие Святого Саввы, архиепископа Сербского, 1225—1237 гг. Под ред. архимандрита Леонида. СПб., 1884. IV, 80 с (ППС, вып. 5).

423. —
Рассказ о святогорских монастырях архимандрита Феофана (Сербина), 1663—1666 гг. Сообщил архимандрит Леонид. СПб., ОЛДП, 1883. 15 с. (ПДПИ, вып. 40).

424. —
Рукописи сербского письма XII—XVIII веков, находящиеся в библиотеках Московской губернии.—ЧОИДР, 1891, кн. 2, отд. 2, с. 1—8.

Описана 91 рукопись, в том числе афонского происхождения.

425. —
Русский монастырь святого Пантелеимона — Русик. — ХЕВ, 1867, №№ 6, 7, 17, 22.

Отд. изд. Одесса, 1867. 127 с.

426. —
Сведения о славянских и русских переводах Патериков различных наименований и обзор редакций оных.—ЧОИДР, 1890, кн. 4, отд. 3, с. 1—3.

427. —
Сказание о Святой Афонской Горе игумена Русского Пантелеимонова монастыря Иоакима и иных святогорских старцев (Из сборника Синодальной библиотеки, № 272, конца XVII в.). СПб., ОЛДП, 1882. 31 с. (ПДПИ, вып. 30).

Ср. изд. 1846 г. (по другой рукописи): Ундольский В. М. Сказание о Святой Горе Афонской... (№ 854).

428. —
Славяно-сербские книгохранилища на Святой Афонской Горе, в монастырях Хилендаре и Святого Павла.— ЧОИДР, 1875, кн. 1, отд. 5, с. 1—80.

Отд. изд. М., ОИДР, 1875. 88 с.

Описано 83 рукописи Хилендаря, 55—Святого Павла, 10—Зографа.

429. —
Спорный вопрос о месте нахождения первоначальной копии с афонской иконы Иверской Богоматери.— ВОДРИ, 1875, № 6/10, отд. 4, с. 75—80.

430. —
Стара Српска писма из Руског манастира св. Пантелеимона у Светой Гори. Прилог. арх. Леонид.— «Гласник Српског ученог друштва», 1868, кн. 7, свеска 24, с. 231—295.

Отд. изд. Белград, 1868. 65 с.

Сербские акты из Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне.

431. —
Три древних сказания о Святой Горе Афонской и краткое описание Святой Горы, составленное в первое посещение оной Василием Барским (1725—1726 гг.). М., 1882. 50 с. Авт. в кн. не указан.
Изд. 2-е. М., РПМА, 1895. 50 с.

Авт. установлен по собственному утверждению архимандрита Леонида в его кн. «Сказание о Святой Афонской Горе... Иоакима». СПб., 1882, с. 2.

Содерж.: I. Из сказаний о Святой Афонской Горе Хилендарского старца Исаии, с. 3—7.—II. Из сказания Хилендарского игумена Паисия, с. 8—10.— III. (... о разорении от латин Афонской Горы и о мучении тамошних монахов) (отрывок из «Собрания против Латин» Святого Иоакима, Патриарха Московского и всея России, по рукописи Моск. Синод. б-ки XVII в.), с. 10—14.— Краткое описание горы Афонския в первое посещение оной Василием Барским, с. 15—50.

432. —
Хиландарски типик или устав св. Саве. Исписао арх. Леонид. Са снимцима по фотогр.—«Гласник Српског друштва», 1868, кн. 7, свеска 24, с. 166—230.
Отд. изд. Белград, 1868. 65, X с.

Публикация рукописи типика святого Саввы на сербском языке.

433. Леонтьев К. Н.
Воспоминания об архимандрите Макарии.— «Гражданин», 1889, №№ 191—211.

434. —
Мое обращение и жизнь на Святой Афонской Горе.— РВ, 1900, № 9, с. 186—203.
То же. В кн.: Леонтьев К. Воспоминания (1831—1868 гг.). СПб., б. г., с. 11—34.

435. —
Панславизм на Афоне.— РВ, 1873, апр., с. 650—702.
То же. В кн.: Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Т. 1. М., 1885, с. 31—75.
То же. Леонтьев К. Собр. соч. Т. 5. М., 1912, с. 45—106.

436. —
Четыре письма с Афона (1872 года) — БВ, 1912, № 3, с. 462—484, 689—709.

437. Летопись Русского Свято-Андреевского скита на Афоне (1841—1863). Т. 1. СПб., САОСА, 1911. 320 с. с илл.

438. Ликвидация Афонской истории.— ЦОВ, 1913, № 42, с. 1—3. В конце текста псевд.: Соборянин.

439. Литохромический рисунок заглавных букв с Акафиста Божией Матери 1591 года монастыря Ватопеда на Афонской Горе.— ХДА, 1862, № 5.

440. Лихачев Д. С.
Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М., АН СССР, 1958. 67 с. [(IV Международный съезд славистов. Доклады) АН СССР. Сов. Ком-т славистов]. Библиогр. в примеч. в конце книги.

О переписке на Афоне рукописей, в частности для Троице-Сергиева монастыря: с. 7 и примеч. 10, с. 15; Афон как центр культурного общения славян и греков в XIV—XV в.: с. 63.

441. Лопарев Х. М.
Краткий отчет о поездке на Афон летом 1896 года.— СППО, 1897, № 2, с. 22—59.
Отд. изд. СПб., 1897. 38 с.

Приводятся краткие сведения о некоторых афонских рукописях.

442. —
Схимонах Матфей (библиотекарь Русика. †4.9.1911).— ВВ, 1913, т. 20, отд. 3, с. 355—358:

443. —
Хождение инока Зосимы (1419—1422). Под ред. Х. Лопарева СПб., 1889. XXVI, 41 с. (ППС, т. 8, вып. 25).
444. Маевский В. А.
Афон и его судьба. Мадрид, 1968. 242 с., 2 с. с фотогр.
445. —
Афонские рассказы. Париж, 1950. 187 с.
446. —
Неугасимый светильник. Т. 1—2. Шанхай, «Слово», 1940. Т. 1. 447 с Т. 2. 381 с. с илл.

Россия и Афон: Т. 2, ч. 5, с. 312 слл.

447. Макарий, митрополит Московский (Булгаков).
История Русской Церкви. Макария, епископа Винницкого. Т. 1—12. СПб., тип. ИАН, 1857—1883.
То же. Изд. 2-е Т. 1—12. СПб., 1868—1910. Изд. 3-е. Т. 1—2 СПб., 1889. Т. 3. СПб., 1888.

Т. 1. СПб., 1857. Гл. 6. Первоначальное отношение Русской Церкви с другими Церквами и обществами христианскими (в т. ч. сношения с Афоном: с. 173—174).
Т. 2. СПб., 1857. Гл. 2. Киево-Печерский монастырь и другие обители (в т. ч. путешествие на Афон преподобного Антония: с. 31—43).
Т. 3. СПб., 1857. О путешествиях на Афон в первой четверти XIII в.: с. 169.
Т. 4. СПб., 1866. Гл. 4. Богослужебные книги и отдельные чинопоследования (в т. ч. афонские: с. 269, 277).
Т. 5, кн. 2. СПб., 1866. Путешествие на Святую Землю иеродиакона Зосимы с. 240. Гл. 6. Переводная и южнославянская литература на Руси (в т. ч. афонского происхождения): с. 242—250. Гл. 8. Путешествие греков в Россию и русских в Грецию (в т. ч. на Афон и с Афона: с. 303—304).

448. Макарий, афонский иеросхимонах (Сушкин).
Воззвание Русской Пантелеимоновой обители, что на Святой Горе Афонской. —«Странник», 1862, № 2, отд. 4, с. 521.
449. —
О брани в час смертный. — «Странник», 1866, № 8, отд. 2, с. 59.
450. Макарий Афонский.—«Русский архив», 1889, № 8, с. 569—576 В конце текста: П. М.
451. Максим, Святейший Патриарх Болгарский, Пимен, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.
[Послание] Его Превосходительству г-ну Георгию Пападопулосу. Президенту Греции, от 1 ноября 1973 года. — ЖМП, 1973, № 12, с. 5—6.
452. Максим Грек.
Сказание инока Максима ко старцу Василану о Святой Горе жительства.— В кн.: Сочинения преподобного Максима Грека. Под ред. И. Я. Порфирьева. Ч. 3. Казань, КазанДА, 1862, с. 243—245.
453. Мальцев А. П., протоиерей.
Православные церкви и русские учреждения за границей. СПб., 1906. 496 с.; 86 илл.

Сообщаются данные о русских обителях на Афоне.

454. Мансветов И. Д.
Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882
455. Мансуров Б. П., Крафт.
Поездка на Афонскую Гору. I. О посещении афонских монастырей (из письма Б. П. Мансурова). II. Посещение Афона (из записок Крафта). — «Морской сб.», 1857, т. 31, № 10, отд. 3, с. 206—233.
456. Марр Н. Я.
Из поездки на Афон. О грузинских рукописях Ивера. — О святом Варлааме. — О древне-грузинских переводах с армянского. Сообщ.

чит. 17 дек. 1898 года на заседании Восточного отд-ния Рус. археолог. о-ва. — ЖМНП, 1899, ч. 322, № 3, отд. 2, с. 1—24.

457. Марселлюс, де.
Афонская Гора и дорога в Константинополь.—«Военный журн.». 1856, № 486, отд. 4, смесь, с. 253—261.

458. —
Описание Афонской Горы, греческой надписи на триумфальных воротах в Херсоне и очерки восточных нравов. — «Северная пчела», СПб., 1856, № 187.

459. Медведев И. П.
Современная библиография исихастских споров в Византии XIV в. — В кн.: Античная древность и средние века. Сб. 10. Свердловск, Уральск. Гос. Ун-т, 1973, с. 270—274.

460. Мелетий, инок.
Записки и письма обратившегося из раскола афонского инока Мелетия, в схиме Михаила.— ДС, 1914, с. 33 слл.

461. —
Письма к друзьям с Афонской Горы и разговор с прежде бывшими единомысленниками, мнимыми старообрядцами, о Православной Церкви и ее таинствах и обрядах Русского святого великомученика и целителя Пантелеимона монастыря инока Мелетия. В 2-х ч. СПб., 1860, 366 с.
То же. Изд. 2-е, испр. с прибавл. о чудесах Божией Матери и великомученика Пантелеимона. М., 1864, 429 с.

462. Мельников Ф. Е.
В тенетах ересей и проклятий (К современным спорам об именах Божиих). М., 1913.

463. Мерзлюкин А.
Краткая история явленной первоначальной Иверской иконы Пресвятой Богородицы, что на Афоне.— ЖМП, 1957, № 10, с. 10—12.

464. Мефодий, архимандрит (Жерев).
О положении славянских монастырей на Афоне (Доклад, чит. 15 июля 1948 г.) — В кн.: Деяния совещания Глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8—18 июля 1948 г. Т. 2, М., 1949, с. 334—348.

465. Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский (Чуб М.)
Еще раз о договоре 1466 года.— ЖМП, 1955, № 4, с. 64—67.
Ср.: Чуб М., священник. Из Афонской старины (№ 892).

466. —
Из поучений старца Силуана,— ЖМП, 1956, № 2, с. 54—58; № 3, с. 42—49.

467. —
Старец Силуан.— ЖМП, 1956, № 1, с. 48—59.
См. также: Софроний, иеромонах (Сахаров). Старец Силуан (№ 804). Ведерников А. Светильник веры и любви... (№ 138).

468. Михаил, архимандрит.
В стране святых настроений. СПб., АНОТ, 1906. 342 с. с илл. Прил к ж. «Отдых христианина». Авт. в кн. не указан.
Об Афоне: с. 149—342, в т. ч.: Стиль и дух русских обителей на Афоне с. 149—213.

469. —
Дух и стиль греческих обителей на Афоне. — СППО, 1907, т. 18, с. 24—32.

470. —
Искусство на Афоне. — СППО, 1906, т. 17, № 2, с. 203—209.
Об иконописи.

471. —
«Стиль» и «дух» русских обителей на Афоне. — СППО, 1905, т. 16, с. 362—392; 2 рис.

Об уставах, настоятелях и подвижниках Русика, Андреевского и Ильинского скитов. Портр.: иеросхимонаха Иеронима и архимандрита Макария.

472. Михаил, иеромонах.
Письмо с Афона. Русик. Настроение, каким живет Русик. Притча-легенда. Штатные монастыри. Ватопед. Святой Козьма равноапостольный. Афонская живопись. Лавра Святого Афанасия.—ПС, 1901, март, с. 358—366.

473. Михаил, иеромонах Свияжского Богородицкого монастыря.
Рассказ одного афонского подвижника о предсмертных явлениях его ученику. — РИ, 1912, № 8, апр., с. 50—52; ДЧ, 1875, III, 12, с. 474—476.

474. Михаил, отец.
Нечто об Афоне и о беседах с казанскими старообрядцами. — ДЧ, 1876, III, 10, с. 237—247.

475. Молебные предпраздничные каноны святому Великомученику и Целителю Пантелеимону. Осьми гласов. Б. м. 1911. 86 с.

См. также: Акафист... (№ 21); Служба... (№ 774).

476. Монаев С. И.
Страшен сон — да милостив Бог. (Современная быль из испытаний на Святой Афонской Горе). Одесса, 1911. 32 с.

477. Монастырь Григориат. — ДС, 1888, вып. 6, с. 89—90; рис.

478. Монастырь Дионисиат. — ДС, 1888, вып. 2, с. 28—32; рис.

479. Монастырь Ксиропотам. — ДС, 1888, вып. 12, с. 237—240; рис.

480. Монастырь Симонопетр. — ДС, 1888, вып. 10, с. 172—174, рис.

481. Мошин В.
Житие старца Исаии, игумена Русского монастыря на Афоне.— СРАОКЮ, 1940, вып. 3, с. 125—167.

482. —
К вопросу о составлении хрисовулов у южных славян и Византии. — СРАОКЮ, 1936, юбил. вып. к 15-летию о-ва, с. 93—109.

483. —
О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. — ТОДРЛ, 1963, т. 19, с. 28—106.

Из содерж.: Балканские славяне и русская литература в XI—XII в.: с. 59—69 (в т. ч. о межславянских литературных взаимосвязях на территории Святой Горы: с. 62—63).— Русское влияние у южных славян в конце XII и начале XIII в.: с. 70—85 (в т. ч. посредством Афона: с. 73—74).—Литературное движение у сербов и болгар в XIII—XIV вв.: с. 85—96 (в т. ч. о литературной и переводческой деятельности на Святой Горе Саввы Сербского, архимандритов Никодима и Даниила, а также келейных настоятелей Дометиана, Даниила, Никодима, Теодула: с. 85—87; об афонском исихазме Григория Синаита: с. 92—93; о сербско-греч. и болгарско-греч. культурных связях на Афоне: с. 94).— Русско-южнославянские связи в XIII и XIV вв. (в т. ч. со Святой Горой: с. 97, 99, 100—101, 104—105).

484. —
Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI—XII вв.— «Byzantinoslavica», 1947, т. 9, № 1, с. 55—85; 1950, т. 11, № 1, с. 32—60.

485. Муравьев А. Н.
Афон — Русик. — ТКДА, 1880, т. 3, № 11, с. 433—447.

486. —
Новый Русский скит Святого апостола Андрея Первозванного на Афоне. Изд. в пользу сего скита. СПб., 1852. 52 с.
Изд. 2-е. 1859. 48 с.

487. —
Общежительный Русский скит святого апостола Андрея Первозван-

ного на Афоне. Одесса, 1866. 32 с. Изд. 2-е Одесса, 1869. Изд. 3-е. М., 1873. 32 с.

488. —
Описание монастырей и скитов, находящихся на Святой Горе Афонской. СПб., 1859. IV, 200 с. Авт. уст. по изд.: Межов. Систематический каталог русским книгам... с 1825 вплоть до 1869 г., № 665.

Рец.: Архангельский М., священник.— «Странник», 1860, № 4, отд. 3, с. 117.

489. —
Письма с Востока в 1849—1850 годах. Ч. 1—2. СПб., 1851. Ч. 1. IV, 391 с. Ч. 2. IV, 417 с. Авт. установлен по словарю Брокгауза и Ефрона.

Письма с Афона: Ч. 1, с. 110—366.

490. —
Русский на Афоне скит, Серай и Лавры Афанасиева и Иверская.— ПрТСО, 1849, № 8, с. 629—659. Перед загл.: Письма с Востока.

Эсфигмен — Там же, с. 659—672.
Карея — Там же, 1850, № 9, с. 433—447.
Ватопед — Там же, с. 642—656.
Русик — Там же, с. 657—670.
Лавра Святого Афанасия — Там же, с. 670—682.
Ивер — Там же, с. 683—686.

491. —
Сношения России с Востоком по делам церковным. Ч. 1—2. Ч. 1. СПб., 1858. 365, 1 с. Ч. 2. СПб., 1860. 361, 1 с.

492. Мысли разных писателей, собранные Иоанном Симеонидом (схимонахом Русика Иларием).—ДС, 1889, № 2, с. 31—33.

493. На Афоне. — ЦВ, 1912, № 35, с. 1103—1104.

494. На Афоне. — ЦВ, 1913, № 4, с. 1378—1379.

495. На Афоне. Тревожное положение русского монашества.—«Одесск. новости», 1915, 21 июля. В конце текста: Н.

496. На Святом Афоне пасхальными днями. Ладимирова, 1931. 16 с. В конце текста: И. С., член миссионерского братства во Владимировой.

497. Надеждин А.
[Рец. на кн.]: Азария, монах. Акты Русского на Святом Афоне монастыря святого Великомученика и Целителя Пантелеимона. Киев, 1873 — «Странник», 1874, № 6, с. 149—162.

Прежде обозрения актов дается исторический обзор и характеризуется современное состояние Русского Свято-Пантелеимонова монастыря. (По данным иеромонаха Серафима, инока Парфения и протоиерея Дюкова).

498. Нападения болгарских монахов на Сербский Хилендарский монастырь на Афоне. — СППО, 1916, т. 27, с. 334. В конце текста: И. С.

499. Натроев А.
Иверский монастырь на Афоне, в Турции, на одном из выступов Халкидонского полуострова. (Историко-археол. справка по вопросу о споре грузин с греками на право владения имениями означенного монастыря). Сост. А. Н. Тифлис, изд. П. И. Туманова, 1909. II, XII, 455 с.; 6 л. илл. На обл. дата: 1910.

500. —
Памятная записка об Иверском монастыре на Афоне — Халкидонском полуострове. Ист.-археол. справка. Исследование А. Натроева. Тифлис, изд. П. И. Туманова, 1913. III, 73 с.; 1 л. илл.

501. Недзвецкий В. К.
У колыбели религии и цивилизации. Путешествие на Восток: Константинополь, Афон, Палестина, Египет, Афины.— «Вера и Церковь», 1901, №№ 4, 5.
Отд. изд. М., 1901. 74 с.

О Святой Горе Афон: с. 20—33.

502. Некрасов И.
Пахомий Серб, писатель XV века. Исслед. И. Некрасова. Одесса, 1871. 2, 102 с. Из «Записок Новорос. Ун-та».

Гл. I. Влияние Сербии и Афона на русскую литературу в XIV и XV веках, с. 1—26.

503. Нелепость об Афонском монастыре. — ЦВ, 1888, № 20, с. 401.

504. Нелюбов Б.
Пребывание на Святой Горе группы паломников Русской Православной Церкви (в январе 1971 г. во главе с митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом). — ЖМП, 1971, № 4, с. 19—20.

505. Никанор, епископ Архангельский и Холмогорский (Каменский Н. Т.).
Путешествие на Афон. Публичное чтение Преосвященного Никанора, епископа Архангельского и Холмогорского, в зале Архангельской Городской Думы 23 января 1894 года. — АГВед, 1894, №№ 11, 12, 13.
Отд. изд. Архангельск, 1894. 22 с.

506. Никанор, епископ Смоленский и Дорогобужский (Каменский Н. Т.).
Воспоминания о Святой Земле и Афоне. СПб., 1898.

507. Никанор, архиепископ Варшавский и Привислинский (Каменский Н. Т.).
Воспоминания о святых местах Востока (Константинополь — Афон — Палестина — Египет — Рим) Никанора, архиепископа Варшавского и Привислинского (б. епископа Смоленского). Изд. 2-е. СПб., ППО, 1906. 220 с. с илл.

Об Афоне: с. 29—59.

508. Никодим, архимандрит (Ротов Б. Г.)
Несколько дней в Греции и на Святой Горе. — ЖМП, 1959, № 7, с. 65—68.

509. Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский (Ротов Б. Г.).
К 1000-летию монашеского устройства Святой Горы Афон. — ЖМП, 1963, № 10, с. 50—53.

510. —
Послание братии Пантелеимоновского монастыря на Афоне от 6 августа 1969 г. (по случаю празднования памяти святого великомученика Пантелеимона в год исполнения 800-летия как Пантелеимоновский монастырь на Святой Горе стал русским). — ЖМП, 1969, № 11, с. 2—4.

В послании, в частности, выражено сожаление в связи с отказом греческих властей в визе на въезд митрополиту Никодиму на Святую Гору для участия в торжествах в качестве главы делегации Русской Православной Церкви.

511. —
Приветственная телеграмма игумену Русского Пантелеимоновского монастыря на Святой Горе Афон архимандриту Илиану (в день прославления Святого великомученика Пантелеимона) от 3 августа 1970 г. — ЖМП, 1970, № 10, с. 3.

512. Никодим, архимандрит (Кононов А.)
Старцы: отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., РПМА, 1909. 172 с.

513. Никодим, епископ Рыльский (Кононов А.)
Жизнеописания отечественных подвижников XVIII—XIX веков. В 12-ти кн. Кн. 1—12 (Январь—декабрь). М., РПМА, 1906—1912.

То же. Доп. кн. Кн. 1. (Январь — июнь). М., 1892. 896 с. с портр. Кн. 2. (Июль — декабрь). М., 1912. 694 с. с портр.
То же. Указатель. В 12-ти т. М., 1911.

Помещены жизнеописания более 650 подвижников (с 307 портр.), в том числе афонских: Макария (Сушкина), игумена Русского Пантелеимонова монастыря, и инока Паисия: кн. 6, июнь; игумена Павла и схимонаха Никодима: кн. 8, авг.; обновителей Афонского Ильинского скита иеросхимонаха Аникиты и архимандрита Паисия: кн. 9, окт.; архимандрита Паисия Величковского, иеросхимонахов Иеронима, Арсения, Никодима: кн. 11, ноябрь; иеросхимонахов Серафима и Анфима: кн. 12, дек.

514. Никодим, святогорец.
О празднике Преображения Господня. — ДЧ, 1865, т. 2, № 8, с. 317—321.

515. Николаев М. И.
Русская общежительная обитель (келлия) преподобных Онуфрия Египетского и Петра Афонского на Святой Горе Афонской. Афон, 1912. 11 с.

516. Никольский Л. Д.
Краткий очерк Афонской стенной живописи. Ч. 1—2. СПб., 1907—1908.
Ч. 1. Исторический очерк Афонской стенной живописи. СПб., 1907. IV, 122 с.; 11 илл.
То же. В кн.: Иконописный сборник. Вып. 1. СПб., 1906, с. 1—122.
Ч. 2. Афонские стенописи. Технические приемы афонских стенописцев и образцы их искусства с рис. и черт. СПб., 1908. VII, 162, V с. с илл.

517. Никон, архиепископ (Рождественский).
«Имябожники». Великое искушение около святейшего имени Божия. (Из доклада Святейшему Синоду о поездке на Афон) — ПрЦВед., 1913, т. 1, № 20, с. 853—869.
То же. Плоды великого искушения около имени Божия. — ПрЦВед, 1913, т. 2, № 34, с. 1504—1521.
То же. Отд. изд. Великое искушение около имени Божия и плоды его. Сергиев Посад, 1914.

518. —
Мои дневники. Вып. 4. 1913. Сергиев Посад, 1914.

Из содерж.: Великое искушение около святейшего имени Божия, с. 90—110.— Как учит Святая Церковь об именах Божиих, с. 110—111.— Что означает слово «веровать», с. 111—113.—Мое доброе слово «имяславцам», с. 113—116.—Моя поездка на старый Афон и плоды «великого искушения», с. 144—168.—Новое выступление А. Булатовича, с. 168—176.

519. Нифонт, иеросхимонах, наместник Старо-Афонского монастыря.
Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. С планом Абхазского приморского берега, с рисунками памятников христианства в Абхазии и видами Ново-Афонского монастыря. Сост. И. Н. М., 1898. 339 с. 32 л. илл. 2 л. карт.
То же. Изд. 2-е, измен. и доп. ...с картами Абхазского побережья и части Римской империи, с рисунками памятников христианства в Абхазии, видов Ново-Афонского монастыря и портретами почивших старцев Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря Сост. И. Н. М., 1899.

Ср.: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.). Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь... (№ 401).

520. —
Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь на берегу Черного моря, в Абхазии, близ Сухума. Сост. И. Н. Изд. 2-е. Одесса, 1903. 64 с. с илл.

521. Ново-Афонский монастырь в стране Иверской, на Кавказе. СПб., 1876. 4 с.
522. Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь на Кавказе и древний храм Успения Богоматери в Пицунде. Из записок путешественника. Одесса, НАСКМ, 1888. XI, 124 с.; 5 рис.
523. Новое опровержение притязаний греков на монастырь Святого Пантелеимона. — ХЧ, 1874, № 11, с. 357—367.
524. Новые сочинения по истории монашества на Святой Горе Афонской. — СППО, 1905, т. 16, вып. 1, с. 112—113. В конце текста: А. И. С.

Обзор 3 греческих и 2 немецких книг по истории Афона.

525. Новые церкви на Афоне. — ДС, 1907, вып. 11, ноябрь, с. 340—342.
526. Новый большой колокол в Русике.—ДС, 1894, № 9, с. 267—269.
527. О благодатном исцелении в г. Челябе через Афонскую икону Богоматери «Утешение в скорбех и печалех». — ДЧ, 1882, т. 3, № 3, с. 341—352.
528. О благодатных исцелениях, совершившихся в городе Слободском, Вятской губернии, пред Афонскою иконою Божией Матери «В скорбех и печалех утешение». Из Русского Свято-Андреевского скита. (Выпис. из следств. дела). СПб., 1864. 26 с.

См. также: Паисий, иеромонах. Описание обстоятельств встречи... (№ 565).

529. О благодатных исцелениях, совершившихся пред святою иконою Божией Матери «В скорбех и печалех утешение». Из Афонского Русского Свято-Андреевского общежительного скита. (Выпис. из следств. дела). Одесса, 1865. 32 с.

То же. На русск., греч., нем. и франц. яз. Одесса, 1867. 51 с (в 4-х колон.).

530. О жизни и трудах иеромонаха Аникиты, в мире князя Сергея Александровича (Ширинского-) Шихматова. СПб., 1838. 56 с. Изд. 2-е. СПб., 1853. 69 с.
531. О жизни и трудах Никодима Святогорца. -ДЧ, 1865, т. 3, № 10, с. 154—176; № 11, с. 109—127. В конце текста: К. З.
532. О знаменательных событиях в Зографе. — ДС, 1907, вып. 10, с. 309—314.

Опубликовано письмо зографского монаха Онуфрия (впоследствии иеросхимонаха Георгия) иеродиакону Рафаилу из Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, датированное 30.10.1873 г. и повествующее о чудесных явлениях и исцелениях в Зографе.

533. О мерах борьбы с злоупотреблениями афонских келлиотов по сбору пожертвований. — ПрЦВед, 1911, № 18, с. 792—793.
534. О последних годах и днях жизни Афонского русского Пантелеимонова монастыря иеромонаха о. Арсения, и изложение обстоятельств его кончины и погребения († 17.11. 1879 г. в Москве). М., 1880. 24 с.
535. О сборе подаяний на сооружение на Афоне обители для молдавовалахской обители. — ДухБ., Церк. летоп., 1860, № 15, с. 253—255.
536. О Царской обители Великой Лавры преподобного Афанасия Афонского. Б. м. и г. 105, 1 с.
537. Об обстановке на Афоне в связи с декретом Правительства Греции № 124, определяющим функции губернатора Афона. (Постановление Священного Синода от 25 апреля 1969 г.).—ЖМП, 1969, № 5, с. 1—2.
538. Обетования Богоматери благоговеющим насельникам Святой Горы Афонской. С приветствиями и прошениями к Ней и к Препо-

добным афонским. Собраны из славянских и греческих книг и посвящаются русским и славянским святогорцам. М., РПМА, 1874.

Изд. 7-е. М., РПМА, 1890. Изд. 8-е. 1897. Изд. 10-е. М., РПМА; 1913. IV, 24 с.

539. Обитель Святого Иоанна Златоуста на Святой Горе Афонской. Одесса. 1913.

540. Обращение старцев русских келлий и калив к правительству Его Величества Государя Императора Всероссийского с просьбой о защите от притеснений со стороны греков. В т. ч.: Частные нарушения обычного права. Б. м. и г. 68 с. (Б-ка Русика АУІ 44). Загл. напис. от руки.

541. Общий канонизм Святой Горы Афонской, составленный Протатом. — В кн.: Дмитриевский А. А. Русские на Афоне. СПб., 1895, с. 399—408.

541а. Овсянников В. П. (соавт.). — См. № 669.

542. Одесское и Константинопольское подворья Русского Свято-Андреевского на Афоне скита и краткая история означенного скита. Одесса, 1886. 29 с.; 1 табл.

543. Окружное Послание с Афона к православным христианам, обитающим в Сербии (преимущественно в Австро-Венгрии). Одесса, 1912. 32 с.

544. Описание всех монастырей, находящихся на Афонской Горе. Пер. с эллино-греч. яз. Старанием и иждивением Иверской обители монаха Макария, уроженца с о-ва Исара. М., 1809. IV, 103 с.

«О Российском монастыре»: с. 76—78.

545. Описание знамений и исцелений благодатию Божиею, бывших в разных местах в 1863, 1864 и 1865 годах от святых мощей и части Животворящего древа Креста Господня, принесенных со Святой Афонской Горы из Русского Пантелеимонова монастыря. Изд. 4-е. СПб., 1874. 48 с.

Ср.: Арсений, иеромонах (Мишин А. И.). Описание знамений и исцелений благодатию Божией, бывших в разных местах в 1863—1866 гг. ... (№ 68).

546. Описание знамений и исцелений благодатию Божией, совершившихся в 1863 году в Новгородской, Симбирской, Самарской и Саратовской губерниях, в посещение тех губерний святых мощей и части Животворящего Креста Господня, прибывших со Святой Афонской Горы из Русского Пантелеимонова монастыря. СПб., 1863. 16 с.

547. Описание знамений и исцелений благодатию Божией, совершившихся в 1863 и 1864 годах в Новгородской, Симбирской и Саратовской губерниях, Санкт-Петербурге при посещении тех губерний со святынею мощей и части Животворящего древа Креста Господня, принесенных со Святой Афонской Горы из Русского Пантелеимонова монастыря. СПб., 1864. 32 с.

Рец.: Матвеевский П., священник.— «Странник», 1865. № 3, отд. 3, с. 43.

548. Описание местности и вида Русского монастыря Святого Пантелеимона на Афоне. — ДС, 1889, № 1, с. 20—22.

549. Описание святынь, принесенных со Святой Афонской Горы из Русского общежительного Пантелеимонова монастыря для поклонения усердствующих. СПб., 1864. 8 с.

550. Описание чудес, совершившихся перед чудотворною иконою Божией Матери «В скорбех и печалех утешение», находящейся в Русском на Афоне Свято-Андреевском общежительном ските. Изд. 2-е. Одесса, САОСА, 1898. 160 с. с илл.

Изд. 3-е. 1901. 168 с. с илл.

550а. Орлов-Давыдов В. П. — См.: Давыдов В. П. (№ 197).

551. Освящение соборного храма во имя святого апостола Андрея Первозванного в Русском на Афоне Свято-Андреевском общежительном ските. Одесса, САОСА, 1900. 47 с.

552. Острогорский Г. А.
Афонские исихасты и их противники. (К истории поздневизантийской культуры). — ЗРНИБ, 1931, т. 5, с. 349—370.

553. —
К истории иммунитета в Византии. — ВВ, 1958, т. 13, с. 55—106.

554. От Абиссинии до Афона. — МЦВед, 1913, № 79, 5 апр. В конце текста: Н... ский.

555. Отзыв с Афона о Синайской Библии. (Письмо из Руссика от 4.3. 1863 в ред. «Православного обозрения» по поводу объявления Симонидеса). — ПОб, 1863, № 10, с. 362—366.

556. Отчет о деятельности Русского археологического института в Константинополе за 1895 г. — ИРАИК, 1896, т. 1, с. 23—53.

Экскурсия на Афон (Ф. И. Успенский, О. Ф. Кульф, Б. А. Панченко): с. 29—33.

557. Очерк Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря. Изд. 2-е. СПб., 1873. 15 с.
Изд. 4-е. М., РПМА, 1881. 15 с.; 1 л. илл. Изд. 6-е. М., РПМА. 1884.

558. Павловский А. А.
Всеобщий иллюстрированный путеводитель по монастырям и святым местам Российской империи и Афону. Сост. А. А. Павловский. Н. Новгород, 1907. 784, III, 6, XVI с.

По Афону (описание русских обителей) и сведения для путешествующих в Иерусалим: ч. 2 (прил.), с. 3—111. Устав братства русских обителей: с. 95—100.

559. —
Иллюстрированный путеводитель по святым местам Востока. Сост. А. А. Павловский. Под ред. А. И. Поповицкого. Кн. 1—2. СПб., 1903. Кн. 1. XI, 240 с. с илл., 1 л. карт. Кн. 2. 217, IV с. с илл., 2 л. карт. Беспл. прил к ж. «Рус. паломник».

По Афону: кн. 1, ч. 2.

560. —
Путеводитель по Святой Горе Афонской. Привет с Афона. В память 300-летия царствования дома Романовых 1613—1913 составил А. Павловский, под ред. архимандрита Александра. [Афон], БРОА. Рус. тип., 1913. 193 с. с илл.

561. —
Справочная записная книжка для паломников по России, Афону и Палестине. Н. Новгород, 1908. 96 с. Беспл. прил. к ж. «Монастырь» за 1908 г.

562. —
Спутник русского паломника по Святой Горе Афон. Сост. А. Павловский. М., 1905. IV, 185, 3 с. с илл.

562а. Паисий, игумен Хилендарский. — См.: Сказание о святой Афонской Горе, составленное для митрополита Московского Макария... (№ 765). См. также: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.) Из сказаний... Паисия 1550 года... (№ 409).

563. Паисий, иеромонах.
Дневные заметки во время путешествия по святым местам Востока Саровской пустыни иеромонаха Паисия, 1866 года, а ныне настоятеля игумена Паисия Михаило-Архангельского Черемисского мужского монастыря Казанской губернии Козмодемьяновского уезда. Казань, 1881. IV, 190 с.

Об Афоне: с. 17—66, 140—177.

564. —
Записки Саратовского Спасопреображенского монастыря иеромонаха Паисия о путешествии его в Иерусалим, на Синай и Афонскую Гору в 1841 г. — ЧОЛДП, 1887, кн. 8, с. 59—76.

565. —
Описание обстоятельств встречи, пребывания и проводов в городе Слободском Пресвятой Владычицы Богородицы в чудотворном Ее образе «Утешение в скорбех и печалех» (16. II. 1863—1864). Одесса, САОСА, 1865. 92 с.

См. также: О благодатных исцелениях... в городе Слободском... (№ 528).

566. Палаузов С. Н.
Грамота старцев Хилендарского монастыря царю Ивану Васильевичу Грозному. — «Северная пчела», 1861, № 88.

567. Пальмов И. С.
Из путешествия по греко-славянским землям. Отчет о научных занятиях за границей по истории Славянской Церкви с июня 1883 г. по июнь 1884 г. Из протоколов Совета СПДА за 1885—1886 гг. — ХЧ, 1890, № 5/6, 133 с.

Отчет о научных занятиях во время пребывания в Царьграде и путешествия на Афон, в Солунь, Афины и на о. Патмос, с сент. 1883 г. по 15 мая 1884 г.: с. 34—110.

568. Памяти в Бозе почившего приснопамятного игумена Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря о. архимандрита Макария († 19.6.1889). Одесса, б. г. 12 с.

569. Память преподобного Геронтия, основавшего Афонский скит Святой Анны, и молитвою своею к Пресвятой Богородице изведшего священную воду, доныне текущую вверху скита. — ДС, 1907, вып. 7, июль, с. 208—210.

570. Панайотн Н.
Святая Гора Афон и славяне. Берн, 1963. 32 с.

571. Пантелеимон, иеромонах (Сапожников).
Об открытии и освящении Афонской часовни в Москве при Богоявленском монастыре на Никольской улице, принадлежащей Пантелеимонову монастырю, находящемуся на Святой Афонской Горе. М., 1873. 8 с.

572. —
Письма с Афона о современных подвижниках Афонских. Соч. монаха Русского на Афоне монастыря Пантелеимона (Сапожникова). Вып. 1. Киев, 1871.

См. также: Афонские современные подвижники... (№ 91).

573. Пантелеимон, иеромонах (Успенский).
В защиту земного удела Божией Матери Святой Горы Афонской. — «Христианин», 1913, № 2. В конце текста: И. П.
Отд. изд. Одесса, РПМА, 1914. 16 с.; 2 рис.; Шамордино, 1914. 8 с.

574. —
Из записок путешественника по Афону. (К вопросу об изучении творений преподобного Симеона Нового Богослова) — БВ, 1915, № 1, с. 87—121.

574а. Пантелеимон, схимонах (Важенко П.) — См.: Дюков Г., протоиерей. О жизни и подвигах святоафонских старцев... (№ 250).

575. Панченко В. А.
Крестьянская собственность в Византии. Земледельческий закон и монастырские документы. — ИРАИК, 1903, т. 9, XII, 234 с.

Об Афоне: с. 199—223.

576. Парфений, инок (Аггеев П.)
Воспоминание Афонского инока Парфения о посещении Святой

Горы Афонской... Великим князем Константином Николаевичем в 1845 г.— «Москвитянин», 1855, № 19/20, с. 135—142.

Отд. изд. М., 1856, 13 с. Извл. из кн.: Парфений, инок (Аггеев П.). Сказание о странствии и путешествии по России... ч. 3.

577. —

Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле, постриженника Святой Горы Афонской, инока Парфения в 4-х частях. Ч. 1—4. М., 1855—1856.

Ч. 1. Странствие и путешествие по России и Молдавии. IV, VII, 309 с.

(Об Афоне: с. 272—273).

Ч. 2. Странствие и путешествие по Европейской Турции и пребывание на Святой Горе Афонской. V, 239 с. Изд. 2-е, испр. 239 с.

Ч. 3. Странствие и путешествие по Турции, Молдавии и России. 205, V с.

Ч. 4. Странствие и путешествие во Иерусалим и по Святой Земле, с присовокуплением описания Святой Горы Афонской и некоторых ее подвижников. 308, V с.

(Об Афоне: с. 127—287).

Ч. 5. — ДЧ, 1898—1900.

578. Парфений, иеромонах, игумен Гуслицкого монастыря (Аггеев П.).

Вторичное мое странствие во святой град Иерусалим и во Святую Гору Афонскую в 1870—1871 годах.—ДЧ, 1872, т. 2, с. 70—93, 159—185.

579. —

Из автобиографии игумена Парфения. Сообщил архимандрит Никон. — ДЧ, 1898—1901 (18 ст.).

О Святой Горе Афон: 1899, т. 2, с. 403—407, 580—582; 1900, т. 1, с. 82—86.

580. Парфений, схимонах.

О молитве Иисусовой. Изд. Обители Благовещения Богородицы настоятеля схимонаха Парфения. 1912.

581. —

Памятный день на Афоне 13 сент. 1911 г. Одесса, 1911.

582. Патриаршая и синодальная сигиллиодная Грамота, подтверждающая избрание архимандрита Макария в игумены Русского общежительного Афонского монастыря Святого великомученика и целителя Пантелеимона. СПб., 1875. 12 с.

583. Патриаршая «Церковная Истина» о русских келлиотах на Афоне.— ПрЦВед, 1903, № 40, с. 1555—1556. В конце текста: В.

584. Пахомий, иеромонах.

Путеводитель по святому граду Иерусалиму и вообще по святым местам Востока. В пользу Русского Ильинского скита на Афоне. Одесса, 1862. 172 с.; 1 план.

Изд. 2-е, доп. СПб., 1864. 183 с.; 23 л. илл. 2 л. план. Предисл. подпис.: иеромонах Пахомий.

585. Пахомий, монах афонец.

История афонской смуты или имябожеской ереси. Составил монах Пахомий-афонец по личным наблюдениям, рассказам очевидцев и печатным источникам, с примечаниями очевидца, бывшего редактора ж. «Монастырь» А. А. Павловского. СПб., 1914. 135 с.

586. —

Святая Афонская Гора и ее духовное влияние на весь православный мир, преимущественно же на Православную Россию. Одесса, БРОА, 1912. 48 с.; 1 илл.

587. Первов П.

Новый Афон и его обители.— «Странник», 1909, т. 1, с. 16—30, 164—183, 360—374.

587а. Петкович К. П.—См. Дмитриев-Петкович К. П. (№ 217).

588. Петров Н. И. Альбом достопримечательностей Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии. Вып. 1. Коллекция синайских и афонских икон Преосвященного Порфирия Успенского. Киев, 1912. 17 с.; 12 л. илл.
589. Петровский С., протоиерей.
Имя Божие есть ли сам Бог? Беседа. Одесса, САОСА, 1913. 32 с.
590. Петухов Н., священник.
Преподобный Максим Грек. (К 400-летию со дня кончины).— ЖМП, 1955, № 11, с. 20—23.
591. Печальная летопись современного Афона.— «Колокол», 1913, 10 февр.; 17 февр., 1 мая (Продолжение скорбной летописи на Афоне). В конце текста псевд.: Афонец.
592. Пимен, Митрополит Крутицкий и Коломенский, Местоблюститель Московского Патриаршего престола.
Послание по Афонскому вопросу Его Святейшеству Святейшему Афинагору, архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху от 31 августа 1970 г.— ЖМП, 1970, № 10, с. 2—3.
593. Пимен, Митрополит Крутицкий и Коломенский, Местоблюститель Московского Патриаршего престола, Кирилл, Святейший Патриарх Болгарский.
Совместное заявление по Афонскому вопросу от 8 июня 1970 г.— ЖМП, 1970, № 7, с. 1—2.
594. Пимен, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.
[Послание] Святейшему Патриарху Димитрию от 12 ноября 1973 года.— ЖМП, 1973, № 12, с. 5.
595. Пимен, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.
Слова и речи, произнесенные на Святой Горе Афон. (1.) Речь на приеме в Протате Святой Горы Афон в Карее 23 октября 1972 года. (2). Слово в соборе Русского Пантелеимоновского монастыря 23 октября 1972 года.— ЖМП, 1973, № 4, с. 8—10.
596. Пимен, Святейший Патриарх Московский и всея Руси, Максим, Святейший Патриарх Болгарский.
[Послание] Его Превосходительству г-ну Георгию Пападопулосу, Президенту Греции, от 1 ноября 1973 г.— ЖМП, 1973, № 12, с. 5—6.
597. Письмо почтенного старца-грека к русскому духовнику-иеросхимонаху, на Афоне же.— РИ, 1912, № 19, окт., с. 61—63.
598. Питирим, архимандрит (Нечаев К. В.)
Несколько дней паломничества.—ЖМП, 1962, № 9, с. 38—46; 3 илл.
599. Питирим, архиепископ Волоколамский (Нечаев К. В.)
Братские визиты Предстоятеля Русской Церкви. Паломничество на Святую Гору.— ЖМП, 1973, № 4, с. 10—17; 9 илл.
600. Платонов А. И.
Древнерусские паломники из среды духовенства и мирян.— СППО, 1906, т. 17, вып. 4, с. 521—547.

О хождениях на Афон: с. 527—531.

600а. По поводу вопроса об Афонском монастыре Святого Пантелеимона.— См.: Арсений, архимандрит (Иващенко А. И.). Афониды о монастыре Святого Пантелеимона (№ 60).
601. По поводу запросов по Афонскому делу. Одесса, 1914. 52 с.
602. Повесть временных лет. Ч. 2. М.—Л., 1950.

Об одном из самых ранних святогорских актов, датированном февралем 1016 года, с подписью: «Герасим, монах, Божиею милостию пресвитер и игумен обители Русского, свидетельствуя, подписал собственноручно»: с. 384.

602а. Повесть о нашествии папистов на Святую Гору Афонскую... — См.: Стефан Святогорец (№ 813).
603. Подлинные акты, относящиеся к Иверской иконе Божией Матери,

принесенной в Россию в 1648 году. М., Комис. печатания гос. грамот и договоров при МГА МИД, 1879. VIII, III, II, 28 с.; 1 илл.

604. Пожертвования афонских монастырей в пользу пострадавших от землетрясения. — ЦВ, 1912, № 42, с. 1365.

605. Покровский Н. В.
Из воспоминаний об Афоне. — ПрЦВед, 1889, № 28, с. 820—826; ЦВ, 1889, № 16, с. 299—300; № 17, с. 314—316.

606. Полезно ли иноку оставить родную обитель и идти на Афон? (Из письма афонца).—РИ, 1912, № 8, апр., с. 35—37. В конце текста: В., инок афонец.

607. Поленов Д. В.
Снимки с икон и других древностей Святой Горы Афонской из собрания П. И. Севастьянова.— ДухБ, 1859, т. 5, № 12, с. 372—389. Отд. изд. СПб., 1859. 20 с.

608. Положение Афона. — ЦВ, 1913, № 46, с. 1445—1447.

609. Положение дела по вопросу о Пантелеимоновском монастыре на Афоне.— РСП, 1875,т. 3, № 36, с. 28—32.

610. Положение русского монашества на Афоне. Изд. 2-е (Афон), АБК, 1911. 18 с.

611. Помяловский И. В.
Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. По рукописи Моск. Синод. б-ки. Изд. И. Помяловский. СПб., 1894. VI, 64 с. (ЗИФФ, 1896, ч. 35). Текст на греч. яз.

В переводе на русск. яз. напеч. в кн.: Азария, монах. Афонский Патерик... Ч. 1. Изд. 4-е СПб., 1876, с. 322—342.
Ср.: Соколов И. Житие... Григория Синаита... (№ 796).
Ср. также: Сырку П. А. Житие Григория Синаита... (№ 822).
См. также: Яцимирский А. И. Из критико-литературных наблюдений над житием Григория Синаита... (№ 910).

612. —
Житие преподобного Афанасия Афонского. По рукописи Моск. Синод. б-ки. Изд. И. В. Помяловский. СПб., ИАН, 1895. 137 с. (ЗИФФ, 1896, ч. 35). Текст на греч. яз.

Ср.: Житие... Афанасия Афонского... СПб., РПМА, 1866... (№ 257).
Ср. также: Житие... Афанасия Афонского. М., 1909... (№ 260).

613. Пономарев С. И.
Из Афонских отголосков 1873—1874 гг. Стихотворение. Изд. 2-е. М., РПМА, 1914. 24 с. В конце текста: С. П.

614. —
Очерк истории Афона. (По книгам преосв. Порфирия). — ЦОВ, 1880, №№ 51, 52, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 71, 72 (10 ст.). В конце текста псевд.: Клирик.

615. —
Памяти о. архимандрита Антонина (хронологический список сочинений и переводов его; статьи о нем). — ТКДА, 1894, № 12, с. 636—652.

616. —
Перед отъездом с Афона. Стихотворение. — ДС, 1898, № 9.

617. —
Старик (или Святая Афонская Гора). Стихотворение. Одесса, РСИСА. 1883. 12 с.
То же. Одесса, САОСА, 1884. 14 с.
То же. В кн.: Арсений, иеромонах. Письма к новообратившимся из разных сект раскола. М., 1884, с. 136—144.

Примеч.: С. И. Пономарев составил, кроме того, «Каталог библиотеки монастыря Святого Пантелеимона на Афоне» во время пребывания на Афоне в 1873—74 гг. (Хронологический список сочинений, изданий и переводов С. И. Пономарева, составленный им самим. СПб., 1913, с. 12, № 191).

618. Попов В. Н.
Афон.— ДЧ, 1915, № 5, с. 73—77.

619. Порфирий, архимандрит (Успенский К. А.)
Взгляд на плавание наших пароходов к берегам Афона.— ЛРОПТ, 1860, №№ 77—78.

620. —
Извлечение из письма с Афона.— ДухБ, 1859, № 33, с. 226—232. В конце текста: Арх. Порфирий. Русик на Афоне. 1858, окт. 4 дня.

621. —
Описание монастырей афонских в 1845—1846 гг.— ЖМНП, 1848, отд. 2, май, с. 55—101; июнь, с. 111—166.
Отд. отт. Б. м. и г. 102 с.

622. —
Указатель актов, хранящихся в обителях Святой Горы Афонской.— ЖМНП, 1847, отд. 2, № 7, с. 36—74; № 8, с. 169—200.
Отд. изд. СПб., 1847. 82 с.

623. —
Четыре беседы Фотия, святейшего архиепископа Константинопольского (866 г.). СПб., 1864. 120 с.
Беседы были найдены архимандритом Порфирием в 1858 г. в Иверском монастыре.

624. Порфирий, епископ Чигиринский (Успенский К. А.)
Афонские книжники.— ЧОЛДП, 1883, № 2, с. 142—189; № 3/4, с. 268—305.
Отд. изд. М., 1883. 86 с.

625. —
Второе путешествие по Святой Горе Афонской архимандрита, ныне епископа, Порфирия Успенского в годы 1858, 1859 и 1861, и описание скитов афонских. М., 1880. VII, 529 с.; 3 илл., карт., факс. На обл.: Восток христианский. Афон.

626. —
Зографическая летопись Афона и мое суждение о тамошней иконописи.— ЧОЛДП, 1884, № 3, с. 217—255.
Отд. изд. Б. м. и г. 40 с. Авт. указан в конце текста.

627. —
История Афона.— ТКДА, 1871, т. 2, с. 573—686; т. 3, с. 333—429, 445—483; т. 4, с. 162—274; 1872, т. 2, с. 393—451; 1873, т. 1, с. 3—56, 155—213, 443—493; т. 2, с. 1—56.
Отзыв: Лебедев А. П. Новый метод в исследовании церковно-исторических вопросов— ЧОЛДП, 1873, кн. 1, с. 47—54.

628. —
История Афона. Ч. 1—3. На обл.: Восток христианский. Афон.
Ч. 1. Афон языческий. 1. События на сей горе. 2. Быт жителей ее. 3. Оправдания истории Афона языческого. Киев, 1877. II, 228 с.; 2 илл.
Ч. 2. Афон христианский, мирской. Киев, 1877. 179 с.
Ч. 3. Афон монашеский. Отд-ние 1. Судьба его с 676 по 1204 г. Оправдания истории Афона монашеского. Киев, 1877. II, 283 с.; 2 карт.
Ч. 3. Афон монашеский. Отд-ние 2. Судьба его с 911 по 1861 гг. Под ред. П. А. Сырку. СПб., ИАН, 1892. LI, 607 с.
Ч. 3. Афон монашеский. Отд-ние 2 (прил.) Оправдания истории Афона. Под ред. П. А. Сырку. СПб., ИАН, 1892. V, 609, 1083 с.
Отзыв: Дмитриевский А. А.— ВВ, 1894, т. 1, с. 413—429.

629. —
Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского. Т. 1—8. Под ред. П. А. Сырку. СПб., ИАН. 1894—1902.

Т. 1. (С 3 мая 1841 г. по 1 мая 1844 г.). 1894. XIII, 774 с.; портр. и карт.

Т. 2. (1844—1845). 1895. 548 с.

Т. 3. (С 1 янв. 1846 г. по 20 марта 1850 г.). 1896. 718 с.

Т. 4. (С 18 марта 1850 г. по 3 апр. 1853). 1896. 470 с.

Т. 5. (Часть 1853 г. и 1854 г.). 1899. 536 с.; 10 илл.

Т. 6. (Часть 1854 г.). 1900. 424 с. с илл.

Т. 7. (Часть 1854 и 1855—1857; часть 1858, 1859—1861). 1901. 444 с.

Т. 8. (Часть 1861 и 1862—1864; 1865—1878; 1878—1884; 1885). 1902. IX, 608 с.

Рец. (на тт. 1, 3, 4): Корсунский И. Н.— БВ, 1894, т. 3, сент., с. 460—475; 1897, т. 3, авг., с. 176—192.

630. —
Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего... епископу Порфирию... СПб., 1885.

631. —
Новое слово об Афоно-Иверской иконе Богоматери.— ЧОЛДП, 1879, т. 1, март, с. 380—386.

632. —
О религиозно-нравственном состоянии афонских обителей во время турецкого владычества над ними. Летопись событий на Афоне с 1466 по 1860.— ЧОЛДП, 1883, т. 2, 2-е полуг., с. 224—249, 409—452.

Отд. изд. Б. м., 1882. 70 с. Авт. указан в конце текста.

633. —
О святом Кирилле, просветителе славян моравских. (Отрывок из путешествия в афонские монастырские скиты в 1846 г. епископа Порфирия Успенского.) — ТКДА, 1877, т. 4, окт., с. 79—110.

Отд. отт. Киев, 1877. 32 с.

634. —
Первое путешествие в афонские монастыри и скиты архимандрита, ныне епископа, Порфирия Успенского в 1845 г. (и в 1846 г.). Ч. 1—2. На обл.: Восток христианский.

Ч. 1. ...в 1845 году. Отд-ние 1. Киев, 1877. II, 286 с.

Ч. 1. Отд-ние 2. Киев, 1877. II, 341 с.; карт.

Ч. 2. ...в 1846 году. Отд-ние 1. Киев, 1877. II, 505 с.

Ч. 2. Отд-ние 2. М., 1880, 312 с.; 4 карт. 5 табл.

Ч. 2. Отд-ние 2 (прил.). М., 1881. 455 с.; 13 табл.

635. —
Письма к А. С. Стурдзе. — ХЧ, 1913, № 22, с. 1447.

636. —
Письма о пресловутом живописце Панселине Порфирия Успенского к настоятелю посольской церкви нашей в Константинополе, архимандриту Антонину. — ТКДА, 1867, т. 4, с. 120—164, 266—292.

637. —
Стихирарные иноки. Отрывок из путешествия епископа Порфирия Успенского по Афону в 1846 г. — ТКДА, 1878, т. 2, с. 3—47, 213—279, 502—530; т. 3, с. 65—78.

638. —
Суждение об Афоно-Иверском акте 982 года и о глаголической подписи на нем попа Георгия.—ИАО, 1865, № 5, с. 14—20.

639. Посещение Афона русским архипастырем Александром, бывшим епископом Полтавским, а прежде настоятелем Соловецкого монастыря, во время бомбардирования оного англичанами. — ХЕВ, 1869, с. 568—605, 618—634, 656—680.

Отд. изд. Одесса, 1869. 69 с. В конце текста: Русский святогорец. Афон. Русский монастырь, келлия Святого великомученика Георгия. 1869 года, апреля 1-го дня.

То же. — «Странник», 1869, № 9, отд. 4. с. 185—192. Перепеч. из ХЕВ.

С. 190: Речь иеросхимонаха Макария при встрече его в соборе Святого Пантелеимона.

640. Посещение Афона русским послом в Константинополе А. И. Нелидовым. — ДС, 1894, № 3, с. 58.
641. Посещение Афона русскою эскадрою. — ДС, 1894, № 5, с. 188—189.
642. Посещение Русского на Афоне Свято-Андреевского скита бывшим Константинопольским Патриархом Иоакимом III (16.5.1890) — ПрЦВ, 1890, № 23, с. 761—762.
643. Послам Великих держав, членам международной конференции в Лондоне по Балканским вопросам. (Послание, подписанное настоятелями афонских русских обителей и председателем БРОА иеромонахом Герасимом, от 12 мая 1913 года). Афон. 16 с.

То же. ЦВед, 1916, № 17; 1917, №№ 3, 4, 6.

644. Послание Афонского монаха Иоанна Вишенского к митрополиту и епископам Юго-западной Руси, принявшим унию. — ВЗР, 1867, № 6, с. 58—78; № 7, с. 1—37.
645. Послание великого князя Василия Васильевича к Проту и инокам Афонской Горы, и о действиях митрополита Исидора и об осуждении его Московским Собором, 1441 г. — ПЗАК, СПб., 1864, вып. 3, с. 33—36.
646. Послание Вселенского Патриарха (Иоакима) на Афон. — РИ, 1912, № 19, окт., с. 78—79.
647. Послание иноков Афонской Горы против латинян и повесть о нашествии латинян на Афонскую Гору. Почаев, 1906. 36 с.; 1 илл.

Ср.: Вероисповедное послание святогорцев... к царю Михаилу Палеологу... (№ 140).

648. Послание Прота и иноков Афонской Горы к великому князю Василию Васильевичу, о правоверии Восточной церкви и суемудрии Западной, по случаю Флорентийского Собора.— ПЗАК, СПб., 1864, вып. 3, с. 28—32.
649. Послание Святейшего Синода инокам. — ЦВед, 1913, № 20, с. 272—286.

Отд. изд. Одесса, СЛОСА, 1913. 15 с.

650. Последние дни земной жизни, кончина и погребение старца схимонаха о. Константина (Семерникова), настоятеля обители — келлии Святого Иоанна Златоуста... († 26.8.1913). М., 1914. 60 с.
651. Потехин С., протоиерей.

Афонцы-имябожники. — МОб., 1913, № 3, с. 363—386.

652. Почившие старцы-молдаване: слепец отец Геннадий, духовник отец Афанасий и отец Марко. — ДС, 1895, № 2.
653. Правда о событиях, происшедших в первое полугодие 1913 г. в Пантелеимонове монастыре. М., РПМА, 1913. 16 с.
654. Правила для приюта во имя святого великомученика целителя Пантелеимона, учрежденного в Москве Николаевским Попечительством, в память взятия Плевны. М., 1881. 4 с.
655. Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1909. 712, VIII с. Беспл. прил. к ж. «Рус. паломник», 1909, кн. 2, 3, 4.

Об Афоне: с. 703—712.

656. Православные христиане! Воззвание обители святого Иоанна Златоустого на Горе Афонской о пожертвованиях на монастыри и церкви. Одесса, 1911.
657. Празднование в Афонском общежительном Ильинском скиту 100-летия со дня кончины основателя скита, архимандрита Паисия Величк-

ковского († 15.11.1794). — ПрЦВ, 1895, № 6, с. 239—242. В конце текста: М. П. Д.

658. Празднование 900-летия крещения Руси в обители Святого Пантелеимона. (Письмо с Святой Горы Афонской). — ДС, 1888, с. 131—138.

659. Празднование памяти святого великомученика Пантелеимона и освящение новой церкви в честь Преображения Господня в Русском Пантелеимоновском монастыре.—ДС, 1897, вып. 11, ноябрь, с. 346—348.

660. Празднование Покрова Пресвятой Богородицы на Афоне (1 октября 1869). СПб., 1870. 12 с. В конце текста: М. С.

661. Празднование 50-летия Русского Свято-Андреевского общежительного скита на Афоне. (Сообщено с Афона). Одесса, 1899. 16 с.

662. Пребывание в Воронеже Афонской святыни и совершившиеся благодатные исцеления от нее. — «Странник», 1869, № 10, отд. 4, с. 43—46. В конце текста: А. Х. Перепеч. из «Воронеж. телеграфа».

663. Прибытие Афонской чудотворной иконы Божией Матери «В скорбех и печалех утешение». — ПрЦВ, 1890, № 23, с. 759—761.

664. Приселков М.

Афон в начальной истории Киево-Печерского монастыря. — ИОРЯС, 1912, № 3, с. 186—197.

665. Происхождение и основание общежительного скита во имя святого апостола Андрея Первозванного и преподобного Антония Великого на Святой Горе Афонской. Одесса, СЛОСА, 1885. VIII, 104 с.; 1 л. илл.

666. Пропаганда А. Булатовича на Афоне и бунт, устроенный им в Андреевском скиту. — «Голос Руси», 1914, № 135. В конце текста псевд.: Православный.

667. Просвирнин А., священник.

Афон и Русская Церковь. — ЖМП, 1974, № 3, с. 2—25; 9 илл.; № 4, с. 5—15; 9 илл.; № 5, с. 8—12; 2 илл.; № 6, с. 12—28; 1 карт.

668. Просвирнин А., протоиерей.

Пасхальные дни в Русском Пантелеимоновом монастыре на Афоне. — ЖМП, 1975, № 8, с. 20—28; 10 илл.

669. Просвирнин А., протоиерей, Овсянников В. П.

В Афонском Пантелеимоновом подворье в с. Лукино под Москвой [9 августа (27 июля) 1975 г.]. — ЖМП, 1975, № 10, с. 23; 1 илл.

670. Прохоров Г. И.

Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. — ТОДРЛ, 1968, т. 23, с. 86—108.

Об афонском исихазме (Григорий Синаит, Григорий Палама, Филофей Коккин, старец Исаия, игумен Русского Пантелеимонова монастыря): с. 88, 95—97, 99, 103 и др.

671. —

К истории литургической поэзии: гимны и молитвы Патриарха Филофея Коккина. — ТОДРЛ, 1972, т. 27, с. 120—149.

Список произведений патриарха Филофея, переведенных на славянский язык: с. 142—149.

672. —

Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке СТСЛ с XIV по XVII в. — ТОДРЛ, 1974, т. 28, с. 317—324.

673. Пузанов Н. Д.

Дневник путешественника в Иерусалим и на Афон в 1895 г. Н. Д. Пузанов. М., 1897. 136 с. с портр.

674. Пустынная обитель Введения во храм Пресвятой Богородицы на Святой Афонской Горе. 1895.

675. Путеводитель по Святой Афонской Горе с объяснением ее святынь

и прочих достопримечательностей с необходимыми руководствами для лиц, отправляющихся с родины на Афон и Палестину и Иерусалим, с 35 иллюстрированными видами монастырей и скитов Афона, и прилож. 2-х литографических видов: северо-восточной и юго-западной стороны и картою его. Изд. 5-е, испр. и доп. Одесса, АРОССПИ, 1902. XI, 115 с.

676. Путеводитель по Святой Афонской Горе и указатель ее святынь и прочих достопамятностей. С 29 видами монастырей и скитов и картою Афона. СПб., РПМА, 1871. II, 132 с.

Изд. 3-е. М., РПМА, 1883. 129 с.; 24 илл.; 1 л., карт. Изд. 5-е. М., 1888. 232, II с. с илл. Изд. 6-е, испр. М., 1890. 179, II с. На 1-м тит. л.: Путеводитель по Святой Афонской Горе. М., РПМА, 1891. Изд. 7-е. М., 1895. Изд. 8-е. Путеводитель... с 31 видом... Афона. М., 1903. 237, II с. То же. В малом формате, сокращ. Изд. 2-е. М., РПМА, 1888. Изд. 3-е. М., 1891. Изд. 5-е. М., РПМА, 1903.

Ср.: Серафим, иеромонах (Веснин С. А.). Путеводитель по Святой Горе Афонской... (№ 750).

677. Путеводитель по Святой Горе Афонской. Изд. 3-е. М., 1891.
Изд. 4-е. М., 1900.

678. Путеводитель по Святой Земле. Одесса, АРОССПИ, 1886. 2, X, с.; 20 илл., карт.

679. Путеводитель по Святой Земле. Под ред. А. В. Елисеева. СПб., изд. ж. «Русский паломник», 1888.

680. Путеводитель по святым местам Востока. Руководство для русских паломников, отправляющихся в Иерусалим, на Афон, Синай, в Царьград и Рим, с приложением карты Палестины. СПб., ППО, 1910. 115 с.

681. Путевые очерки. СПб., 1878. В конце текста: Н.

Об Афонской Горе: с. 1—46.

682. Радченко П., священник.
Житие и деяния преподобного и богоносного отца нашего Саввы Нового, на Афонской Горе подвизавшегося. (Произведение Святейшего Патриарха Константинопольского Кир Филофея, 1354—1355 и 1362—1376). Пер. с греч., введ. и примеч. свящ. П. Радченко. М., РПМА, 1915.

683. Различные виды афонского монашества. — ВЧ, 1870, № 46, с. 548—553. В конце текста: А. З.

684. Редин Е. К.
Ученые экспедиции на Афон. — ВВ, 1898, № 5, с. 816—818. Резолюция Комиссии по докладам о положении Святой Горы Афонской.—В кн.: Деяния совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8—18 июля 1948 года. Т. 2. М., 1949, с. 358—359.

685. Рейхельт Н. Н.
Константинополь, Афон, Македония и уголки России. Очерки и картины. С рис. худож. А. В. Ганзена. СПб., 1905. VI, 344 с.; 14 л. илл. Перед загл. псевд.: Путник (Н. Лендер)

Об Афоне: с. 88—110.

686. Ржига В. Ф.
Неизданные сочинения Максима Грека. — Byzantinoslavica, Прага, 1935/36, т. 6, с. 84—109.

Послание об Афонской Горе: с. 95—99. Опубликовано по рукописи XVI в. ГБЛ. Рук. № 264, лл. 195 об.—199 об.

687. Рисунки Василия Барского. — ЗООИД, 1844, т. 1, с. 649—651.

Описано 50 рис. В. Г. Григоровича-Барского, подаренных Одес. О-ву ист. и древностей архиепископом Гавриилом Херсонским и Таврическим в 1841 году. Приложена литография Русского Пантелеимонова монастыря с факс. В. Г. Григоровича-Барского.

688. Розанов С. П.
Путешествие иеромонаха Ипполита Вишенского в Иерусалим, на Синай и Афон (1707—1709 гг.). Под ред. С. П. Розанова. СПб., 1914. LIV, 196 с.; 4 л. карт., табл. (ППС, вып. 61.)

Об Афоне: с. 101—118, 162—168.
Ср.: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.): Пилгримация или путешественник... Ипполита Вишенского... (№ 419).

689. Романов В.
Заметки об Афоне. — ЛРОПТ, 1860, № 12.

690. Румянцев Н. Е.
С Горы Афон. (Пребывание преосвященного ректора МДА епископа Арсения и его спутников на Святой Горе Афонской. Торжество освящения Андреевского собора). — ЦВ, 1900, № 27, с. 861—863.

См. также: Арсений, епископ (Стадницкий А. Г.). В стране священных воспоминаний... (№ 62).

691. Русские афонцы в Сербии. — ЦВ, 1899, № 48, с. 1728.

692. Русские иноки на Святой Горе Афонской от исхода X до половины XIX века. — ХЧ, 1853, т. 2, с. 290—317.

693. Русские келлиоты Афона. — ЦВ, 1905, № 46.

694. Русские и сербы на Святой Горе Афонской. (По случаю 600-летия существования Хилендарского монастыря.) — ЦВ, 1898, № 34, с. 1145—1147. В конце текста псевд.: Афонец.

695. Русский архиерей — отшельник на Афоне. — ДС, 1897, вып. 2, февр., с. 58—59.

696. Русский монастырь святого великомученика и целителя Пантелеимона на Святой Горе Афонской. Изд. 7-е, испр. и доп. М., 1886. 280, III с.; 14 рис. и портр. старца, духовника иеросхимонаха Иеронима.

В прил., в частности, приводятся хронологический перечень некоторых замечательных актов Русского Пантелеимонова монастыря (с. 211—215), а также список книг и листков, изданных монастырем с 1850 по 1886 г. (с. 257—279).

697. Русский обженительный скит святого пророка Илии на Афонской Горе. Одесса, 1883. 76 с.; 6 илл.
Изд. 2-е. Одесса, 1889. 72 с.; илл. Изд. 3-е. Одесса, 1896. 104 с.; илл. Изд. 4-е. Одесса, 1913, 92 с.; илл.

698. Русский Свято-Андреевский скит на Афоне к его 50-летию 1849, 22 окт.— 1899. Одесса, 1900. 16 с.

699. Рыжановский И., священник.
Путешествие по Святой Горе Афонской священника Подольской епархии Иоанна Рыжановского. — ПодЕВ, 1868, № 22, с. 716—728.

О Русском Пантелеимоновом монастыре: с. 716—722.

700. С Афона. — ПрЦВ, 1892, № 32, с. 119—120; 1899, № 42, с. 1733—1734.

701. С Афона. (Беспорядки в Лавре Святого Афанасия). — ЦВ, 1915, № 13, с. 391.

702. С Афона. (Голос в пользу русских иноков). — ЦВ, 1875, № 15, с. 16.

О правах русских иноков на Пантелеимонов монастырь.

703. С Афона. Корреспонденция. — СППО, 1906, т. 17, вып. 2, с. 288—292. В конце текста: И-н(а) Агиорит(а).

О вооруженном нападении греческих монахов из монастыря Каракалл на русскую келлию Воздвижения Честнаго Креста Господня, расположенную на земле этого монастыря.

704. С Афона. (О закладке нового братского корпуса в Ильинскомските, 18.4. 1895).— ПрЦВ, 1895, № 7, с. 280—281.
705. С Афона. (Отголоски минувшей войны.— Сплочение русских келлий в одно братство.— Новый Русский скит во имя святого Иоанна Златоуста.— Высочайшая благодарность).— ЦВ, 1897, № 27, с. 859—861. В конце текста псевд.: Афонец.
706. С Афона. (Пребывание Святейшего Патриарха Иоакима III... на Святой Афонской Горе).— ПрЦВ, 1899, № 26, с. 1045—1052. В конце текста: М. Д. Ю.-П., русский святогорец.
707. С Афона. Церковь в честь Преображения Господня на вершине Святой Горы и торжественная литургия в ней (совершенная Иоакимом III 6.8. 1896).— ПрЦВ, 1900, № 8, с. 318—322. В конце текста псевд.: Святогорец.
708. С Горы Афонской. Всенощные бдения и духовные торжества, бывшие в 1900 году.— ПрЦВ, 1900, № 20, с. 707—714. В конце текста псевд.: Русский Святогорец.
709. Сахаров А.
На Святую Гору. Описание жизни в Афонских обителях. СПб., 1886. 36 с.
710. Сахаров Н. И.
Киновия и идиоритм на Афоне.— СППО, 1908, т. 19, с. 58—102.
711. Сборник документов, относящихся к Афонской имябожнической смуте. Пг., т-во «Свет», 1916. 48 с.
712. Сведения о келлии Преподобного Петра Афонского и Онуфрия Великого на Святой Афонской Горе. М., 1875.
713. Световостоков И.
Землетрясение на Афоне.— СППО, 1906, т. 17, вып. 1, с. 128—157. Перед загл.: Вести с Православного Востока.

О землетрясении 27.10. 1905 г., от которого пострадали почти все монастыри и скиты: с. 155—157.

714. —
Столкновение между греческими и русскими монахами на Афоне.— СПП, 1905, т. 16, вып. 2, с. 428—438. Перед загл.: Вести с Православного Востока.

О нападении греков на келлию Воздвижения Честнаго Креста Господня.

715. Свидетельства Афонской Горы против русского раскола. Из письма иноков Русского Пантелеимонова монастыря к ред. «Правосл. собеседника» (1859, ноябрь, 7)— ПС, 1860, т. 2, с. 38—45.
716. Свиньин П. П.
Воспоминания на флоте. Ч. 2. СПб., 1819. 285 с.; 1 л. карт.

Осада Салоник и описание Святой Горы: с. 57—90.

717. —
Описание Афонской или Святой Горы.— «Сын отечества», 1817, № 2, с. 41—54; № 4, с. 137—157.
Отд. отт. Б. м. и г. Авт. указан в конце текста.
718. Святая Гора Афон.— ЖМП, 1952, № 6, с. 41—54. В конце текста: Н. П.
719. Святая Гора Афон.— «Афонский листок», № 328. 4 с.
720. Святая Гора Афон. (Карта Афона: 39×49; 1 л.). Киев, КПЛ, 1910.
Изд. 2-е. Киев, 1912.
721. Святая Гора Афон. Краткий очерк Афона и его монастырей. М., 1895.
Изд. 4-е, М., 1900. То же. М., 1915.
722. Святая Гора Афон, земной удел Божией Матери. Стихотворение. СПб., 1908. 4 с.
То же. СПб., 1911. 4 с.

То же. В кн.: Арсений, иеромонах. Письма к новообратившимся из разных сект раскола. М., 1884, с. 145—148.

723. Святая Гора Афон, земной удел Божией Матери, местность и обитатели ее. С кратким очерком Русского Пантелеимонова монастыря. СПб., РПМА, 1869. 32 с.

Изд. 10-е. М., РПМА, 1890. 31, 1 с. Изд. 12-е. М., РПМА, 1900. Изд. 14-е. М., РПМА, 1908.

724. Святая Гора Афонская. Стихотворения. Одесса, тип. Е. И. Фасенко, 1893. 15 с.

Содерж.: Святая Гора Афонская, с. 1—12. — Взгляд с заоблачной высоты Афона, когда был дождь внизу, с. 13—15.

725. Святая Гора и Великая Христова Церковь.— ЦВ, 1909, № 8, с. 242—244.

726. Святая Гора Афон и ее Благовещенская обитель. Казань, 1901.

727. Святое Православие и именобожническая ересь. В 3-х ч. Харьков, 1916. IV, 278, XLII с.

728. Святой Афон и монашеские келлии на нем. М., 1895.

729. Святой великомученик и целитель Пантелеимон, с изображением святого великомученика и страданий его. Изд. 12-е. М., РПМА, 1890.

То же. Изд. 20-е. М., РПМА, 1914. 64 с., 1 л. илл. с изобр. иконы святого великомученика и целителя Пантелеимона.

730. Святой праведный Иоанн Русский. (Пер. с греч.)— ДС, 1888, вып. 3, с. 40—47.

О перенесении руки праведного Иоанна в Русский на Афоне монастырь: с. 44—45

731. Святой Савва, архиепископ Сербский.— ДС, 1888, вып. 11, с. 193—199.

732. Святому великомученику и целителю Пантелеимону два похвальных слова, с приложением в честь его составленных восьми канонов, кондака и икосов. Пер. с греч. Изд. 3-е. М., 1907.

733. Севастьянов П. И.
Археологическая экспедиция на Афоне г. Севастьянова (с мая 1859 г. по сент. 1860 г.). Отчет.—РВ (соврем. летопись), 1861, № 1.

734. —
Исчисление замечательнейших рукописей, снятых г. Севастьяновым в течение 10-тимесячного пребывания на Афоне. — ПАО, 1859, вып. 2, с. 126—127.

735. —
Снимки с икон и других древностей Святой Горы Афонской из собрания П. И. Севастьянова. СПб., 1859.

736. Селевкий, схимонах.
Рассказ святогорца, схимонаха Селевкия, о строе жизни и о странствовании по святым местам: Русским, Палестинским и Афонским; с присовокуплением: 1) подробного описания службы на 1 октября в Русике и 2) краткого сказания о некоторых старцах а) усопших и б) ныне подвизающихся с Божией помощью, в Русском монастыре на Святой Афонской Горе. СПб., 1860. 237, 44 с.; 1 илл.

737. Селиванов Н. Ф.
Монашеская республика. (Письма с Афона). СПб., 1900. 94 с.

738. Серай. Новый Русский скит святого апостола Андрея Первозванного на Афоне. Изд. иеромонахом Феодоритом в пользу его скита. СПб., 1858. 119 с.

739. Серапион, иеродиакон.
Рассказ, как погибал 48 часов на отвесных скалах, обрывах и горных утесах, в пропастях и ущельях Афонских, между шпилем и

монастырем Святого Павла крестьянин Санкт-Петербургской губернии Ново-Ладожского уезда Кобонской волости, села Черного, Семен Кушин.— ДЧ, 1899, т. 1, с. 625—638; т. 2, с. 237—245.

Отд. изд. М., 1899. 21 с.

740. Серафим, иеромонах (Веснин С. А.)

Биография Святогорца. Письма его к друзьям своим о Святой Горе Афонской, доныне не изданные, и келейные записки, с портретом автора и видом келии, в коей он жил. В 3-х ч. СПб., 1866. 193 с., 1 карт.

Изд. 2-е. СПб., 1866.

741. —

Несколько писем иеросхимонаха Сергия, известного под именем Святогорца, и других, к игумену Антонию Бочкову. Сообщ. Д. Б. — ЧОИДР, 1874, кн. 1. 20 с.

742. —

Нынешний Русик или Русский монастырь во имя святого великомученика и целителя Пантелеимона на Святой Горе Афонской. СПб., 1867. 26 с.

Изд. 3-е. СПб., 1869.

743. —

Нынешний Русский Пантелеимонов монастырь на Святой Горе Афонской. В пользу Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. СПб., 1852. 92 с.

Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1854. 95 с. Изд. 3-е. СПб., тип. деп. уделов, 1863. 89 с. Посвящение подпис.: Святогорец иеромонах Серафим. Изд. 4-е. М., 1864. 74 с. Изд. 5-е. Нынешний Русский святого великомученика и целителя Пантелеимона монастырь на Святой Горе Афонской. СПб., 1866. 99 с.; 1 карта.

Рец. к изд. 4-му: Матвеевский П., священник. — «Странник», 1865, № 3, отд. 3, с. 39.

744. —

Отрывки из переписки Святогорца с друзьями, изданной им самим. Новые страдальцы за Христа на Востоке. М., 1873. 31 с.

745. —

Письма. Палестина и Афон. Для народного чтения. Вятка, 1872. 153 с. Перед загл. авт.: Серафим святогорец.

746. —

Письма с Афонской Горы (письма 1—8).—«Маяк», 1845, т. 19, с. 60; т. 21, с. 51; т. 22, с. 26; т. 23, с. 2, 72; т. 24, кн. 47, с. 1—8. В конце текста: иеромонах Серафим.

747. —

Письма Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской. Ч. 1—2. Изд. слепцом Ширяевым. Изд. 2-е. СПб., 1850.

Т. 1. 282 с. Т. 2. 251 с.

Изд. 3-е. СПб., 1856—1857. Т. 1. 292 с. Т. 2. 248 с.

748. —

Письма Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской. В 3-х ч. Изд. 3-е. СПб., 1856.

Изд. 4-е. СПб., 1864. Изд. 5-е. Ч. 1—3. СПб., 1866. Ч. 1. 252 с. Ч. 2. 259 с. Ч. 3. 108, 252 с.; 1 карт. (Ч. 1. Жизнь Святогорца о. иеросхимонаха Сергия, с. 1—50. Письма 1—12.—Ч. 2. Письма 13—26.—Ч. 3. Письма 27—31). Изд. 6-е, испр. и доп. М., 1883, с портр. автора и видом келии его, с приложением его биографии и стихотворений. Изд. 8-е. М., 1895. Изд. 9-е. В пользу Рус. Пантелеимон. мон. на Святой Горе Афонской. Ч. 1—3. М., 1913. III, 538, VI с., с портр. автора и 26 видами монастырей и скитов. Авт. установлен по предисл.: с. III—VI.

749. —
Письмо Святогорца Серафима, иеромонаха Святой Афонской Горы.— ДЧ, 1869, № 4, с. 111—114. В конце текста: И. Серафим. Вятка, 8 апр. 1849 г.

Письмо аскетического содержания. Примеч. на с. 111:
«Писано к послушнику Спасо-Орловского монастыря Вятской епархии Ф. Д. Шерстенникову, скончавшемуся в сане иеромонаха Феофилакта в 1851 г. В редакцию доставлено Троицкой Сергиевой Лавры иеромонахом Арсением».

750. —
Путеводитель по Святой Горе Афонской и указатель ее святынь и прочих достопамятностей. СПб., 1854. 2, 180 с. В конце предисл. на с. 2: Святогорец. 1852 года, декабря 5. Св. Гора Афонская. Русик.

К описанию каждого монастыря приложены списки хранящихся в них древних актов.
Ср.: Путеводитель по Святой Афонской Горе и указатель ее святынь и прочих достопамятностей. С 29 видами монастырей... (№ 676).

751. —
Собрание сочинений и писем Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской, Палестине и русских святых местах. Новое изд. в 4-х т. СПб., 1865.

Рец.: Бреш Я. — «Странник», 1865, № 4, отд. 3, с. 1.

752. —
Сочинения и письма Святогорца, собранные после его смерти. СПб., 1858. LXV, 226 с.

753. —
Сочинения Святогорца. Письма к друзьям о Святой Горе Афонской. В 4-х ч. Изд. 5-е. СПб., 1873. 308 с.

754. —
Стихотворения Святогорца, собранные после его смерти и посвященные любителям и благотворителям Святой Горы Афонской. СПб., 1861. VIII, 311 с.
Изд. 4-е. СПб., 1872. 298 с. Изд. 5-е. М., РПМА, 1879. Изд. 6-е. М., РПМА, 1882. Изд. 7-е. М., РПМА, 1903. 308 с.

755. —
Уральский Афон (Белая гора). Н. Новгород, 1909. 32 с.; илл.

756. Сергиевский Н. Ф.
Святая Гора Афонская. М., 1899.

757. Сергий, архиепископ Владимирский (Спасский И. А.).
Иверская икона Божией Матери на Афоне.— ЧОЛДП, 1880, ч. 1, с. 646 слл.

758. —
Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России. М., 1879. 112 с.

759. —
Русская литература об иконах Пресвятыя Богородицы в XIX веке. СПб., 1900. 56 с. Извлеч. из ж. «Странник» за 1900 г.

Об афонских иконах: с. 26—27, 43—49.

759а. Сергий, иеросхимонах.— См.: Серафим, иеромонах (Веснин С. А.) (№№ 740—755).

760. Синицына Н. В.
Послание Максима Грека Василию III об устройстве афонских монастырей (1518—1519 гг.) — ВВ, 1965, т. 26, с. 128—136.

Приводится текст послания «Изложение отчасти пребывания и чина сущих во Святой Горе святейших монастырей, общих и глаголемых особных, и отчасти сказание, яко не от человек ниже человеки, но от божественного промышления

и помощи соблюдается гора она до днесь», которое является одним из самых ранних и наиболее обширных по содержанию сообщений Максима Грека об Афонской Горе. В послании описано 4 монастыря: Лавра Афанасия, Ватопед, Дионисиева обитель и Зограф.

761. Сказание о земной жизни Пресвятой Богородицы с изложением пророчеств и прообразований, относящихся к Ней, учения Церкви о Ней, чудес и чудотворных икон Ее, на основании Священного Писания, свидетельств святых отцов и церковных преданий. С 50-ю рисунками и политипажами. Изд. 5-е, доп. М., РПМА, 1888. 318 с.
Изд. 6-е. М., РПМА, 1891. 352 с. Изд. 7-е, испр. и доп. М., РПМА, 1897. 374 с.Изд. 8-е. М., РПМА, 1904. 380 с.

В прил. «Церковно-славянская и русская литература о Божией Матери» (с 1611 г.) дан «Список чудотворных икон Богородицы» (625 икон). Все указанные издания редактировались С. И. Пономаревым (Хронологический список сочинений, изданий и переводов С. И. Пономарева, составленный им самим. Изд. под ред. К. Я. Грота. СПб., 1913. 53 с. (СОРЯС, т. 90, № 5).

762. Сказание об Иверской чудотворной иконе Божией Матери, что на Афоне. СПб., 1857. 28 с.

Молитва ко Пресвятой Богородице Иверской: с. 27—28.

763. Сказание о некоторых достопамятных событиях и чудесах Божией Матери, совершившихся в недавнее время на Святой Горе Афонской. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1865. 116 с. 2 илл.

764. Сказание о посещении Богоматери Святой Афонской Горы и о Русском общежительном Пантелеимоновом монастыре, основанном на Святой Афонской Горе. СПб., 1863. 8 с.

765. Сказание о Святой Афонской Горе, составленное для митрополита Московского Макария в 1551 году. (По сборнику б-ки Моск. Чудова монастыря конца XVI века).— ЧОИДР, 1881, кн. 2, отд. 8, с. 60—63. Публикация текста славянским шрифтом. Перед началом текста: Типик Святыя Горы.

Автор «Сказания» — старец Паисий, игумен Хилендарского монастыря.
Ср. публикацию памятника гражд. шрифтом: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.). Из сказания Хилендарского игумена Паисия.... (№ 409).

766. Сказание о святом апостоле Симоне Кананите (он же Зилот) и о некоторых знамениях над его Ново-Афонской обителью в Абхазии на Кавказе. СПб., 1890. В конце текста: А. Г.
То же. Изд. 2-е. Сказание о святом апостоле Симоне Кананите и об основании Ново-Афонской обители на Кавказе, с приложением сказания о чудотворной иконе Божией Матери «Избавительницы» и о перенесении ее с Афона на Кавказ. М., РПМА, 1891. Изд. 3-е. М., РПМА, 1893.

767. Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери.— МЕВ, 1869, № 20, с. 4—11. В конце текста дата: 1869 мая 14 дня.

См. также: «Афонский листок», № 60. 4 с.
Ср.: Толстой М. В. Сказание о чудотворной Иверской иконе... (№ 836).

768. Сказание о чудотворной иконе Богоматери, именуемой «Скоропослушница». Изд. 6-е. М., РПМА, 1894.
Изд. 7-е. М., 1896. Изд. 10-е. М., РПМА, 1899. Изд. 13-е. М., РПМА, 1913.

См. также: «Афонский листок», № 36. 4 с.

769. Сказание о чудотворной иконе Божией Матери, именуемой «Избавительница», с добавлением о перенесении сей иконы с Афона в Ново-Афонскую обитель и знаменательных там исцелениях. Изд. 4-е. М., РПМА, 1893.

См. также: «Афонский листок», № 61. 8 с.

770. Сказание о чудотворной иконе Пресвятыя Богородицы, называемой «Достойно есть». — «Афонский листок», № 35. 4 с.

771. Слава Богоматери. Сведения о чудотворных и местно чтимых иконах Божией Матери. С прибавлением сказаний о главнейших событиях из земной Ее жизни и о явлениях Ее святым угодникам Божиим. М., 1907. 617 с.; 3 л. илл.

Содержатся сведения, расположенные в порядке церковного года, об афонских, или с Афона принесенных, иконах Божией Матери.

772. Слава Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии. М., 1853.

Об Иверской иконе и некоторых других афонских иконах. Эта книга «есть труд протоиерея М. С. Боголюбского при участии брата его, профессора П. С. Казанского» [Сергий, архиепископ Владимирский (Спасский И. А.). Русская литература об иконах Пресвятой Богородицы в XIX в. СПб., 1900].

773. Следование Афонской святыни по Витебской, Могилевской и Псковской губерниям в 1866 году. СПб., 1867. 102 с. Отд. изд. из газ. «Северная почта».

774. Служба и акафист святому великомученику и целителю Пантелеимону, с изображением его. СПб., 1873; М., РПМА, 1883, 1891, 1894, 1902.

775. Служба преподобным и богоносным отцам во Афоне постнически просиявшим. СПб., Синод. тип., б. г. 76 с.

776. Служба Пресвятой Богородице ради Афонской чудотворной Ее иконы, нарицаемой «Скоропослушница». М., РПМА, 1889, 1892, 1901.

777. Слуховский М.

Библиотечное дело в России до XVIII века. Из истории книжного просвещения. М., «Книга», 1968. 231 с. с факс. Библиогр. в примеч.

Экспедиция Арсения Суханова за книгами в Грецию: гл. 5, с. 119—122.

778. —

Русская библиотека XVI — XVII вв. М., «Книга» 1973. 252 с. с илл. Указ. монастырей и имен: с. 227—247.

О монастырях Афона как источнике русского книгоснабжения: с. 147—148.

779. Смирнов А.

Две недели на Святой Горе.— РВ, 1887, № 6, с. 823—890. Отд. изд. М., 1887. 70 с.

780. Смирнов И., священник.

Значение Афона в истории Сербской Церкви.— БВ, 1911, т. 3, № 11, с. 563—604.

781. Смирнов С. И.

По поводу издания актов Русско-Афонского монастыря. (Азария, монах. «Акты...». Киев, 1873).— ПОб, 1873, № 10, с. 617—630.

782. Смоленский Н. П.

В стране святых настроений. СПб., 1913.

783. Смоленский С.

Из дорожных впечатлений. СПб., 1906. 52 с. Отд. изд. из РМГ, 1906, № 42—46.

784. Смолич И. К.

Святая Гора Афонская. К тысячелетнему участию ее в жизни Православной Церкви. — «Вестн. русск. студенч. христиан. движ.» («Le Messeger»), 1963, № 70/71, с. 29—43.

785. Снимки с икон Афонской Горы. — ХДА, 1864, № 10/11, илл.

786. Снимки со стенной иконописи в монастырях Афонской Горы.— ХДА, 1861, т. 1, № 1, с. 13—15.

787. Соболевский А. И.

Зографский трифологий. Со статьями А. И. Соболевского, протоиерея М. Лисицына, протоиерея В. Металлова и А. В. Преображенского. С прилож. шести фототип. табл. СПб., 1913. 30 с. разд. паг. (ОЛДП, № 131).

788. —
Переводная литература Московской Руси XVI—XVII веков. Библиогр. материалы. СПб., 1903. VIII, 460 с.; 2 илл. (СОРЯС, т. 74, № 1).

В частности, о славянских рукописях с Афона.

789. —
Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках. СПб., 1894.

О литературных связях русских земель с Афоном: с. 10, 12—14, 23. «Список русских монахов на Афоне XIV—XV веков, сделавших что-нибудь по переписанию в Россию южнославянских текстов»: с. 28—29, в частности: Афанасий Русин, купивший или переписавший на Афоне четвероевангелие, житие Афанасия Афонского и второе житие Григория Омиритского и отправивший их в Россию; Ефрем Русин, или Евсевий, принесший с Афона «Слова» Максима Исповедника; новгородский игумен Иларион, принесший со Святой Горы «Тактикон» Никона Черногорца; монах Савва, принесший в Россию «Правила», на основе которых Василий Патрикеев составил свою «Кормчую»; печерский архимандрит Феодосий, принесший в Россию «Правило Святыя Горы».

790. Соборная церковь Введения во храм Пресвятой Богородицы в монастыре Хилендаре на Афоне.— ХДА, 1863, т. 2, № 7, с. 1; 1 л. илл.

791. Собрание чудес святого великомученика и целителя Пантелеимона, совершенных им в недавнее время. СПб., 1865.

792. Сойко Б., диакон.
Паломничество на Святую Гору.— ЖМП, 1970, № 3, с. 7—12; 3 фотогр.

О поездке группы паломников во главе с архиепископом Харьковским и Богодуховским Леонтием на Афон для участия в торжествах по случаю 800-летия Русского Пантелеимоновского монастыря 9 августа 1969 г.

793. Соколов И. И.
Александр Евморфопул Лавриот.— ВВ, 1907, № 14, с. 203—207.

794. —
Афон.— ПБЭ. Изд. 2-е. Т. 2. 1903, стб. 189—236.

795. —
Афонское монашество в его прошлом и современном состоянии. СПб., 1904. 98 с.

796. —
Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. М., 1904.

Рус. пер. с болг.: Е. Спространов. Описна ръкописите в библиотеката при Рилския монастир. София, 1902, с. 110, № 99 (рък. Рил., 4/8 (61); лл. 266—281). Ср.: Помяловский И. В. Житие... Григория Синаита... (№ 611).
Ср. также: Сырку П. А. Житие Григория Синаита... (№ 822).
См. также: Яцимирский А. И. Из критико-литературных наблюдений над Житием Григория Синаита... (№ 910).

797. —
Монашеская республика. (Из наблюдений и воспоминаний о Святой Горе Афонской).— ИВ, 1903, т. 92, с. 948—972; т. 93, с. 163—188.

798. —
Состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX до начала XIII века (842—1204 гг.). Опыт церк.-ист. исслед. Казань, 1894. 536, XX, XII с.

Гл. 3. Внешняя история монашества на Афоне до 1204 г.: с. 214—264. Использованы исследования и документы, обнародованные епископом Порфирием (Успенским).
Рец.: Красносельцев Н. Ф. — ВВ, 1895, т. 2, вып. 1—2, отд. 2, с. 205—213.

799. Соколов П.
Русские монахи-археологи на Афоне.— МВед, 1890, № 25, с. 7.

800. Соловьев А. В.
Греческие архонты в Сербском царстве XIV века.—«Byzantinoslavica». Прага, 1930, № 2, с. 275—287.

801. —
История русского монашества на Афоне. — ЗРНИБ, 1932, вып. 7, с. 137—156.

802. Софроний, архимандрит.
Бедственное положение Хилендарской афонской обители. — «Странник», 1862, № 6, отд. 4, с. 216.

803. —
Краткая история славяно-сербской Хилендарской Лавры на Святой Горе Афонской. 1. Основание Лавры. 2. Достопримечательности Лавры. СПб., 1862. 85 с.

804. Софроний, иеромонах (Сахаров).
Старец Силуан. Париж, 1952. 207 с.

Эта книга является 2-м изданием. Первое изд. (нетипографское) вышло в 1948 г. Этим же автором письменные наставления старца частично были изданы в «Вестн. Рус. Западноевроп. Патриаршего Экзархата».

См. также: Ведерников Л. Светильник веры и любви... (№ 138).

Михаил, епископ (Чуб М.), Старец Силуан... (№ 467). Михаил, епископ (Чуб М.). Из поучений старца Силуана ... (№ 466).

805. Сперанский М. Н.
Из истории русско-славянских литературных связей. М., Учпедгиз, 1960. 235 с.

Роль Афона в литературе; сведения об афонских рукописях: с. 19—20, 31—35, 41, 56—57 и др.

806. —
По поводу нового издания писаний Саввы Сербского. — «Byzantinoslavica». Прага, 1930, № 2, с. 259—274.

807. Список настоятелей Московского греческого Никольского монастыря со времени передачи его во владение Афонского ставропигиального Иверского Портаитского патриаршего и царского монастыря. Сообщ. Н. Д. — ЧОЛДП, 1877, кн. 1, с. 180.

808 Срезневский И. И.
Записка о фотографических снимках П. И. Севастьянова. — ИОРЯС, 1859, т. 7, вып. 5, с. 367—370.

809. —
Из обозрения глаголических памятников. 1. Древнейшие показания о глаголице: Иверская грамота 982 года; Кирилловские рукописи XI века с глаголическими буквами. — ИРАО, 1861, № 3, с. 1—8.

810. —
Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1867. 386 с. (СОРЯС, т. 1, №№ 6—9).
То же. — ЗИАН, 1879, т. 34, прил. № 4.

Болгарские грамоты и др. записи, в т. ч. «Два сборника житий XIV в. с похвалою епископа Климента Кириллу Философу» (книга болг. письма XIV в., вывезенная П. И. Севастьяновым с Афона).

811. Стадницкий А. Г. (См. также: Арсений, епископ).
Дневник студента-паломника на Афон. — ТКДА, 1885, т. 2, № 6, с. 295—313; № 7, с. 460—471; т. 3, № 9, с. 139—155; 1886, т. 1, № 1, с. 83—118; № 2, с. 243—260, № 4, с. 567—602; т. 2, № 5, с. 133—141; № 6, с. 305—314; № 7, с. 484—492; № 8, с. 604—639.
Отд. изд. Киев, 1886. 194 с.

Работа была удостоена Макарьевской премии.

812. Стасов В. В.
Заметки о древней русской катапетазме. — ИРАО, 1863, т. 4, вып. 5, стб. 534—541; 1 илл.

813. Стефан Святогорец.
Повесть о нашествии папистов на Святую Гору Афонскую, в ней

же и о страдании KS (26) преподобномученик Зографских и иных. Почаев, 1905. 32 с.

Рассказ, приписываемый святогорцу Стефану, впервые опубликован в 1660 г.; позднее публиковался в Афонском Патерике, напр.: Изд. 6-е. Т. 2, с. 247—264.

См. также: Послание иноков Афонской Горы против латинян... (№ 647).

814. —

Сказание о Святой Горе Афонской, объясняющее причину названия ее «святою» и «жребием Богоматери». Стефана Святогорца. (Из записок Троице-Сергиевой Лавры второй половины XV столетия). М., 1890. 12 с.

Изд. 3-е. М., 1891. Изд. 5-е. М., 1897. Изд. 6-е. М., 1911.

815. Стефан Святогорец, Никон, Патриарх Московский.

Рай мысленный, в нем же различные цветы, преподобным Стефаном Святогорцем собраны, о Святой Афонской Горе, но что ради Святою зовется; о Иверском монастыре, в той же Святой Горе, и о Портнянской иконе; присовокуплено же и о монастыре Иверском святоозерском, и о явлении и принесении мощей св. Накова Боровицкого чудотворца в монастырь Иверский на Валдаях. Иверский, Валдайский монастырь, 1659. 3, 77, 30 л. Кирилловская печать.

Авт.: Никон, Патриарх — установлен по кн. митрополита Евгения (Болховитинова) Исторический словарь...

816. Страхов Н. Н.

Афон и его обитатели. — «Русская религ. мысль», 1912, № 35, с. 4.

817. —

Воспоминание о поездке на Афон. — РВ, 1889, окт., № 204, с. 120—144.

То же. Отрывок из воспоминаний о поездке на Афон. — ПрЦВед, 1899, № 44, с. 1319—1327.

818. —

Из путешествия на Афон. — КурЕВ, 1902, № 23, с. 465—466.

819. Суд над афонцами. — ЦОВ, 1914, № 11, с. 5—6.

820. Схимонах Иоанн постник. — ДС, 1892, № 10, с. 313—318.

821. Схимонах Русика Иларий (в мире Иоанн Симеонид, †1864). — ДС, 1889, № 1, с. 6—10.

822. Сырку П. А.

Житие Григория Синаита, составленное Константинопольским Патриархом Каллистом. Текст славянского перевода Жития по рукописи XVI века и историко-археологическое введение. СПб., 1909. LXXXIX, 48 с. (ПДПИ, вып. 172).

Ср.: Соколов И. Житие... Григория Синаита... (№ 796).

Ср. также: Помяловский И. В. ... Житие... Григория Синаита... (№ 611).

См. также: Яцимирский А. И. Из критико-литературных наблюдений над Житием Григория Синаита... (№ 910).

823. —

Житие Иоанна Кукузеля как источник для болгарской истории. Греческое житие афонского подвижника XII (?) века. — ЖМНП, 1892, т. 282, июль, с. 130—141.

824. —

Заметки о славянских и русских рукописях в Bodleian Library в Оксфорде. С предисл. А. И. Яцимирского. СПб., 1908. 74 с.

825. —

К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Исслед. П. Сырку. Т. 1. СПб., ИАН, 1898. (ЗИФФ, 1899, ч. 5, вып. 1).

Т. 1. Вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. 1898. 6, XXXII, 609 с.

Об Афоне как главном центре духовного просвещения и охранения чистоты Православия у византийцев и славян в XIV и след. веках: с. 55—62, 65—67, 69—73—77, 78, 85—86, 88—92, 98, 101—107, 131—132, 135—141.

Т. 1. Вып. 2. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. 1890. 4, IV, XCVIII, 231 с.; 1 л. факс.

826. —
Критика и библиография. Б. м. и г. 21 с. Без тит. л. Отд. отт. из ЖМНП, ч. 220, отд. 2, с. 105—126.

827. —
Монаха Григория житие преподобного Ромила. По рукописи XVI в. Имп. публ. биб-ки. СПб., 1900. XXXIII, 54 с. (ПДПИ, вып. 136).

828. —
Описание бумаг епископа Порфирия Успенского, пожертвованных им в Императорскую Академию наук по завещанию. Сост., по поручению ИАН, П. А. Сырку. СПб., тип. ИАН, 1891. XVI, 437 с. Прил. к 64-му т. ЗИАН, № 9. Библиогр.: «Перечень печатных сочинений еп. Порфирия»: с. 398—408.

829. —
Савва Хилендарец. Хилендарские рукописи и старопечатные книги. Критич. отзыв. СПб., тип. АН, 1898. 12 с. Отд. отт. из ИОРЯС, 1898, т. 3, кн. 1, с. 131—141.

830. Терновский Ф. А.
Послание Афонского монастыря Русик архиепископу Екатеринославскому, Херсонскому и Таврическому Гавриилу с изложением монастырских нужд и обстоятельств и просьбою о пособии. Пер. с греч. — ЗООИД, 1877, т. 10, с. 438—440.

Послание подписано: «Герасим, иеромонах, и сущие со мною».

831. —
Собрания церковных древностей на Афоне, в Дрездене и в Берлине (Реферат, чит. в заседании ЦАО при КиевДА 18 окт. 1882 г.) — ТКДА, 1882, № 3, с. 402—420.

Афон: с. 410—415.

То же. Отд. изд. Киев, 1882. 12 с.

832. Тетраморф, или четвероевангельские символы, изображенные на стене церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы, на Афонской Горе, в монастыре Хилендаре. — ХДА, 1861, т. 1, № 4, с. 5—9.

833. Тихомиров М. Н.
Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII в. — В кн.: Славянский сборник. М., ОГИЗ, 1947, с. 125—201.

Значение Афона как центра славянской взаимности: с. 164, 166, 170—171 (в части., о значении Святой Горы в развитии русской культуры); 177, 179—182, 183 (в части., о русском влиянии на Ближнем Востоке), 185, 187—188, 193, 199—200.

834. Тихон, иеромонах.
Особому вниманию иноков. — РИ, 1912, № 4, с. 69—71. В конце текста: Т.

835. Толстой М. В.
Пребывание в Москве Афонской святыни и исцеления от нее. — ДЧ, 1867, т. 3, № 11, с. 149—151; «Странник», 1868, № 1, отд. 4, с. 42—44.

836. —
Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери, почерпнутое из достоверных источников гр-м М. В. Т-м. М., Унив. тип., 1843. 77 с. Авт. установлен по словарю Брокгауза и Ефрона.
Изд. 2-е. М., 1847.
То же. Сказание... гр-м М. В. Т-м, издателем жизни и чудес

св. Николая Чудотворца, жизни св. Иоанна Милостивого и примеров христианского милосердия. М., тип. А. Семена, 1854. 101 с.

См. также: «Афонский листок», № 60, 4 с.

837. Торжество на Афоне. — ЦВ, 1888, № 24, с. 465; № 34, с. 626.

О праздновании 1000-летия России в русских обителях на Афоне.

838. Трехгодичное поминовение в Бозе почившего игумена Русика — о. архимандрита Макария и открытие костей его. — ДС, 1892, № 9, с. 268—270.

838а. Три древних сказания о Святой Горе Афонской... — См.: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.) (№ 431).

838б. Троицкий Г. Ф. (соавт.) — См. № 338.

839. Троицкий С. В.
Афонская смута. — ПрЦВед, 1913, № 20, с. 882—909.

840. —
Борьба с Афонской смутой. — ПрЦВед, 1913, № 36, с. 1636—1643.

841. —
Католическая печать об Афоне. — ПрЦВед, 1913, № 3, с. 158.

842. —
Меморандум греческих монахов Лондонской конференции. — ПрЦВед, 1917, № 4, с. 87—90.
То же. Кто прав. — Там же, № 6, с. 134—137; № 7, с. 159—161.

843. —
Новая позиция о. Антония Булатовича. Б. м. и г. 10 с.

844. —
О будущем устройстве Афона. — ПрЦВед, 1913, № 10, с. 460—463.

845. —
Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. VIII, 200, XXVII с.

846. —
Плоды греческого владычества на Афоне. Афон и Лондонская конференция. — ПрЦВед, 1917, № 3, с. 65—68.

847. —
Русские и греки на Афоне. — ПрЦВед, 1916, № 17, с. 459—461.

848. —
Учение Афонских имябожников и его разборы. СПб., 1914.

849. —
Учение святого Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. — ПрЦВед, 1913, №№ 37—51/52, с. 1659—1674, 1706—1715, 1771—1779, 1809—1822, 1862—1870, 1919—1930, 1973—1980, 2000—2017, 2077—2080, 2132—2140, 2169—2173, 2223—2231, 2881—2290, 2331—2340, 2391—2407.

850. Туницкий Н. Л.
Хилендарский отрывок «Слова к брату столпнику» с именем Илариона, митрополита Киевского. (Из путевых заметок о рукописях афонских монастырей). — В кн.: В память столетия (1814—1914) имп. Московской духовной академии. Сборник статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. Ч. 1. М., 1915, с. 475—482.

851. Удовлетворяет ли Афон нуждам русских паломников? — ЦВ, 1903, № 29, с. 903—904.

852. Ундольский В. М.
Краткая историческая записка о монастыре Русском святого великомученика Пантелеимона, находящемся на Святой Афонской Горе. — ЧОИДР, 1846, кн. 4, отд. 4, с. 11—14. Прил. к ст.: с. 15—36.
Отд. изд. М., 1846. 28 с.

В примеч.: «Эта записка составлена в самом монастыре на Афоне одним русским ученым монахом и передана нам путешественником Григорием Ширяевым с целью сделать ее гласною...»

853. —
О святогорских монастырях. — ЧОИДР, 1846, кн. 4, отд. 4, с. 35. Прил. 3 к ст. «Краткая историческая записка о монастыре Русском...».

Опубликован список 23-х монастырей и церквей Святой Горы по скорописному сборнику XVII в. б-ки МГА МИД.

854. —
Сказание о Святой Горе Афонской. — Там же, с. 15—31. Прил. 1 к ст. «Краткая историческая записка о монастыре Русском...»

«Сказание» написано игуменом Русского Свято-Пантелеимонова монастыря Иоакимом, «соборне» с прочими афонскими игуменами и старцами, по желанию митрополита Московского Макария, во время их пребывания в Москве в 1560—1562 гг. Приведенный текст «Сказания» взят В. М. Ундольским из скорописного сборника XVII в. б-ки МГА МИД.

Ср. изд. 1882 г. (по другой рукописи): Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.) Сказание о Святой Афонской Горе игумена... Иоакима... (№ 427).

855.—
Сказание старца Исаии о Святой Горе.—Там же, с. 32—34. Прил. 2 к ст. «Краткая историческая записка о монастыре Русском...»

Это первая публикация «Сказания», осуществленная В. М. Ундольским по списку одного из сборников СТСЛ, «писанному современным почерком».

Ср. вторую публикацию в 1882 г. по тексту Макарьевских Четьих-Миней Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.). Из сказаний о Святой Афонской Горе... старца Исаии... (№ 408).

856. Уржумцев П. В.
Сила благословения (К 1000-летию Лавры Святого Афанасия на Афоне).—ЖМП, 1963, № 3, с. 59—68.

857. —
Современный хиландарский подвижник Георгий (Из духовных впечатлений об Афоне).—ЖМП, 1975, № 4, с. 58—60. В конце текста: «П.»

Составлено по материалам журналов «Гласник», 1973, № 1, «Православни мисионар». 1974, № 1, и календаря «Црква», 1972.

858. Уроки Афонского движения. — ЦВ, 1913, № 39, с. 1214—1215.

859. Успенский К., священник.
Паломническая экскурсия в Палестину и Афон воспитанников Пермской духовной семинарии и других лиц летом 1910 года. (Из воспоминаний участника экскурсии). Пермь, 1913. 56 с.

860. Успенский Н. Д.
Поездка в Грецию. [Салоники, места проповеди апостола Павла и Святая Гора Афон]. (Путевые заметки и впечатления). — ЖМП, 1960, № 2, с. 72—80; 2 илл.

861. Успенский Ф. И.
Русские интересы на Афоне.—«Приходский листок», 1915, 6 апр.

862. Устав братства Русских обителей (келий) на Афоне. СПб., 1896
То же. Н. Новгород, 1907, 8 с. То же. В кн.: Павловский А. А. Всеобщий иллюстрированный путеводитель... Ч. 2 (прил.). Н. Новгород, 1907, с. 95—100.

863. Фасенко Е. И.
Путеводитель на Святую Афонскую Гору, а также по ее монастырям, скитам и прочим достопримечательным святыням. Одесса, 1883.

864. Феодорит, игумен.
О смерти иеросхимонаха Виссариона († 26 апр. 1862 г.), основателя Свято-Андреевского скита на Афоне. (Письмо в ред. «Странника»). — «Странник», 1862, т. 3, кн. 8, отд. 4, с. 320—321.

865. Феофан Затворник, епископ (Говоров Г. В.)
Письмо архимандриту Макарию (Сушкину).— ДС, 1894, № 9, с. 266—267.

Письмо датировано 2.6.1889 г. и было получено на Афоне в день кончины о. Макария 16.6.1889 г.

865а. Феофан, архимандрит (Сербин)
Рассказ о святогорских монастырях... — См.: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.) (№ 423).

866. Филарет, архиепископ Черниговский (Гумилевский).
Жития святых, чтимых Православной Церковию, со сведениями о праздниках господских и богородичных и о явленных чудотворных иконах. Т. 1—12. СПб., 1885.

То же. Изд. 2-е, доп. Т. 1—6. СПб., 1892. Изд. 3-е, доп. Т. 1—6. СПб., 1900.

867. Филарет, архиепископ Черниговский (Гумилевский).
История Русской Церкви. В пяти периодах (988—1826). М., 1847—1848.

То же. Изд. 2-е. М., 1850. Изд. 3-е. М., 1857—1859. Изд. 4-е. Чернигов, 1862. Изд. 5-е. М., 1888. Изд. 6-е. СПб., 1894. 840 с.

Период 2. Монгольский. От опустошения России до разделения митрополии (1237—1410). М., 1888.

Сношения с Грецией; о богослужебных книгах, полученных с Афона; о переводах на Афоне греческих сочинений: с. 57, 64—65, 95—97.

Период 4. Период патриаршества (1588—1720). М., 1888.

Поездка Суханова за греческими рукописями: с. 231—232.

Период 5. Синодальное управление (1721—1826). М., 1888.

О Паисии Величковском: с. 217.

868. —
Святые южных славян. Опыт описания жизни их. Отд. 1—2. Чернигов, 1865.

То же. Изд. 4-е... Описание жизни их. С рис. акад. Ф. Г. Солнцева. СПб., 1894. 312, II, V с.

О святом Савве, архиепископе Сербском: с. 13—24; о преп. Симеоне — Стефане Неемани, владетеле Сербском (отце св. Саввы): с. 44—53; о священномученике Никите: с. 71—72; о преподобном Феофиле Мироточивом: с. 132—135; о преп. Никодиме: с. 136—137; о св. Никодиме, архиепископе Сербском, чудотворце: с. 175—177; о блаж. Иоанне Кукузеле: с. 190—192; о преподобном Козме Отшельнике: с. 209—212; о преподобном Игнатии: с. 226—229; о мученичестве 26-ти зографских иноков: с. 229—231; о преподобном Евфимии, основателе Дохиарского монастыря: с. 269—270; о преподобном Нектарии Бительском: с. 300—301; о преподобном Григории, основателе Григориата: с. 301—302; о святом Даниле, архиепископе Сербском: с. 306—310.

869. Флоринский Т. Д.
Афонские акты и фотографические снимки с них в собраниях П. И. Севастьянова. Библиогр. разыскание. СПб., 1880. 106 с. (ЗИФФ, ч. 5).

Описано 38 документов Хилендаря, 5 — Зографа, 1—Святого Павла.

870. Фонкич Б. Л.
Библиотека Лавры Святого Афанасия на Афоне в X—XIII вв.— В кн.: Палест. сб. Вып. 17. Л., 1967, с. 167—175 с илл.

871. —
Материалы для истории греческих средневековых библиотек. Библиотека Иверского монастыря на Афоне в конце XV — начале XVI вв.— «Вестн. Отд-ния обществ. наук АН ГрузССР», № 1, с. 193—194.

То же.— В кн.: Палест. сб. Вып. 23. Л., 1971, с. 26—27.

872 —
Переводческая деятельность Евфимия Святогорца и библиотека

Иверского монастыря на Афоне в начале XI в.—В кн.: Палест. сб. Вып. 19. Л., 1969, с. 165—170.

873. Фрески Афонской Горы. — ХДА, 1864, № 1, с. 8—11 с илл.

874. Харламов П.
Преподобный Афанасий Афонский и его великая лавра. — ЖМП. 1959, № 9, с. 64—66.

875. Хаханов А.
Афонский список грузинской Библии 987 года и значение его для исправления печатного текста. — БВ, 1903, т. 3, с. 418—426.

876. —
Баграт, епископ Тавроменский. Грузинский текст по рукописям XI века. С предисл. и пер. М., 1904. XVII, 111 с. (Лазарев. ин-т вост. яз. Труды. Вып. 9).

877. —
Как уладить греко-грузинский спор на старом Афоне. — СПВед. 1902, № 217.

878. Хвостова К. В.
Взаимоотношения Хилендарского монастыря и некоторых его метохов в XIV веке. — ВВ, 1961, т. 18, с. 30—53.

879. Хибарин И.
Преподобный Никодим Святогорец. — ЖМП, 1956, № 5, с. 37—43, портр.

К годовщине (май 1955 г.) причисления Константинопольской Церковью к лику святых подвижника Святой Горы Афон Никодима Святогорца.

880. Хитрово В. Н.
Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, на Афонскую Гору, Святую Землю и Египет (1766—1776 гг.). Под ред. В. Н. Хитрово. СПб., 1891. IV. 33 с. [ППС, т. 12, вып. 3 (вып. 36)]

880а. Ходзас С. И. (соавт.) — См. № 364.

881. Ходоровский И., священник.
Великий подвижник Горы Афонской схимонах Хаджи Георгий и ученик его схимонах Парфений. Н. Новгород, 1909. 46 с.

См. также: Жизнь отца Хаджи Георгия... (№ 254).

882. Хождение по святым местам инока Глинской пустыни, впоследствии архимандрита Арсения. — ДЧ, 1884, т. 2, № 3, с. 291—314.

883. Хрисанф, афонский инок.
Отзыв о статье Святогорца «О почитании имени Божия». — РИ, 1912, № 17, с. 54—61.

884. Христов И., протоиерей.
Икона Божией Матери, именуемая «Троеручица». У святынь Болгарского подворья в Москве. — ЖМП, 1975, № 10, с. 50—51.

Наряду с описанием истории чтимой иконы приводятся, в частности, данные о списках иконы «Троеручицы», сделанных с афонской иконы и привезенных с Афона в Россию.

885. Цагарели А. А.
Сведения о памятниках грузинской письменности. Вып. 1—3 СПб.
Вып. 1. 1886. LIV, 96, 58 с.; 1 л. факс. Вып. 2. 1889. XXXIV, 119 с.; 4 л. факс. Вып. 3. 1894. 6, CII, 320 с.

886. Царский патриарший ставропигиальный пречестной и священный монастырь Иверской Богоматери Портаитиссы на Святой Горе Афонской и зависимый от него Московский Никольский греческий монастырь. М., 1894.

887. Церковная архитектура и ее украшения в монастыре Хилендаре на Афонской Горе. — ХДА, 1861, т. 1, № 1, с. 15—17.

888. Черкасов И. З.
Глас с Востока о святых местах Афона и Иерусалима. В 2-х ч.

Ч. 1. Афон и его окрестности. Киев, 1895.
То же. Киев, 1902. XIV, 258 с.

889. Четвериков С., протоиерей.
Молдавский старец схиархимандрит Паисий Величковский. Его жизнь, труды и влияние на православное монашество. Вып. 1—2. Петсери, 1938. Вып. 1. 136 с. Вып. 2. 126 с.

890. Чин двенадцати псалмов. — ЖМП, 1969, № 5, с. 71—73. В конце текста: В-ламский П.

«Чин, како подобает пети дванадесят псалмов» был принесен в Россию со Святой Горы архимандритом Киево-Печерским преподобным Досифеем († 1219), который посетил Афон в конце XII или в самом начале XIII века.
Текст «Чина» см.: Там же, с. 73—79.

891. Чиннов Г.
По поводу современных споров об имени Божием. Одесса, САОСА, 1913. 20 с.

892. Чуб М., священник. (См. также: Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский).
Из Афонской старины. (Договор 1466 года между Рыльским монастырем и обителью св. Пантелеимона на Афоне). — ЖМП, 1953, № 9, с. 31—35.

См. также: Михаил, епископ (Чуб М.). Еще раз о договоре 1466 г. (№ 465)
Ср.: Леонид, архимандрит (Кавелин Л. А.). О соединении под общим управлением Болгарского Рыльского и Русского Афонского монастырей... (№ 417).

893. Чудесное сновидение, виденное послушником Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря 11 окт. 1908 г. СПб., 1911. 16 с.

894. Чудотворная Иверская икона Богоматери на Афоне и ее чудотворные списки в Москве. М., 1903. 72 с.

895. Чудотворные иконы Божией Матери. Изд. 7-е, доп. М., РПМА, 1898. 54 с. Отд. отт. из кн.: «Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы...»

Список чудотворных икон, в том числе афонских, в алфавитном порядке, с указанием года явления, или принесения в Россию, или прославления икон Божией Матери.

896. Шарапов С. Ф.
Сочинения. Кн. 2. СПб., 1892. 156, 169 с.

10 дней на Афоне (1889 г.): с. 82—156.

897. Шевелкин П.
Воспоминания о жизни святогорца, иеросхимонаха Сергия. — ДЧ, 1864, т. 3, № 12, с. 279—318.

898. —
Письма святогорца. — ДЧ, 1869, т. 1, № 4, с. 111—114.

899. Шевырев С. П.
Афонские иконы византийского стиля в живописных снимках, привезенных в Санкт-Петербург П. И. Севастьяновым. СПб., 1859. 21 с

900. Шестаков Д.
Рукописные собрания Афона. (Ист.-библиогр. очерк). — УЗКУ, 1897, кн. 11/12, с. 1—18.

901. Шишмарев Д.
Ново-Афонский монастырь.—РИ, 1915, № 1, янв., с. 52—65 с илл.

902. Шмидт С. О.
Сказания об афонских монастырях в Новгородской рукописи XVI века. — В кн.: Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967, с. 355—363.

903. Шмит Ф. И.
Каталог житийных рукописей Ватопедского монастыря на Афоне. — ИРАИК, 1903, т. 8, вып. 3, с. 264—298.
Отд. изд. София, 1903. 37 с.

904. Щербов И. П.
К вопросу об отношении России к Православному Востоку в первой половине XVIII века. — ХЧ, 1905, № 7, с. 45; № 8, с. 171; № 9, с. 279.

905. Эрн В.
Разбор послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917. (Религ.-филос. б-ка).

906. —
Спор об Имени Божием. (Письма об имяславии). Письмо 1. Происхождение спора. — ХМ, 1916, сент., с. 101—109.

907. Эсфигмено-Вознесенский монастырь на Святой Горе Афонской. — ВЧ, 1851, № 14, с. 134—137.
То же. Отд. изд. Киев, 1851. 8 с.

908. Ягич И. В. (В.)
Зографское Евангелие. Quattuor Evangeliorum Codex Glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus. Characteribus cyrillicis transcriptum notis criticis prolegomenis appendicibus auctum.
Берлин, 1879. XLX, 175 с.; 3 илл.
То же. Изд. 2-е. Грац, 1954.

Памятник глаголической письменности XI в. Имеются позднейшие вставки и приписки, сделанные кириллицей. Объем текста — 304 листа. Найден в 1840-х годах В. И. Григоровичем в Зографском монастыре на Афоне. В 1860 г. был подарен Александру II, который передал его Публичной б-ке (ныне — Б-ка им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде), где и хранится в настоящее время.

909. —
Мариинское Четвероевангелие с примечаниями и приложениями. Quattuor Evangeliorum versionis paleoslavenicae Codex Marianus Glagoliticus characteribus cyrillicus transcriptum.
СПб., 1883. XX, 496, с., 2 илл. Перед загл.: Памятник глаголической письменности.
То же. Изд. 2-е. Грац, 1960. В прил. дается палеографическое и лингвистическое описание памятника и полный словарь.

Памятник глаголической письменности XI в. Объем текста — 173 листа. Хранился на Афоне, где был найден В. И. Григоровичем. В настоящее время находится в Москве, в БЛ.

910. Яцимирский А. И.
Из критико-литературных наблюдений над Житием Григория Синаита. — ВВ, 1908, № 15, с. 300—331.

911. —
Описание южно-славянских и русских рукописей заграничных библиотек. Т. 1. Вена, Берлин, Дрезден, Лейпциг, Мюнхен, Прага, Любляна. Пг., 1921. 912 с. (СОРЯС, т. 98).

Описаны рукописи (в т. ч. афонского происхождения) библиотек: Венской придворной, Берлинской Королевской, Дрезденской Королевской, Лейпцигской городской, Мюнхенской придворной и городской; музея Королевства Чешского, Люблянской лицейской б-ки.

912. —
Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905. XL, 965 с.; табл. снимков I—XXI. (СОРЯС, т. 79).

Из содерж.: Паисий Величковский и возрождение славянской письменности в Молдавии во второй половине XVIII века: с. 513—583, в т. ч.: Паисий в Валахии и знакомство его с афонскими иноками, с. 522—527; афонский период жизни Паисия, с. 528—531; ученики Паисия в России, с. 545—546; описание рукописей Паисия и его учеников (Григория Синаита, Григория Паламы, Петра Дамаскина и Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоустого, Нила Сорского, Филарета, патриарха Московского, Феодора Студита и др.): с. 555—583. Приведен «Указатель упоминаемых рукописей вне румынских библиотек» (в т. ч. афонских монастырей: Зографского, Павловского и Хилендарского святого Павла): с. 951—955.

КРИПТОНИМЫ И ПСЕВДОНИМЫ, ВСТРЕЧАЮЩИЕСЯ В ДАННОЙ БИБЛИОГРАФИИ

1. А. А. — см. № 57
2. А. Г. — см. № 766
3. А. З. — см. № 683
4. А. И. — см. № 78
5. А. И. С. — см. № 524
6. А. Л.; А. Л-ъ — см. №№ 413, 416, 420
7. А. М. — см. № 254
8. А. Н. — см. № 499
9. А. Х. — см. № 662
10. А...я, иеросхимонах — см. № 160
11. Афонец — см. №№ 591, 694, 705
12. В. — см. № 583
13. В., инок афонец — см. № 606
14. В. А. — см. № 72
15. В. Р. — см. № 361
16. В. Т. Г. — см. № 330
17. В-й П. С. — см. № 321
18. В-ламский П. — см. № 890
19. Д. Б. — см. № 741
20. Здр. — см. № 286
21. И. А. — см. №№ 85, 91
22. И. Н. — см. №№ 519, 520
23. И. П. — см. № 573
24. И. С. — см. №№ 496, 498
25. И-н Агиорит — см. № 703
26. К. З. — см. № 531
27. Клирик — см. № 614
28. Л. М. Б.-Е. — см. № 80
29. Любитель истины — см. № 60
30. М. Д. Ю.-П., русский святогорец — см. №№ 252, 706
31. М. П. Д. — см. № 657
32. М. С. — см. № 660
33. Н. — см. № 495
34. Н. Д. — см. № 807
35. Н. П. — см. № 718
36. Н...ский — см. № 554
37. Один из братии — см. № 143
38. П. — см. № 857
39. П. М. — см. № 450
40. П. У. — см. № 325
41. Православный — см. № 666
42. Путник (Н. Лендер) — см. № 685
43. Русский святогорец — см. № 708
44. С. П. — см. № 613
45. Святогорец — см. №№ 707, 750
46. Соборянин — см. №№ 86, 438
47. Т. — см. № 834

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АБИ — (Изд.) Афонского братства Иверян
АБК — (Изд.) Афонского братства келлиотов
АГВед — Архангельские губернские ведомости
АНОТ — Александро-Невское Общество трезвости при Воскресенской церкви Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви
АОСВГ — (Изд.) Афонской обители святого великомученика Георгия
АОСНЧ — (Изд.) Афонской обители святого Николая Чудотворца
АРОССПИ — (Изд.) Афонского Русского общежительного скита святого пророка Илии
ББЛ — Богословский библиографический листок
БВ — Богословский вестник (Сергиев Посад, МДА)
БРОА — (Изд.) Братства русских обителей на Афоне
БТ — Богословские труды (М.)
ВВ — Византийский временник (СПб.)
ВЗР — Вестник Западной России (Вильна)
ВО — Византийское обозрение (Юрьев)
ВОДРИ — Вестник Общества древнерусского искусства (СПб.)
ВОИДР — Временник Московского общества истории и древностей российских (М.)
ВЧ — Воскресное чтение (Киев, КДА)
ДБ — Домашняя беседа
ДС — Душеполезный собеседник (Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря)
ДухБ — Духовная беседа (С.-П. ДА)
ДЧ — Душеполезное чтение (М.)
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения (СПб.)
ЖМП — Журнал Московской Патриархии
ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Русского археологического общества (СПб.)
ЗИАН — Записки Императорской Академии наук (СПб.)
ЗООИД — Записки Одесского общества истории и древностей
ЗИФФ — Записки Историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета
ЗКОРАО — Записки классического отделения Русского археологического общества
ЗРНИБ — Записки Русского научного института в Белграде
ИАН — Императорская Академия наук
ИВ — Исторический вестник (СПб.)
ИИАН — Известия Императорской Академии наук
ИОАИЭ — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете

ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук (СПб.)
ИРАИК — Известия Русского археологического института в Константинополе
ИРАО — Известия Русского Археологического общества (СПб.)
ИРЯ — Исследования по русскому языку (Изд. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, СПб.)
КДА — Киевская духовная академия
КЕВ — Киевские епархиальные ведомости
КПЛ — Киево-Печерская Лавра
КурЕВ — Курские епархиальные ведомости
ЛРОПТ — Листок Русского Общества пароходства и торговли (Одесса)
МВед — Московские ведомости
МГА МИД — Московский Главный архив при Министерстве Иностранны. Дел
МДА — Московская духовная академия
МЕВ — Московские епархиальные ведомости
МОб — Миссионерское обозрение (Киев)
МЦВед — Московские церковные ведомости
НАСКМ — Ново-Афонский Симоно-Канонитский монастырь
ОдВЛ — Одесский воскресный листок
ОИДР — Общество истории и древностей Российских
ОЛДП — Общество любителей древней письменности
ОРЯС — Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук
ОХ — Отдых христианина (СПб.)
ПБЭ — Православная Богословская энциклопедия
ПгВЕД — Петроградские ведомости
ПДПП — Памятники древней письменности и искусства (СПб.)
ПЗАК — Протоколы заседаний Археографической комиссии
ПО — Православное общество (М.)
ПОб — Православное обозрение (М.)
ПодЕВ — Подольские епархиальные ведомости
ППО — Православное Палестинское общество
ППС — Православный Палестинский сборник (СПб.)
ПРК — Православный русский календарь (Владимирова)
ПрТСО — Прибавления к творениям святых отцов (Сергиев Посад, МДА)
ПрХЕВ — Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям
ПрЦВед — Прибавления к Церковным ведомостям (СПб.)
ПС — Православный собеседник (Казань, ДА)
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
РАО — Русское археологическое общество
РВ — Русский вестник (М.)
РИ — Русский инок (Почаев)
РМГ — Русская музыкальная газета
РП — Русский паломник (СПб.)
РПО — Российское Палестинское общество
РПМА — (Изд.) Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне
РРМ — Русская религиозная мысль (М.)
РСИСА — (Изд.) Русского Свято-Ильинского скита на Афоне
РСП — Руководство для сельских пастырей (Киев)
СЛОСА — (Изд.) Свято-Андреевского общежительного скита на Афоне
СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук
СПВед — Санкт-Петербургские ведомости
СПДА — Санкт-Петербургская духовная академия
СППО — Сообщения Православного Палестинского общества (СПб.)
СРАОКЮ — Сборник Русского Археологического общества в Королевстве Югославии (Белград)
СТСЛ — Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ТКДА — Труды Киевской духовной академии
ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук СССР
УЗКУ — Ученые записки, издаваемые Казанским университетом
ХДА — Христианские древности и археология (СПб.)
ХЕВ — Херсонские епархиальные ведомости
ХМ — Христианская мысль
ХЧ — Христианское чтение (СПб., ДА)
ЦАМ — Церковноархеологический музей
ЦВ — Церковный вестник (СПб., ДА)
ЦВед — Церковные ведомости (Изд. Святейшего Правительствующего Синода, СПб.)
ЦОВ — Церковно-общественный вестник (СПб.)
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Московском университете (М.)

СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

СБОРНИК ДВЕНАДЦАТЫЙ

Епископ ... урий. Богозданный человек. Опыт православной теодиции жизни . . . . . 5—72
Павел Ф...оренский. Понятие Церкви в Священном Писании (Догматико-экзегетические материалы к вопросу о Церкви) . . . . . 73—183
А. И. И...анов. Максим Грек и Савонарола . . . . . 184—208
Проф. М. А. Старокадомский. Неоплатонизм и христианство . . . . . 209—216
Архимандрит Ириней (Середний). Профессор С. В. Троицкий, его жизнь и труды в области канонического права . . . . . 217—247

Об авторах 248

СБОРНИК ТРИНАДЦАТЫЙ

Митрополит Никодим. Благословенный юбилей . . . . . 5—7
П. Уржумцев. Профессор Николай Дмитриевич Успенский (К 50-летию научной деятельности) . . . . . 8—19
П. Дудинов. Список трудов профессора Н. Д. Успенского . . . . . 20—25
Н. Иванов. Музыковедческая деятельность профессора Н. Д. Успенского . . . . . 26—39
Проф. Н. Д. Успенский. Анафора (Опыт историко-литургического анализа) . . . . . 40—147
Проф. Н. Д. Успенский. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке . . . . . 148—171
Архиепископ Михаил (Чуб). К вопросу об источниках богословия св. священномученика Мефодия. Священное Писание в творениях св. Мефодия . . . . . 172—180
Протоиерей Петр Бубуруз. «Апостольское предание» св. Ипполита Римского (Происхождение памятника и его отношение к литургико-каноническим памятникам III—V веков) . . . . . 181—200
Архимандрит Кирилл (Гундяев). К вопросу происхождения диаконата . . . . . 201—207

Публикации

К. И. Логачев. Документы Библейской Комиссии. Рукописный материал для научного издания славянского перевода Ветхого Завета . . . . . 208—235

СБОРНИК ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ

Архиепископ Антоний (Мельников). Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай . . . . . 5—61
Проф.-прот. Александр Ветелев. Царство Божие . . . . . 62—76
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Андрей Рублёв — великий художник древней Руси . . . 77—94
В. Н. Лосский. Апофаза и троическое богословие . . . . . 95—104
В. Н. Лосский. Богословие образа . . . . . 105—113
В. Н. Лосский. Богословское понятие человеческой личности . . . . . 113—120
В. Н. Лосский. Догмат о непорочном зачатии . . . . . 121—125
Архиепископ Михаил (Чуб). Предание Церкви в богословии св. Мефодия . . . . . 126—133
Архиепископ Михаил (Чуб). Греческая философия и литература в творениях св. Мефодия . . . . . 134—143
К. И. Логачёв. Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала . . . . . 144—153
Доц.-прот. Владимир Сорокин, К. И. Логачёв. Актуальные проблемы русского перевода *Священного Писания* . . . . . 154—159
К. И. Логачев. К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета (Лексико-фразеологические проблемы русского перевода) . . . . . 160—165

Публикации

К. И. Логачёв. Документы Библейской Комиссии. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915—1921 годах . . . . . 166—256

Об авторах 256