БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

ЮБИЛЕЙНЫЙ СБОРНИК, ПОСВЯЩЕННЫЙ 175-ЛЕТИЮ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

ISSN 0320—0213

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК, ПОСВЯЩЕННЫЙ 175-летию
ЛЕНИНГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА · 1986

СОДЕРЖАНИЕ

Митрополит Антоний. К 175-летию Ленинградской Духовной Академии (1809—1984) 5

Архиепископ Кирилл. Богословское образование в Петербурге—Петрограде—Ленинграде: традиция и поиск . . 6

Архимандрит Августин (Никитин). Вопросы христианского единства в деятельности Петербургской — Ленинградской Духовной школы 35

Протоиерей Владимир Сорокин. Митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков) и его церковно-просветительская деятельность 96

Протоиерей Николай Чуков. Беседы 142

Протоиерей Ливерий Воронов. Вопрос «О Филиокве» с точки зрения русских богословов 157

Протоиерей Владимир Мустафин. Философские дисциплины в С.-Петербургской Духовной Академии 186

Иеромонах Ианнуарий (Ивлиев). Вклад С.-Петербургской Духовной Академии в русскую библеистику 192

Иеромонах Алексий (Макринов). Вклад С.-Петербургской — Ленинградской Духовной Академии в развитие библеистики. (Переводы Священного Писания на русский язык и библейская текстология) 199

Иеромонах Иннокентий (Павлов). С.-Петербургская Духовная Академия как церковно-историческая школа . . . 211

С. А. Овсянников. К истокам традиции «богословия мира» в Ленинградской Духовной Академии 269

Митрополит Московский Филарет. Толкование второго псалма. Предисловие иеромонаха Ианнуария 281

Из богословского наследия **митрополита С.-Петербургского и Ладожского Антония.** Предисловие протоиерея Владимира Сорокина 295

Митрополит С.-Петербургский и Ладожский Антоний. Святоотеческие творения как пособие проповедникам. История проповедничества 299

© ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

CONTENTS

Metropolitan Antoniy. The 175th Anniversary of the Leningrad Theological Academy (1809-1984) 5

Archbishop Kirill. Theological Education in Petersburg — Petrograd — Leningrad: Tradition and Research 6

Archimandrite Avgustin Nikitin. Problems of Christian Unity in the Activities of the Petersburg — Leningrad Theological School 35

Archpriest Vladimir Sorokin. Metropolitan Grigoriy (Chukov) of Leningrad and Novgorod and His Church Education Work 96

Archpriest Nikolai Chukov. Talks 142

Archpriest Liveriy Voronov. Question of Filioque as Seen by Russian Theologians 157

Archpriest Vladimir Mustafin. Philosophic Subjects at the St. Petersburg Theological Academy 186

Hieromonk Iannuariy Ivliev. Contribution of the St. Petersburg Theological Academy to the Russian Bible Studies . . . 192

Hieromonk Aleksiy Makrinov. Contribution of the St. Petersburg-Leningrad Theological Academy to the Development of Bible Studies. (Translations of Holy Scripture into Russian and Bible Textology) 199

Hieromonk Innokentiy Pavlov. The St. Petersburg Theological Academy as a School of Church History 211

S. A. Ovsyannikov. On the Source of the Tradition of "Theology of Peace" at the Leningrad Theological Academy . . . 269

Metropolitan Filaret of Moscow. Commentaries on the 2nd Psalm. Foreward by Hieromonk Iannuariy 281

From the Theological Heritage of **Metropolitan Antoniy of St. Petersburg and Ladoga.** Foreward by Archpriest V. Sorokin 295

Metropolitan Antoniy of St. Petersburg and Ladoga. Works of the Holy Fathers as Aid for Preachers. History of Preaching 299

К 175-летию ЛЕНИНГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (1809—1984)

Юбилей — это особое событие, которое требует сугубого внимания. Сначала праздник юбилея означал пятидесятилетие какого-либо события.

От древних времен, освященных верой и благодарностью к Богу, полагалось в праздник юбилея размыслить о совершившемся деле, увидеть направляющую нас десницу Божию и с новыми силами начинать и продолжать свое дело.

Юбилей Ленинградской Духовной Академии — это важный этап в жизни Духовной Академии. В течение 175 лет живет наша духовная школа, воспитывает священнослужителей, формирует религиозное сознание, изъясняет богословские истины, служит великому делу сближения всех христиан.

Школа любая — это формирование человека. Школа духовная — это созидание духовности в человеке, подчинение духу для стремления к полноте и счастью земного бытия в преддверии вечной жизни, в раскрытии вечной истины Божественного Откровения.

За 175 лет прошло множество лиц через нашу духовную школу. На исторических этапах — несомненно, соответственно духу и интересам времени — школа меняла свой стиль работы, оставаясь всегда духовной школой. Формы преподавания менялись, а сущность оставалась той же — воспитание и приготовление будущих пастырей Церкви Христовой.

В наше время, на нашем современном, уже сорокалетнем этапе, Ленинградская Духовная Академия — это духовная школа со своими историческими традициями научной работы, экуменическими контактами с богословами других христианских исповеданий. Здесь продолжается тот экуменический диалог, который начался почти с самого основания духовной школы. То, что раньше казалось далекой мечтой, теперь совершилось наяву. При нашей духовной школе успешно функционирует факультет иностранных студентов, студенты почти из 20 стран составляют одну студенческую семью.

Девушки регентского отделения получают здесь же разносторонние знания для служения Церкви Христовой.

Наши студенты не изолируются церковными столпостенами от современной жизни всего нашего народа. Наша духовная школа на примерах Святейших Патриархов Сергия, Алексия, которые стояли при возобновлении нашей духовной школы, учит наших студентов быть примерными пастырями-патриотами, любить свою Родину и служить своему народу.

Настоящий юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии, посвященный ее 175-летию, имеет в исследованиях традиционную связь со старой богословской школой и содержит различные по своему научному профилю работы с отражением современных запросов наших верующих — заботой о мире всего мира.

Мы верим, что наша духовная школа и впредь будет жить и развиваться в научной и воспитательной сфере для высокого назначения воспитывать честных, образованных, духовно настроенных пастырей нашей Русской Православной Церкви.

Митрополит Ленинградский и Новгородский
АНТОНИЙ

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

КИРИЛЛ,
архиепископ Выборгский *

БОГОСЛОВСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ в Петербурге — Петрограде — Ленинграде: ТРАДИЦИЯ И ПОИСК

I

Господь наш Иисус Христос заповедал ученикам Своим, бывшим свидетелями Его воскресения, «идти и научить все народы» (Мф. 28, 19). Таким образом, Церковь Христова уже при своем историческом зарождении была поставлена перед необходимостью учительства. В свою очередь, последнее имело содержанием Евангелие, или, как мы бы сейчас сказали, строилось на библейской основе. Это к вопросу об источнике интересующей нас традиции.

Что же касается поиска, то наличие многих народов с их различиями в историческом и культурном развитии ставило уже перед святыми апостолами, а учитывая универсальный характер этой заповеди, продолжает ставить и перед их последователями вопрос о поиске путей наиболее адекватного свидетельства истины Христовой в конкретных исторических и культурных условиях.

Отсюда следует сделать вывод, что проблема сочетания неизменного в своей основе Предания с поиском путей его выражения в меняющемся мире не является для православной богословской школы новейшего времени чем-то новым. Более того, она окажется достаточно традиционной, если мы, пусть даже в самых общих чертах, рассмотрим историю богословского образования в патристический период.

Первый век и большая часть II в. не знают наличия специальных богословских школ. Небольшие порой, но сплоченные церковные общины, разбросанные по всему греко-римскому миру и даже за его пределами, являли собой своеобразные рассадники христианского образования, где уверовавшие во Христа получали под руководством святых апостолов, а впоследствии их учеников, наставления в истинах веры и

---

* Ныне — архиепископ Смоленский и Вяземский.

жизни [1]. При этом условия церковного бытия во многом определяли направленность этого учительства. Апостолам и их ближайшим по времени ученикам приходилось вести борьбу с различными ересями, носившими характер лжеименного гносиса. Дальнейшим их последователям, кроме того, пришлось вступить в полемику с представителями языческой мудрости, что также не прошло бесследно для характера церковного учительства [2].

Конец II в. явился весьма знаменательным для истории богословского образования. Численный рост церковных общин, с одной стороны, и усиление антигностической и антиязыческой полемики — с другой, привели к появлению особых богословских школ, первой из которых известна Александрийская [3]. Школа эта была прежде всего катехизаторской, имея своей главной целью научение приходящих в Церковь истинам христианской веры. Однако тот фактор, что Александрия являлась одним из крупнейших тогдашних центров эллинской культуры и многие из слушателей школы имели неплохую философскую подготовку, ставил перед ее знаменитыми учителями Пантеном и Климентом задачу *христианско-культурного синтеза. Богословская мысль призывалась дать* ответ на вопрошания философствующего ума [4].

Эта задача, имевшая большое значение для всего последующего развития христианского богословия в целом, ставила еще одну, также оказавшуюся исторически перспективной, проблему — изучение источников вероучения с точки зрения как их содержания, так и текстологии. Начало научной экзегетике и церковной библеистике положил преемник Климента Александрийского по школе — Ориген (182—251) [5]. Ему же принадлежит следующая попытка систематического и цельного изложения основных истин христианского учения [6].

В последующее время на православном Востоке христианско-культурный синтез, достигнутый в Александрийской школе на рубеже II—III вв., имел свое плодотворное продолжение в области богословского образования. Достаточно вспомнить афинское обучение великих каппадокийцев или занятия Златоуста риторикой у Ливания. Все это послужило им потом в их свидетельстве христианской веры и жизни. Позднее, уже в IX в., образование, которое получил просветитель славян св. Кирилл-Константин в школе св. Фотия, также сохраняло синтетический характер [7].

Если же мы возьмем научную значимость двух крупнейших богословских школ Древнего Востока — Александрийской и Антиохийской, то она, в первую очередь, выражалась в их библеистико-экзегетической направленности. Выработанные там методы толкования Священного Писания и проводившаяся работа по унификации его текста в немалой степени кладут основание той работе, которая продолжается в современной библеистике. Но, главное, их опыт служит примером того, что основное внимание богословствующей мысли должно сосредоточиваться на источниках вероучения.

Интересно отметить, что две указанные крупнейшие восточные богословские школы разнились не только в выработанных ими методах экзегезиса, но и в существовавших там характерах воспитания. Если Александрийская школа, возникшая как катехизаторская, вплоть до своего упадка в V в., сохраняла открытый характер, то Антиохийская рано стала принимать черты замкнутой корпорации со строгим внутренним

укладом, что давало основание называть ее в IV в. ασκητηριον. По-видимому, определенное влияние здесь оказало распространение на Востоке монашества [8].

На христианском Западе II—V века́ также ознаменовались и развитием богословской мысли, и успешным достижением христианско-культурного синтеза, и углубленным изучением источников вероучения, и распространением духовного просвещения. Триадологическая терминология Тертуллиана и христианская философия Августина, пастырская ревность Амвросия, библейские изучения Иеронима и ортодоксия Викентия Лиринского — таковы вехи патристического периода на латинском Западе. Исторически сложилось так, что в дальнейшем внешние условия распространения и укрепления систематического богословского образования там оказались куда более благоприятными, чем на Востоке. Однако направление богословской мысли латинского Запада довольно рано претерпело изменения, которые качественным образом повлияли и на характер западной школы. На смену эпохе патристики шел долгий период схоластики [9].

Характеризуя это явление, следует указать, что богословская мысль теперь как бы удалялась от источников вероучения, а школа как бы вырывалась из контекста Предания. Что же произошло? Священное Писание вроде бы продолжали изучать, а святых отцов и учителей Церкви не только почитали, но и расцвечивали обилием цитат из их творений богословские трактаты. Между тем, происходила подмена авторитетов. Удобные для дискурсивного мышления доктринальные концепции стали теперь претендовать едва ли не на некую универсальность. Сквозь их призму изучалось Священное Писание. Библейские тексты использовались для их авторитетного обоснования. То же касалось и святых отцов, мысли которых подбирались и использовались так, чтобы поставить эти концепции как бы на фундамент традиции [10]. Можно привести не один пример таких превращений. Достаточно вспомнить учение об искуплении как об «удовлетворении правде Божией», восходящее к Ансельму Кентерберийскому. А ведь оно имело долгое время непререкаемую авторитетность не только на католическом Западе...

Этот небольшой исторический экскурс понадобился нам для того, чтобы лучше понять судьбы нашей русской богословской мысли, церковной науки и духовной школы.

Со времени принятия святым князем Владимиром христианства в качестве государственной религии Руси предпринимаются попытки ввести в нашей стране просвещение, что́ включало в себя и элемент богословского образования — как в целях лучшего научения новообращенных христиан истинам веры, так и в целях теоретической подготовки отечественного духовенства. Неудачи школ, устроенных тогда в Киеве и Новгороде, принято объяснять тем, что в основе их организации лежал византийский образец, т. е. это были частные школы. Между тем, едва ли у всех представителей «нарочитой чади», детей которых там обучали, было четкое сознание необходимости получения образования [11]. Но все же просвещение распространялось. Появлялись учителя, образовывались целые книжные центры — каким была, например, устроенная Ярославом Мудрым библиотека при Софийском соборе в Киеве. Россия входила в кирилло-мефодиевское наследие. А это означало, что здесь не только переписывали церковнославянские тексты Священ-

ного Писания и творений святых отцов, богослужебных последований и канонических сборников, но и стремились развивать свое церковно-учительское творчество в русле воспринятой традиции. Характеристика «муж книжен», «учителен», «философ» в отношении представителя русского духовенства XI—XIII вв. звучала как констатация его высокой добродетели [12].

Хотя первые пять веков своей христианизации Россия имела не так уж мало замечательных церковных писателей, хотя в ее культурном развитии произошел элементарный прогресс, все же отсутствие организованной системы богословского образования давало себя знать самым отрицательным образом. Нужда в духовенстве возрастала; между тем образование большинства кандидатов священства не простиралось дальше элементарной грамотности [13].

Русские школы появляются теперь только в конце XVI и начале XVII в., и то не в пределах Московского государства, а в находившейся тогда под польским владычеством Малой России. Их возникновение вызвано во многом стремлением православных противостать католической экспансии в связи с насаждением Брестской унии 1596 г. Кругом было немало польских латинских школ, так что в заведении своей, «славено-елленской», не было ничего странного и удивительного. Такую школу создает в Остроге князь Константин Константинович, надеявшийся со временем превратить свой «трехъязычный лицей» в подлинную Академию, как бы в противовес униатской коллегии св. Афанасия в Риме. Позднее во Львове организуется школа знаменитым архиепископом Элласонским Арсением (впоследствии Суздальский). К латинской схоластической науке здесь пока относятся очень настороженно, как к чуждым «софистиям» [14]. Однако историческая ситуация складывается так, что вскоре она заняла в русской богословской школе господствующее положение.

Бедственное состояние Церкви на Востоке во времена турецкого владычества привело к определенному упадку там богословского образования. В XVII в. уже стало обычаем для многих греческих и западнорусских богословов обучаться в школах католического Запада; там же, главным образом в Венеции, печаталась и грекоязычная литература. Оставаясь по своим церковным убеждениям православными, они между тем вполне перенимали как методы схоластической науки, так и отдельные воззрения, не противоречащие прямо православному вероучению.

Открытая же в 1635 г. митрополитом Киевским Петром Могилой Коллегия была типичной латинской школой, повторявшей и в своей структуре, и в предметах преподавания, и в методах обучения, и в самих пособиях аналогичные польские школы [15].

В Москве идея создания школы, курс которой простирался бы от грамматики «даже до богословии», появляется только в 1680 г. И здесь, по-видимому, не обошлось без западнорусского влияния. Проект новоучреждаемой Славяно-греко-латинской академии разрабатывал Симеон Полоцкий. Впрочем, открылась она только в 1687 г., когда ее возглавили греки братья Софроний и Иоанникий Лихуды. Хотя обучение велось здесь по-гречески, но по обычному тогда схоластическому типу. Была пройдена риторика и философия, до богословия братья не продержались, и школа на время запустела [16].

Последнее событие пришлось как раз на период петровских преоб-

разований. В привязанности великорусского духовенства к «старине», что́ нередко приводило его представителей в оппозицию к реформе, Петр видел «невежество», борьбу с которым, помимо прочих мер, следовало вести организацией систематического образования. Призванные тогда на высшие церковные должности образованные малороссы, как правило, питомцы Киевской Коллегии, из коих некоторые обучались также в учебных заведениях католического Запада, стали заводить школы. Сначала они были всесословные, как например, в Ростове, заведенная святителем Димитрием († 1709), или же открытая, вследствие «высочайшего повеления», в Петербурге при Александро-Невском монастыре в 1721 г. архиепископом Новгородским Феодосием Яновским. Но позднее, в связи с усилением сословной замкнутости русского духовенства, школы при архиерейских домах также стали носить сословный характер [17].

«Духовный регламент» Петра I, составленный Феофаном Прокоповичем, предписывал заводить при архиерейских кафедрах школы для подготовки духовенства — семинарии и даже академии [18].

«Училищным домам» посвящена целая глава этого документа, извращавшего церковный строй и духовную жизнь народа в угоду интересам абсолютизма. В отношении предметов и системы преподавания там не встретим существенных новшеств. Протестантская схоластика, которая на смену католической насаждалась Феофаном, в своей методике отражена там достаточным образом. Внимания заслуживают методы воспитания, вводимые в русскую духовную школу «Регламентом». Заимствованные с чужих образцов, они в то же время отражают в себе реальность полицейского государства, в которое превращалась петровская Россия. Неусыпный инспекторский надзор и фискальство фактически противопоставлены там духовному руководству и отеческо-сыновним отношениям пусть даже самой строгой богословской школы христианско-восточной древности.

Русская духовная школа XVIII—XX вв., не сумев до конца избавиться от «петровского пленения», все же внутренне во многом преодолела указанные установки, вернувшись в лучшие свои периоды в традиционное русло, проделав для этого необходимый духовный поиск. Это сказалось уже в XVIII в. Для русской церковной истории и истории русской богословской мысли это весьма интересный период, прежде всего парадоксальностью своих результатов.

Гонение Петра I на монашество и секуляризационные меры Екатерины II (не только в экономическом, но и в идеологическом плане) в конечном итоге не достигли своей цели. В России возрождается монастырское старчество, развивается аскетическая литература и их влияние на церковную общественность становится немаловажным фактором роста ее самосознания. Что касается русской богословской школы и церковной науки, то XVIII в. для них тоже не прошел бесследно.

С одной стороны, у нас появились настоящие церковные ученые. Можно назвать видного знатока греческого и восточных языков Симона Тодорского (умер в 1754 г. архиепископом Псковским). В свою очередь, его ученики Иаков Блоницкий и Варлаам Лящевский вместе с Гедеоном Слонимским занимались «библейской справой», подготовив издание славянской (Елизаветинской) Библии 1751 г.[19]. Но, с другой стороны, в положении богословского образования было немало печального. Прежде всего латынь, на которой велось преподавание бывшими киевскими

школярами, да и сами «богословские системы», которые на ней предлагались, не отвечали реальным потребностям русской церковной жизни [20].

Но в то же время, касаясь русской богословской школы XVIII в., следовало бы особо упомянуть два имени, поскольку они имеют как историческое, так и до некоторой степени генетическое отношение к богословской школе города на Неве.

Сначала укажем на митрополита Новгородского Иова († 1716). В начале XVIII в. он создал в Новгороде «славяно-еллинскую» школу, куда и пригласил братьев Лихудов. Он был горячим сторонником духовного образования, но считал, что последнее должно отвечать реальным церковным нуждам и быть (насколько это тогда было возможным) традиционно православным [21]. Правда, в дальнейшем, при преемниках митрополита Иова, эта школа латинизировалась и перестроилась к восприятию веяний с протестантского Запада [22].

Другой яркой фигурой русской церковной истории XVIII в., интересной для нас, является митрополит Московский Платон (1737—1812). Его любимое детище — Троицкая семинария — оказалась генетически связанной с двумя ведущими русскими богословскими школами XIX—XX столетий — Петербургской и Московской духовными академиями. В платоновской школе «у Троицы» читали и переводили отцов, и не только с латыни, но и с греческого. Изучению этого языка уделялось особое внимание. Там же стал изучаться и еврейский язык. Это имело значение для всего богословского образования в России. С 1798 г. преподавание этих языков в семинариях становится обязательным. Примечательна и атмосфера, царившая в Троицкой школе. Само ее нахождение вдали от суеты города, в общенациональном духовном центре, хранящем предания церковной старины, в сочетании с отеческим отношением митрополита Платона, исполненным простоты и сердечности,— все это созидало «ученое дружество», из которого возросла славная плеяда деятелей русского богословского образования, ознаменовавшая его качественный поворот в XIX в.[23]. Первые три ректора Петербургской Духовной Академии — архимандрит Евграф (Музалевский-Платонов), архимандрит Сергий (Крылов-Платонов) и архимандрит (с 1817 г. в сане епископа Ревельского) Филарет (Дроздов) — были питомцами Троицкой семинарии. Это было явным свидетельством преимущества и перспективности нового направления в церковной науке и богословском образовании.

II

Реформы начала XIX в. самым непосредственным образом затронули и систему подготовки русского духовенства. Последняя требовала коренного улучшения как в плане материального обеспечения, так и в плане пересмотра всего учебного процесса. У истоков реформы русской духовной школы стояли виднейшие церковные деятели того времени: митрополит Новгородский и С.-Петербургский Амвросий (Подобедов), Евгений (Болховитинов), тогда епископ Старорусский, и член Синода архиепископ Калужский (затем Рязанский) Феофилакт (Русанов). «Предначертание» нового устройства духовных школ, по поручению митрополита Амвросия, было составлено епископом Евгением. Оно предполагало создание Духовных Академий, которые, будучи высшими

богословскими школами, осуществляли бы в то же время общее руководство другими духовными учебными заведениями в соответствующих округах[24]. В ноябре 1807 г., «по высочайшему повелению», создается Комитет «о усовершении духовных училищ», который уже через полгода подготовил общий план реформы и был в прежнем составе (митрополит Амвросий, епископ Феофилакт и некоторые другие) преобразован в постоянно действующий орган руководства подготовкой духовенства — Комиссию духовных училищ. По этому плану предполагалось образовать для начала четыре учебных округа (Петербургский, Московский, Киевский и Казанский) с соответствующей сетью семинарий и низших духовных училищ, во главе которых находились бы преобразованные Духовные Академии. Важной идеей данного проекта было должное материальное обеспечение духовных школ. С этой целью создавался «училищный капитал», на который, помимо государственных ассигнований, решено было употребить свечной доход церквей[25]. Неблагоприятные внешние условия, связанные с Отечественной войной 1812 г., повлекшей значительное отвлечение средств из новообразованного капитала, замедлили осуществление вышеуказанного плана, а некоторые его пожелания так и остались неосуществленными.

Но, помимо этого, самым серьезным вопросом, который встал уже в самом начале преобразований, была проблема кадров. Часть преподавателей по философии и языкам поначалу была приглашена из-за границы[26]. Богословские дисциплины читали отечественные профессора, и здесь особо выделялись бывшие питомцы Троицкой семинарии, и прежде всего архимандрит Филарет[27].

Начав свою научно-учебную деятельность в Петербурге в 1809 г., куда он прибыл вопреки протестам митрополита Платона по вызову Комиссии духовных училищ, архимандрит Филарет в марте 1812 г. становится ректором открытой за три года до этого столичной Духовной Академии. В определенном смысле она является его детищем. Дело здесь даже не только в том, что при нем был осуществлен первый выпуск 1814 г., когда 12 из 78 выпускников сразу же пополнили профессорскую корпорацию, причем среди них были такие известные впоследствии церковные деятели, как митрополит Новгородский и С.-Петербургский Григорий (Постников), профессор протоиерей Герасим Павский, профессор протоиерей Иоаким Кочетов[28], и не в том, что почти 4 года он один вел весь цикл богословских дисциплин, составив ряд курсов, долгое время потом считавшихся классическими. Главная заслуга Филарета состоит в том, что он дал школе направление, оказавшееся жизнеспособным в течение всего последующего столетия, несмотря на не всегда благоприятные условия.

Ведущим предметом изучения теперь становится Священное Писание. Русскому, а вместе с тем и всему православному богословию возвращалась его библейская основа. Через это начинается возврат в русло патристической традиции[29]. Характерно в этом отношении «Начертание церковно-библейской истории». «У Филарета, — отмечает проф. прот. Г. В. Флоровский, — было живое историческое чувство. В этом грань, отделяющая его и от запоздалых схоластов, с их логическим педантизмом, и от новейших мистиков, для которых Библия слишком часто разрешалась в притчу или символ... Для Филарета Библия всегда есть книга историческая, прежде всего. Открывается она описанием тво-

рения неба и земли и заключается явлением нового неба и новой земли — «вся история нынешнего мира...» И эта священная история мира есть история Завета Бога с человеком — тем самым есть история Церкви...» [30].

Следующим важным моментом в направлении, сообщенном Филаретом своей школе, является открытость духовным запросам времени. Это состояние, столь естественное в Церкви в патристическую эпоху, до него, да и нередко впоследствии, переживалось в России не часто. Здесь прежде всего следует назвать предпринимавшийся под его руководством русский перевод Библии, начатый в 1816 г. Глубокая православная традиционность и ясность церковного мышления сочетались у Филарета с острым чувством времени. Отсюда его сознание правоты в период бесплодных споров о необходимости перевода Библии на русский язык. Отсюда его осторожность в суждениях о других христианских конфессиях и, опять же, открытость диалогу при сохранении четкости своего православного самосознания [31].

Несколько слов нужно сказать и об атмосфере, господствовавшей в С.-Петербургской Духовной Академии (далее — СПбДА) в период ректорства Филарета. Здесь много занимались, много читали. Рабочий день и учащих, и учащихся был, как правило, заполнен до предела. При этом во всем царила сердечность, пример которой подавал отец ректор [32]. Дошедший до наших дней инспекторский журнал СПбДА того времени интересен тем, что в нем нет ни одной записи о нарушениях дисциплины или каких-либо беспорядках в Академии [33]. Последнее свидетельствует о внутреннем преодолении атмосферы казенщины, установившейся в русской духовной школе со времен «Духовного регламента».

После Филарета ректором Академии в 1819—1826 гг. был его ученик и друг архимандрит (с 1822 г. в сане епископа Ревельского) Григорий (Постников), много позже бывший митрополитом С.-Петербургским. Стал издаваться (с 1821 г.) академический журнал «Христианское чтение». Продолжалось дело библейского перевода. В 1825 г. профессор СПбДА протоиерей Герасим Павский подготовил к печати русский текст Пятикнижия.

Но внешние обстоятельства резко изменились. Длившееся три десятилетия николаевское царствование привело С.-Петербургскую Духовную Академию к некоторому застою. Дело библейского перевода оказалось под запретом. В преподавании стали усиливаться охранительные тенденции. Пальма первенства в прогрессе богословской мысли и церковной науки явно переходит тогда к Московской Духовной Академии (далее — МДА). Вдали от обер-прокурорского надзора, находясь «под крылом» Филарета, теперь уже митрополита Московского, Академия «у Троицы» несомненно имела больше возможностей как для взращивания своих талантов, так и для предоставления им широкого поля ученой деятельности. Архиепископ Филарет (Гумилевский), протоиерей Александр Горский, протоиерей Феодор Голубинский — эти имена, прославившие московскую богословскую школу, как раз принадлежат к тому времени. И хотя во главе СПбДА тогда порой и оказывались сильные и яркие личности, как, например, архимандрит Смарагд (Крыжановский) (ректор в 1830—1831 гг.), все же изменить установившиеся тенденции им не представлялось возможным [34].

Здание Санкт-Петербургской Духовной Академии

Общественное пробуждение 60-х гг. XIX в. не прошло бесследно и для СПбДА. Возобновление русского перевода Библии вновь выдвигает Академию в научно-богословский авангард. Предметом интереса вновь становятся «запрещенные» переводы прот. Г. Павского и другого питомца СПбДА — апостола Алтая, архимандрита Макария (Глухарева) [35]. Библеистика и гебраистика теперь представлены здесь такими видными учеными, как Е. И. Ловягин, М. А. Голубев, Д. А. Хвольсон, Ф. Г. Елеонский, И. С. Якимов и некоторые другие [36].

На достаточно высоком уровне оказывается здесь и преподавание философии. Еще с 1833 г. в качестве профессора в СПбДА трудился В. Н. Карпов († 1867), прославившийся русским переводом Платона [37]. Затем долгие годы курс философии читал здесь выпускник МДА М. И. Каринский († 1917 г.), известный как тонкий аналитик и критик философских систем. Как известный питомец «школы верующего разума», он сочетал критическую требовательность с непреклонностью веры [38]. Вводится преподавание психологии, курс которой был подготовлен А. Е. Светилиным († 1887) [39].

Переводится в Петербурге не только Священное Писание. Профессор Е. И. Ловягин подготовил в 1885 г. русский перевод богослужебных канонов (отдельные из них переводились еще в 30-е гг. XIX в. и публиковались в «Христианском чтении»), тогда же были изданы в русском переводе святоотеческие изъяснения богослужебных последований, а спустя почти два десятилетия стали выпускаться переводы древних ли-

тургий — восточных и западных. Кроме того, с 1847 г. при СПбДА переводились беседы св. Иоанна Златоуста, а также сочинения древних церковных историков — Евсевия Памфила, Сократа Схоластика, Созомена, Феодорита, Евагрия, Феодора чтеца и Филосторгия[40].

Особое место в русской богословской науке в последней четверти XIX — начале XX в. СПбДА стала занимать как церковно-историческая школа. Здесь может быть назван целый ряд имен — И. Е. Троицкий, В. В. Болотов, А. И. Бриллиантов, Н. К. Никольский, П. Н. Жукович, И. С. Пальмов, И. П. Соколов, Т. В. Барсов и другие. Это были разные ученые и по конкретным предметам своего изучения, и по степени своего дарования. Но что объединяет их и дает им право говорить о петербургской церковно-исторической школе — это, по выражению прот. Г. Флоровского, «широта их богословского и практического кругозора»[41]. Их исследования прошлого Церкви были обращены к церковным запросам настоящего[42]. Можно назвать еще целый ряд дисциплин и имен, с которыми на рубеже веков был связан научный прогресс Петербургской духовной школы. Это и догматическое богословие (А. Л. Катанский)[43], и патрология (Н. И. Сагарда)[44], и нравственное богословие (А. А. Бронзов)[45], и церковная археология (Н. В. Покровский), и каноническое право (В. Н. Бенешевич)[46]. Можно также назвать и ряд областей, где учеными тружениками СПбДА был сделан значительный вклад в церковную науку и богословскую мысль. Достаточно сказать о трудах Н. Н. Глубоковского о св. апостоле Павле[47] или об экклезиологическом исследовании прот. Евгения Аквилонова[48].

В это же время в Академии выдвигается замечательный круг ученых-славистов (Н. К. Никольский, И. Е. Евсеев, епископ Анастасий)[49]. Вновь поднимается вопрос о работе над славяно-русской Библией. По инициативе неутомимого И. Е. Евсеева в 1915 г. создается Библейская комиссия, имеющая целью подготовку критического издания славянской Библии[50]. Перед Поместным Собором 1917—1918 гг. им ставится вопрос о пересмотре существующего русского «синодального» перевода Библии в плане возвращения его в русло кирилло-мефодиевской традиции[51].

Открытость духовным запросам времени также была характерна для СПбДА в последние десятилетия ее существования. Здесь можно было бы сказать и об экуменической (говоря современным языком) устремленности ее богословов там, где представлялась возможность диалога. Еще с 70-х гг. прошлого века тогдашний ректор Академии протоиерей И. Л. Янышев и профессор И. Т. Осинин откликнулись на призыв к сближению, прозвучавший со стороны старокатоликов. Позднее фактически при СПбДА была создана синодальная Комиссия по старокатолическому вопросу, в которой плодотворно трудились В. В. Болотов, епископ (впоследствии Патриарх) Сергий, А. И. Бриллиантов и др.[52]. С конца XIX в. также активизируется диалог с англиканами. Англиканские богословы становятся нередкими гостями в СПбДА. Откликается школа и на духовные запросы русского общества. Начало XX в. было трудным временем для русского церковного сознания. Вековая сословная оторванность духовенства и положение Православной Церкви в России в качестве государственного «ведомства» делали церковный голос как бы неслышным в общественной жизни. Образованное общество привыкло смотреть на Русскую Церковь с недоверием. Нужна была

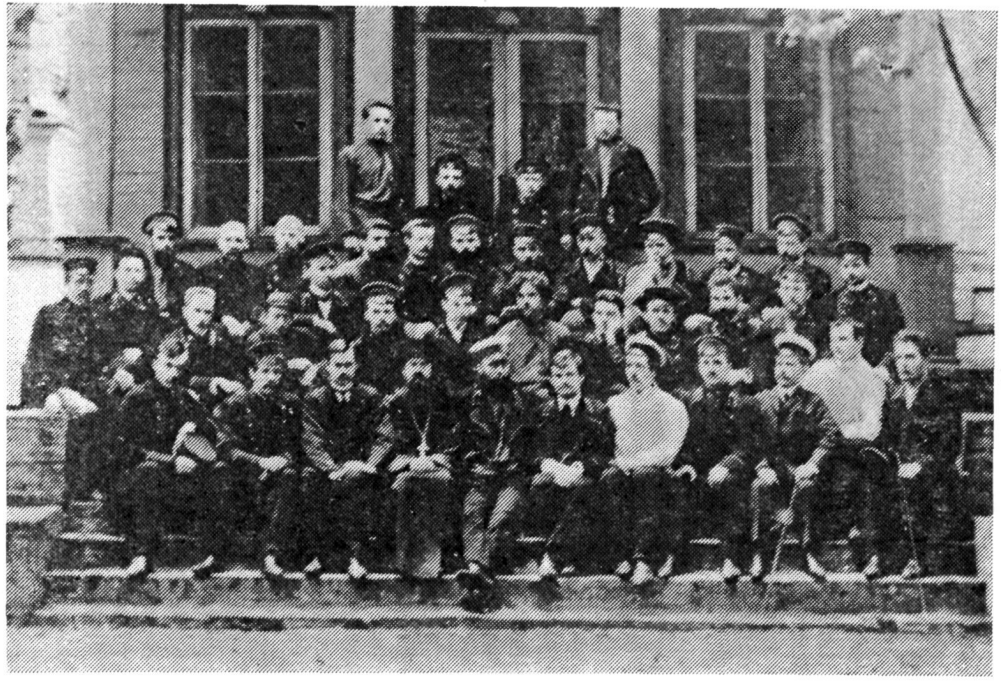
открытая и честная встреча Церкви с интеллигенцией. И она состоялась, причем самое деятельное участие в этом приняли профессора СПбДА во главе со своим ректором епископом Сергием (Страгородским). Успех религиозно-философских собраний 1902—1903 гг. стал значительной вехой в церковно-общественном пробуждении в нашей стране в предреволюционные годы [53].

III

Касаясь истории русской высшей богословской школы, следует особо остановиться на вопросах ее устройства и организации учебного процесса. Уставы Духовных Академий были документами своего времени, отражающими как общественную ситуацию, так и уровень развития, достигнутый богословской наукой и церковной школой. Однако, пусть даже самый краткий, их обзор может дать немало поучительного.

Устав 1814 г., составленный в основном еще в 1809 г. М. М. Сперанским и архиепископом Феофилактом и исправленный затем митрополитом Амвросием при участии Филарета, охватывал всю систему духовных школ. Цель последних определялась им как «образование благочестивых и просвещенных служителей Слова Божия» [54]. В основу этого образования клалось изучение Священного Писания, в котором предполагалось особо отметить «главнейшие места богословских истин». Theologia hermeneutica становилась, таким образом, ведущей богословской дисциплиной. Кроме того, духовная школа, призванная готовить образованных служителей Церкви, являлась по своему характеру классическо-гуманитарной. Философские и филологические дисциплины становились необходимым подспорьем в деле повышения ее богословского и общенаучного уровня. Вопросы административные и воспитательные были там разработаны сначала в самых общих чертах. Сосредоточение довольно большой власти в руках ректора (последний, будучи подведомственным епархиальному архиерею, должен был осуществлять руководство Академией вместе с правлением, в которое, кроме него самого, входили еще эконом и один из профессоров, назначаемый ежегодно по выбору корпорации) отражало то положение, что школа, находящаяся в процессе становления, требовала единого и сильного организующего начала.

Устав этот просуществовал более полувека, хотя за это время в постановке учебного процесса в духовных школах происходили изменения, а также предпринимались попытки изменить и сам устав [55]. Духовно-учебное управление при Св. Синоде стало собирать мнения по поводу возможной реформы духовных учебных заведений. В 1860 г. с целью их рассмотрения был создан специальный комитет под председательством архиепископа Херсонского Димитрия (Муретова). Последний предложил и свой проект переустройства духовной школы, который на сорок с лишним лет предвосхитил достижения русских предсоборных учреждений по вопросу школьной реформы. Главное в нем было — при сохранении средних учебных заведений для детей духовенства, создание особых внесословных пастырских школ со строгим внутренним укладом, куда бы допускались лица со сложившимся призванием к пастырству [56]. Оценивая этот проект, прот. Г. Флоровский замечает, что он «означал



Студенты у здания Академии

молчаливое упразднение сословного духовенства» и в результатах своих мог иметь «разложение существующей церковно-политической системы, освобождение Церкви от государства, его опеки и власти»[57]. Это почувствовали тогда многие, что и привело к провалу указанного проекта. Однако вопрос о новых уставах для духовных учебных заведений не был снят с повестки дня. Более того, тенденции в общественной жизни данного времени нашли в них свое достаточное отражение.

Новый Устав Духовных Академий был принят в 1869 г.[58]. Он предполагал широкий круг преобразований. Прежде всего, в нем был ясно выражен ученый характер высшей богословской школы. Значительно расширились права академических конференций. Повышались и требования к ее членам. Ординарные профессора, а также и ректор обязаны были отныне иметь докторскую степень. Срок же профессорской деятельности определялся в 25 лет, после чего предполагалась дополнительная баллотировка на следующие пять лет, которую затем можно было еще раз повторить. Таким образом, общий срок академической службы безусловно ограничивался 35-ю годами. Это было призвано обеспечить приток свежих сил в корпорацию. Для получения магистерской и докторской степеней теперь требовались представление печатной диссертации и ее публичная защита. Как отмечает прот. Г. Флоровский, это должно было устранить распространенный предрассудок об отсталости академической науки и дать возможность общения с наукой университетской[59]. Интересно отметить, что еще в конце 50-х гг. XIX в. в СПбДА возникла мысль сделать академическое преподавание открытым и публичным, подобно университетскому[60]. В отношении учебного процесса новым было введение отделений. При общеобязательности определенной части предметов остальные были разделены на группы, по которым предполагалась дальнейшая специализация студента. Таких отделений было создано три: богословское, церковно-историческое и церковно-практическое.

Устав 1869 г. был значительным шагом вперед в деле организации высшей богословской школы, свидетельствуя о ее качественном росте. Имел он одобрение и в церковно-научных кругах[61]. Однако просуществовал он всего 15 лет. Атмосфера 80-х гг. оказалась неблагоприятной для русской духовной школы. Правда, новые охранительные тенденции не смогли уже остановить ее ученого и церковного роста: для этого ею был достигнут достаточно высокий научно-богословский уровень, что́ повлекло и соответствующее усиление ее общественного значения. Но все-таки деятелям русской церковной науки пришлось пережить немало неприятных минут в те годы, когда «Победоносцев над Россией простер совиные крыла», нередко больно задевая ими и Духовные Академии[62].

Что же повлек за собой спущенный сверху Устав Духовных Академий 1884 г.? Значительное изменение всего академического строя. Над Академиями усиливалась власть епархиального архиерея. Ректоры теперь, как правило, в сане епископа или, на худой конец, архимандрита обретали прежнее начальственное положение. Упразднялись отделения и специализация. Отменялась публичность магистерских диспутов, а степень доктора стали присуждать без защиты, на основании лишь отзывов двух рецензентов[63]. В целях усиления охранных тенденций руководящие посты в Духовных Академиях стали передаваться в руки мона-

шествующих. Многие современники (протопресвитер Г. Шавельский, проф. Н. Н. Глубоковский) отрицательно высказывались об этом явлении, имея в виду, правда, вопрос не о самом монашестве в стенах Академий, а о зависимости между принятием монашества и занятием начальствующего положения в духовной школе [64]. Однако к чести выдвинувшихся в то время в руководство СПбДА представителей так называемого ученого монашества следует сказать, что благодаря своим личным качествам и высокому научному авторитету многие из них стали выдающимися организаторами и руководителями отечественного богословского образования, оградив тем самым духовную школу от дискриминационных последствий нового Устава. В этой связи прежде всего нужно назвать епископа Антония (Вадковского), бывшего ректором в 1887—1892 гг. (впоследствии митрополит С.-Петербургский), в прошлом семейного человека и профессора Казанской Духовной Академии. Далее этот список могут продолжить епископы Сергий (Страгородский), Сергий (Тихомиров), Феофан (Быстров) и Анастасий (Александров). То же можно сказать и про инспекторов; назовем Михаила (Грибановского), Антония (Храповицкого) и опять же Сергия (Страгородского) и Феофана (Быстрова).

Устав 1910 г. был принят как некий компромисс между Уставами 1869 и 1884 гг. В отношении организации учебного процесса им допускалось, в порядке специализации, выделение групп предметов (кроме общеобязательных), занятия которыми предоставлялись на выбор студентам; увеличивалось также число кафедр [65]. Что же касается учебного процесса, то его упорядочению много внимания уделял во время ректорства (1901—1905 гг.) епископ Сергий (Страгородский). Изучив в течение двух лет своего инспекторства и затем ректорства в СПбДА организацию преподавания учебных предметов и самостоятельных работ студентов, он внес два проекта о перераспределении дисциплин по курсам Академии и учебным часам, а также о новом порядке написания семестровых сочинений [66]. Принятие его предложений позволило сделать постановку учебного процесса более эффективной, соответствующей уровню богословской науки и проистекающим отсюда требованиям.

Предсоборное движение 1905—1917 гг. одной из своих четырех главных проблем считало вопрос о реформе духовной школы. По нему высказывались практически все русские епархиальные архиереи [67]. Правда, мало кто из них детализировал проблему. Но в одном почти все были едины — нужна всесословная пастырская школа. Последнее влекло за собой и более широкую внесословность высшей богословской школы, которая фактически в отдельных случаях уже достигалась [68]. Собственно говоря, осуществление этих предложений приводило в конечном итоге к разрушению, в качестве обязательной, следующей последовательной цепи: духовное училище — Семинария — Академия [69]. В частности, предлагалось создать пастырские школы с трех-четырехгодичным циклом обучения по типу «реального», возможно, даже «классического» среднего учебного заведения, а также высшие богословские школы, предполагающие для своих выпускников возможность как научно-педагогической, так и пастырской деятельности. И в те и в другие школы отбор лиц, имеющих призвание к церковному служению, определялся бы степенью их образовательной подготовки и интеллектуальными способностями.

Что же касается типа высшей богословской школы, то здесь небезынтересно упомянуть предложения, сделанные двумя выдающимися деятелями русской богословской науки того времени и подхваченные как в среде профессуры, так и среди студенчества. Так, в 1905—1906 гг. профессор Киевской Духовной Академии прот. П. Я. Светлов и профессор СПбДА Н. Н. Глубоковский высказались за создание при университетах православных богословских факультетов. Духовные же Академии предлагалось сохранить как научные и методические центры Русской Церкви. По мнению авторов этих предложений, сближение с университетами способствовало бы повышению научного уровня богословских и церковно-исторических разработок, а также повысило бы роль Церкви в среде образованного общества [70]. Но все же среди иерархии данное предложение поддержки не встретило [71].

Когда же весной 1917 г. перспектива скорейшего созыва Поместного Собора оказалась реальной, была срочно собрана Комиссия представителей Духовных Академий. Ей предстояло выработать проект Нормального устава последних, который через Святейший Синод был бы передан для соборного рассмотрения [72]. Этот проект, одобренный уже в 1918 г. Собором и предложенный к введению в жизнь «по мере возможности» [73], казалось, собрал в себя все пожелания деятелей русского богословского образования за последние 70 лет.

Здесь говорилось и о ставропигиальности Академий, т. е. о подчинении их высшему церковному управлению, помимо епархиальных архиереев, о выборности должностных лиц и членов корпорации, об открытом характере преподавания и допущении женщин в качестве вольнослушателей. Интересны также положения Устава 1917—1918 гг. в отношении организации учебного процесса. В целях повышения научного уровня выпускников Академий в основу Устава полагалась четкая специализация по пяти группам: 1) библейской; 2) богословско-философской; 3) церковно-исторической; 4) филологической и 5) церковно-практической. Общеобязательные же предметы предполагалось разделить на циклы с последовательным их прохождением. Таким образом, отпадала нужда растягивать преподавание иных предметов на длительный срок и обеспечивалась целостность восприятия смежных дисциплин. Кроме того, усиливалось преподавание общеобразовательных дисциплин: языков, философии, психологии и литературы. В Киевской Академии предполагалось введение украиноведения, а в Казанской — усиление изучения ислама и буддизма на миссионерском отделении [74].

Таковы некоторые итоги развития высшего богословского образования в России.

IV

В результате революционных преобразований в стране Церковь была отделена от государства и школа от Церкви. Перед Русской Церковью вставал вопрос о создании новой духовной школы, находящейся на церковном содержании. С наибольшим успехом эта цель была достигнута в Петрограде [75]. Энтузиастом нового начинания явился здесь Иван Павлович Щербов, бывший до этого преподавателем духовной Семинарии († 1926). В 1918 году ему удается организовать пастырское училище, а на следующий год он ставит вопрос перед Петроградской

митрополией о необходимости создания Богословского института. Образуется специальный комитет, разрабатывается положение, наконец, получается разрешение управления учебными заведениями Наркомпроса на деятельность института. Он просуществовал с апреля 1920 г. по май 1923 г. и закрылся по причине обновленческого раскола, дабы не попасть в ведение самозванного епархиального управления. Его ректором в эти годы был настоятель Казанского собора протоиерей Николай Кириллович Чуков, единодушно избранный корпорацией. Это был опытный пастырь и педагог, имевший заслуженный авторитет в научных кругах города. В институт принимались лица, желающие послужить Церкви Христовой и имевшие среднее образование, причем как мужского, так и женского пола (всего было зачислено 100 слушателей, из них 32 с высшим образованием). Несомненной положительной особенностью новой богословской школы было наличие в ее корпорации профессоров как б. Петроградской Духовной Академии (А. И. Бриллиантов, прот. В. М. Верюжский, Н. Н. Глубоковский, С. М. Зарин, И. А. Карабинов, Н. В. Малицкий, Д. П. Миртов, прот. А. В. Петровский, И. П. Соколов), так и Петроградского университета (Д. И. Абрамович, А. П. Алявдин, С. С. Безобразов — впоследствии епископ Кассиан, Л. П. Карсавин, С. В. Меликова-Толстая, М. Д. Приселков, М. Н. Соколов и академик Б. А. Тураев). Таким образом, давно желанный синтез двух высших учебных заведений осуществился самым неожиданным образом.

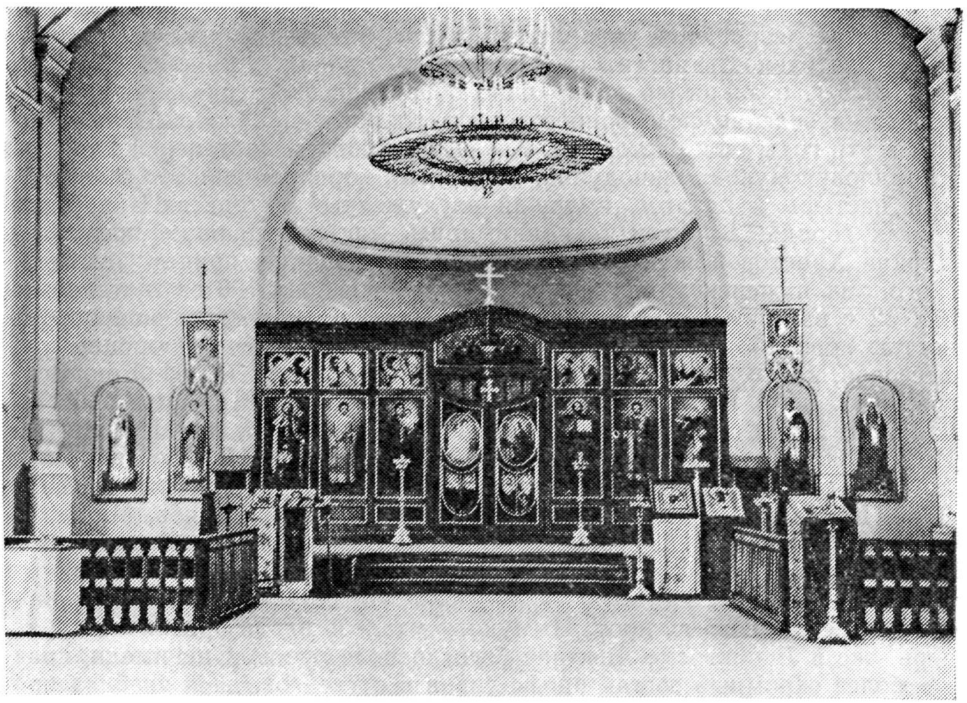
Позднее, в 1925 г., прот. Н. Чукову удалось вновь организовать, теперь уже в Ленинграде, Высшие богословские курсы. Они имели, правда, более скромный состав профессоров и студентов, да и учебная программа на них была поуже. Некоторые из бывших питомцев института сумели завершить на курсах свое богословское образование[76]. После закрытия курсов в 1928 г. прот. Н. Чуков выдвигает новый проект создания богословской школы. Он получает одобрение заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия. Но обстоятельства времени не дают его осуществить.

К претворению заветного желания — созданию в городе на Неве богословской школы, которая могла бы стать преемницей своей славной предшественницы — С.-Петербургской Духовной Академии,— отец Николай, теперь уже митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий, смог вернуться в 1945 г.

V

Во время Великой Отечественной войны руководство Русской Православной Церкви поставило в качестве первоочередной задачу скорейшей подготовки пастырских кадров для восстанавливавшихся церковных общин. Уже в сентябре 1943 г. Святейший Патриарх Сергий поручил Преосвященному Григорию, тогда архиепископу Псковскому, разработать проект организации духовных учебных заведений среднего и высшего типа. 1 октября того же года последний был представлен, получив одобрение Патриарха и Священного Синода[77]. В соответствии с этим проектом предполагалось образовать сеть богословско-пастырских курсов по епархиям и открыть Богословский институт в Москве[78].

Богословский институт и Богословско-пастырские курсы были открыты в Москве 14 июня 1944 г., месяц спустя после кончины Патриарха



Интерьер храма во имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова возрожденной Духовной Академии (1946 г.)

Сергия (15 мая 1944 г.). Два года просуществовали московские высшая и средняя духовные школы под указанными названиями. Это было время приобретения необходимого опыта и вместе немалых испытаний для системы богословского образования в нашей стране в целом. Главное из них состояло в том, что коренным образом изменился контингент учащихся в сравнении не только с дореволюционной духовной школой, но даже и с послереволюционными богословскими учебными заведениями. «Среди многих трудностей, переживаемых современной духовной школой,— писал в 1946 г. А. В. Ведерников, бывший в то время инспектором Богословского института,— самой наибольшей представляется богословская неподготовленность тех, кто стремится поступить в число ее питомцев. Кроме общего светского образования, совершенно чуждого всякой религиозности, поступающие в духовную школу приносят чаще всего одно желание служить Богу в священном сане. Но для этого нужно овладеть высотами богословской науки, которая требует довольно основательной начальной подготовки, возможной только при наличии религиозного воспитания с детства»[79].

Между тем, условия современной церковной жизни требовали от пастыря широкой образовательной подготовки. Учитывая это, в программу Богословского института (преобразованного в 1946 г. в Московскую Духовную Академию), кроме дисциплин богословского, церков-

но-исторического и церковно-практического цикла, древних и новых языков, предполагалось включить также преподавание истории религий, истории русской религиозной мысли, логики, психологии, истории философии с метафизикой и христианской педагогики [80].

Нужно было искать оптимальную форму для системы богословского образования, которая, с одной стороны, отвечала бы потребностям Русской Церкви в большом числе подготовленных пастырей, а с другой — учитывала бы особенности контингента учащихся новой русской духовной школы. Таковой формой, получившей затем укоренение и в основных чертах сохранившейся по настоящее время, явилась двухступенчатая школа — средняя и высшая. Первая получила в 1946 г. наименование Духовной Семинарии, вторая — Духовной Академии. Срок обучения в каждой из этих школ должен был равняться четырем годам. Таким образом, полный цикл богословского образования был рассчитан на 8 лет. Предполагалось, что первые два класса Семинарии будут пропедевтическими, т. е. будут давать учащимся знания основ вероучения, знакомить со Священной Историей и церковным уставом. При этом выдержанная в духе строгой церковности система воспитания должна была способствовать воцерковлению питомцев духовной школы. Следующие два — «богословских» — класса Семинарии призваны были дать уже подготовку, необходимую для пастырской деятельности. Та же пастырская направленность полагалась в основу и высшей богословской школы. «В задачу Духовной Академии,— писал А. В. Ведерников,— входит совершенствование богословских знаний, полученных студентами в Семинарии. Отгораживаясь от соблазна умножать знания ради знаний, Академия должна готовить пастырей, способных направлять религиозно-нравственную жизнь верующих в более широких масштабах городской общины и даже епархии» [81].

Став во главе восстанавливавшегося в Русской Церкви духовно-учебного дела, на посту председателя Учебного комитета Московского Патриархата, Преосвященный Григорий († 1955) сразу же стал думать о возрождении богословской школы в городе на Неве. В январе 1945 г. он становится правящим архиереем Ленинградской епархии и сразу же начинает прилагать усилия к практическому осуществлению этого замысла. В ноябре того же года в Ленинграде открываются Богословско-пастырские курсы. А 8 октября 1946 г. в присутствии Святейшего Патриарха Алексия состоялось торжественное открытие Ленинградских Духовных Академии и Семинарии.

В основу постановки богословского образования в новой духовной школе и был положен вышеизложенный принцип, признанный в то время оптимальным. В свою очередь, митрополит Григорий был глубоко убежден, что получение богословского образования должно находиться в неразрывном сочетании с воспитанием в духе православной церковности. В своей речи на открытии Ленинградской Духовной Академии (далее — ЛДА) он говорил: «Образовательная задача новой духовной школы должна сливаться и перерастать в задачу воспитания будущих пастырей Церкви, когда воспринимаемые в преподавании богословских наук православные истины превращались бы в принципы жизни, содействовали бы развитию нравственных качеств и вместе со всем строем жизни школы, богослужений, взаимоотношений и пр. создавали убежденных и твердых носителей святой православной веры, ревностных сея-

телей добра и правды, верных и честных граждан своей великой Родины» [82].

В первый год своего существования духовная школа в Ленинграде насчитывала 74 учащихся (28 человек на первом курсе Семинарии, 30 человек на третьем курсе Семинарии и 16 человек на первом курсе Академии), а ее корпорация состояла из 10 человек (3 профессора, 5 доцентов и 2 преподавателя) [83]. Первым ректором ЛДА стал опытный пастырь и видный деятель духовного просвещения протоиерей Иоанн Яковлевич Богоявленский [84]. В последующие годы увеличивался состав учащихся, росла и корпорация. В нее входили тогда, главным образом, питомцы старой духовной школы. Среди профессоров ЛДА в первые годы ее существования было также три бывших наставника СПбДА: протоиерей В. М. Верюжский (в прошлом экстраординарный профессор по кафедре истории славянских Церквей, † 1955), А. И. Сагарда (в прошлом исполняющий должность доцента по кафедре патрологии, † 1950) и В. В. Четыркин (в прошлом доцент по кафедре Священного Писания Нового Завета, † 1949).

Понятно, что упомянутые выше особенности контингента учащихся, а также практическая направленность образования, вызванная необходимостью скорейшей подготовки многочисленных кадров священнослужителей, соответствующим образом сказывались на уровне новой духовной школы, который, естественно, оказывался ниже, чем у ее предшественниц. Кроме того, помимо стационарного, в Ленинградских Духовных Академии и Семинарии до 1968 г. осуществлялось и заочное обучение занятых на приходном служении клириков.

Между тем, к началу 60-х гг. в жизни Ленинградских духовных школ назревал кризис. Корпорация, состоявшая, в основном, из выпускников старой духовной школы, постепенно редела. Требовались новые кадры преподавателей, причем находящихся на достаточно высоком уровне, учитывая новые серьезные задачи, вставшие перед Русской Православной Церковью в связи с усиливавшимся вовлечением ее в экуменическое движение. Делу созидания богословской школы в Ленинграде на новом этапе ее существования немало трудов посвятил митрополит Никодим (Ротов, † 1978) за годы своего управления Ленинградской епархией (1963—1978).

Прежде всего была в достаточной степени решена проблема преподавательских кадров, подготовленных теперь уже в новой духовной школе: к 1978 г. в корпорации ЛДА состояло только два профессора, получивших богословское образование в прежних школах, — протоиерей М. К. Сперанский (выпускник СПбДА 1913 г., † 1984) и Н. Д. Успенский (выпускник Высших богословских курсов в Ленинграде 1927 г.). Кроме того, заметно возрос ее уровень. На экуменических и международных богословских встречах члены академической корпорации стали теперь уже нередкими гостями, снискав заслуженный авторитет. Ленинградские духовные школы обрели международную известность. Кроме учащихся из СССР, в них стали обучаться студенты из ряда других стран, в том числе и таких, где православное богословское образование находится на достаточно современном уровне (например, из Греции, Югославии, Болгарии, США). 70-е годы, кроме того, вообще ознаменовались увеличением контингента учащихся, причем при заметном повышении их образовательного и интеллектуального уровня.

Если же говорить об основной задаче, стоявшей перед Ленинградскими духовными школами при их открытии,— о подготовке кадров священнослужителей и других работников Русской Православной Церкви, то их почти сорокалетняя история имеет следующие результаты. Всего Ленинградские Духовные Академию и Семинарию за эти годы окончили 1423 человека. Степени кандидата богословия удостоены 367 человек. Магистерские диссертации в ЛДА защитили 25 человек, а степень доктора была присуждена 12 соискателям.

VI

Заканчивая этот небольшой обзор, необходимо остановиться на тех задачах, которые стоят перед современной православной духовной школой. Понятно, что те или иные формы богословского образования, вызванные потребностями времени и связанные с определенными историческими обстоятельствами, не могут оставаться неизменными, — они требуют постоянного совершенствования. И если сорок лет назад так или иначе на первый план выступала задача подготовки достаточного *количества* священнослужителей и других церковных работников, то теперь со всей ясностью перед нашей богословской школой встает задача повышения *качества* даваемого в ней образования. Причем под образованием ныне, как и сорок лет назад [85], следует понимать не только совокупность знаний и освоение метода научно-богословской работы, но и формирование твердых христианских убеждений, подлинной личной духовности, верности и любви к своему Отечеству. Поиск путей развития богословского образования в духовной школе Ленинграда далеко не закончен. Впрочем, много поучительного дает нам здесь и история, которая в сочетании с требованиями современности определяет своеобразные ориентиры, высвечивающие основные направления развития богословского образования. Богословие, основанное на Священном Писании и святоотеческой традиции, строгая научность исследования и верность церковному Преданию, открытость проблемам, волнующим современного человека, и способность творчески сохранять неизменными истины апостольской веры; честное стремление к христианскому единству посредством братского экуменического диалога и верность святому Православию; развитие пастырского подхода к современным общественным проблемам и совершенствование личной и общинной духовности — вот те задачи, осуществление которых стоит на пути, завещанном нам лучшими представителями духовной школы в Петербурге — Петрограде — Ленинграде.

Знаменательным в этом отношении явилось выступление митрополита Никодима на торжественном акте по случаю 30-летия ЛДА 9 октября 1976 г.[86]. Обозревая исторический путь духовной школы в городе на Неве, он остановился на задачах, стоящих перед современной богословской наукой. Покойный Владыка отметил, в частности, принципиальную значимость всестороннего изучения Священного Писания, поскольку только на его основе может развиваться подлинное богословское творчество. В свою очередь, последнее будет плодотворным, если впитает в себя опыт патристической традиции. Верность же этой традиции во многом состоит в актуальности богословской мысли, в ее стремлении дать адекватный ответ на запросы своего времени и явить

подлинное свидетельство веры Христовой перед лицом духовных поисков человечества.

Это выступление митрополита Никодима явилось как бы его духовным завещанием школе, в которой он сам получил богословское образование и которой потом отдал немало энергии. Не утратило оно своего значения и теперь, побуждая и нынешних тружеников на ниве богословского образования в городе на Неве прилагать усилия в поисках путей дальнейшего развития церковной науки и богословской мысли на благо Святой Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Известным памятником такого учительства, дошедшим до нас, является Διδαχη των δωδεκα αποστολων (Учение двенадцати апостолов), относящееся к рубежу I—II вв. Текст с комментарием — в серии «Sources chrétiennes», n. 248, Paris, 1978; русский перевод см. в «Журнале Московской Патриархии» (далее — ЖМП), 1975, № 11, с. 68—72. О нем: *Карышев А.* Новооткрытый памятник «Учение двенадцати апостолов». М., 1896; *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии. (Литограф). СПб., 1912; *Audet J.-P.* La Didaché, Instructions des Apôtres. Paris, 1958 ("Etudes Bibliques"); *Quasten J.* Patrology, vol. I. Utrecht-Antwerpen, 1975.

[2] Учительный характер во многом носят такие известные творения христианских апологетов II—III вв., как «Разговор с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа († 166, «К Автолику» св. Феофила, епископа Антиохийского († 80-е гг. II в.), «Октавий» Минуция Феликса (кон. II — нач. III в.). Об этом см.: *Борис*, архим. (впоследствии епископ и ректор СПбДА, † 1901). История христианского просвещения. *Православный собеседник*, 1885; *Quasten J.* Patrology, vol. 2. Utrecht-Antwerpen, 1975.

[3] Кроме того, во 2-й половине II в. известны также школы св. Иустина в Риме и св. Иринея Лионского в Галлии. Что касается Александрийской школы, то ее возникновение обычно относят ко времени св. апостола Марка (*Евсевий.* Hist. eccl. II. 16; *Иероним,* De vir. ill. cap. VI). В свою очередь, во время руководства ею Пантеном (2-я половина II в.) она получила ту форму устройства, которая стала потом известна как το της κατηχησεως διδασκαλειον (Огласительное училище) (*Евсевий.* Hist. eccl. VI, 3). Об этом см.: *Дмитриевский А.* Александрийская школа. Казань, 1884; *Neltz R.* Die Theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen. Bonn, 1916; *Quasten J.* Patrology, vol. 2.

[4] Знаменательным в этом отношении явилась трилогия Климента Александрийского († ок. 216) — Προτρεπτικος (Увещания к Еллинам) — Παιδαγαγος (Педагог) — Στρωματεις (Строматы),— являющаяся первой попыткой дать систематическое изложение христианского вероучения и определить отношение христианской богословской мысли к античной культуре, в особенности к философии. Указанные сочинения с комментариями изданы в серии «Sources chrétiennes», nn. 2, 23, 70, 108, 158, 278, Paris, 1949—1981; русский перевод сочинения Климента Александрийского см.: «Кто из богатых спасется» и «Увещания к Еллинам». Ярославль, 1888; Педагог. Ярославль, 1889; Строматы. Перевод и примечания *Н. Корсунского.* Ярославль, 1892. О них см.: *Писарев Л.* и *Сагарда А.* Климент Тит Флавий. Статья в «Православной богословской энциклопедии» (ПБЭ), т. II, СПб., 1910, с. 103—139 (содержит библиографию на русском и иностранных языках); *Osborn E. F.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambrige, 1957; *Quasten J.* Patrology, vol. 2.

[5] Известно, что Оригену принадлежало критическое исследование еврейского масоретского текста Ветхого Завета, который он сравнивал с греческими переводами LXX-ти, Акилы, Симаха, Феодотиона и некоторыми другими (так называемая гексапла; погибла в 653 г. в Кесарии). Из его экзегетических произведений до нас дошли толкования на книгу Левит, Псалтирь, книгу пророка Иеремии, Евангелия от Матфея и Иоанна, Послание св. апостола Павла к Римлянам.

[6] Этому посвящено сочинение Оригена Περι αρχων (О началах), дошедшее до нас в местами неверном латинском парафразе Руфина, а также в двух обширных отрывках (из III и IV книг), включенных свв. Василием Великим и Григорием Богословом в хрестоматию Φιλοκαλια (Добротолюбие). Издано с комментарием в серии «Sources chrétiennes», nn. 252, 253, Paris, 1978; русский перевод с введением и примечаниями: Творения Оригена, учителя Александрийского, вып. I. Изд. Казанской Духовной Академии. Казань, 1899. Об этом см.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879; *Danielou J.* Origene. Paris, 1948.

[7] Житие Константина (Кирилла) сообщает, что в этой школе будущий просветитель славян «научился и Гомеру и геометрии у Льва (Лев Математик — крупнейший представитель византийского просвещения IX в.— *А. К.*) и у Фотия диалектике, и всем философским учениям, а сверх того и риторике, и арифметике, и музыке, и всем прочим эллинским учениям» (Житие Константина IV; русский перевод в кн.: Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 70—91). Подробнее о характере образования, полученного св. Кириллом-Константином, см. вступительную статью Б. Н. Флори к указ. книге (с. 13—16).

[8] *Сократ.* Hist. eccl. III. 31. Об Антиохийской богословской школе см.: *Глубоковский Н.* Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь, труды и литературная деятельность. Церковно-историческое исследование, т. I. М., 1890; *Quasten J.* Patrology, vol. 3, Utrecht-Antwerpen, 1975.

[9] В современной научной литературе начало схоластического периода в истории богословской мысли латинского Запада принято относить к послеавгустиновскому времени, т. е. ко второй половине V—VI вв. (*Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью.— В сб.: Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 51—52; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 343—345).

[10] Современный отечественный исследователь латинской патристики Г. Майоров так пишет об этом: «Августином.... заканчивается работа крупномасштабного идеологического синтеза. На смену ему приходит бухгалтерский формальный синтез и некритическая имитация... Эпигон просто перелагал своими словами и применительно к своим целям философские пассажи из патристических сочинений. Но чаще он стремился дать свою собственную реконструкцию взглядов классика, особенно там, где они выражены недостаточно ясно, и, не обладая требуемой в таких случаях конгениальностью и историческим чутьем, обычно модернизировал излагаемую концепцию, точнее, деформировал, упрощал и огрублял ее, подтягивая под интеллектуальный стандарт своего времени» (*Майоров Г. Г.* Указ. соч., с. 343—344).

[11] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви, т. I, 1-я пол. М., 1901, с. 189.

[12] Так древнерусский летописец характеризует первых Киевских митрополитов из русских — Илариона и Климента Смолятича (Лаврентьевская летопись, под 6559 (1051) г., Полное собрание русских летописей (ПСРЛ), т. 1, с. 156; Никоновская летопись, под 6655 (1147) г., ПСРЛ, т. 9, с. 172).

[13] Жалобы на кандидатов в священство, «едва бредущих по Псалтири», высказывал в конце XV в. известный ревнитель духовного просвещения св. Геннадий, архиепископ Новгородский. Московский Собор 1551 г. постановил завести школы для подготовки духовенства, но это решение еще более столетия не могло найти своего осуществления (*Макарий*, митр. История Русской Церкви, т. 6, кн. I. СПб., 1887, с. 248—249; *Знаменский П.* Руководство к русской церковной истории. Казань, 1888, с. 135—136).

[14] *Флоровский Г.*, прот. Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981, с. 35—43; подробнее об этом см.: *Голубев С. Т.* История Киевской Духовной Академии, вып. I. Период до-Могилянский. Киев, 1886; *Чистович И.* Очерки истории западнорусской Церкви, т. 1. СПб., 1882.

[15] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 51—56; подробнее об этом см.: *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. (Опыт церковно-исторического исследования), т. 2. Киев, 1898.

[16] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 75—81; подробнее об этом см.: *Смирнов С. К.* История Славяно-греко-латинской академии. М., 1855.

[17] *Знаменский П.* Указ. соч., с. 298—299; *Чистович И.* История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857, с. 7—17.

[18] Духовный регламент Всепресветлейшаго, державнейшаго Государя Петра Перваго, Императора и Самодержца Всероссийскаго (СПб., 1721). Богословскому образованию посвящены следующие «регулы» 2-й части «Регламента»: «Домы училищные, и в них учители и ученики, також и церковные проповедники», «О Семинариуме», «О проповедниках слова Божия».

[19] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 105—106; *Чистович И. А.* Исправление славянского перевода Библии перед изданием 1751 г.— Православное обозрение, 1860, ч. I, с. 499—507.

[20] *Знаменский П. В.* Духовные школы России до реформы 1808 г. Казань, 1881, с. 53—54; *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 98—101.

[21] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 81; *Чистович И.* История С.-Петербургской Духовной Академии, с. 3.

[22] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 123—125; см. также: Творения святителя Тихона. 5-е изд. СПб., 1889, приложение (записки келейников); *Попов Т. Д.*, свящ. Святитель Тихон Задонский как нравоучитель. Воронеж, 1914.

[23] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 105, 109—111; подробнее об этом см.: *Снегирев И. М.* Жизнь митрополита Московского Платона, т. 2. М., 1856.

[24] *Знаменский П.*, проф. Основные начала духовно-училищной реформы в царствование императора Александра I. Казань, 1878, с. 11—14; *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб., 1894, с. 20—21.

[25] *Знаменский П.*, проф. Указ. соч., с. 39—40; *Чистович И.* История С.-Петербургской Духовной Академии, с. 173—178.

[26] В начальный период существования СПбДА в ней преподавали следующие профессора иностранцы: *Иоган фон Хорн* (von Horn), доктор богословия и философии, бывш. профессор Гёттингенского университета, в 1810—1814 гг. занимал кафедры философии и древнееврейского языка; *Христиан Фридрих Грефе*, доктор философии Лейпцигской академии, с 1810 г. вел курс греческой словесности, а с 1814 г.— и немецкого языка, в 1819 г. перешел преподавать в С.-Петербургский университет; *Игнатий Фесслер*, профессор из Берлина, в январе — июне 1810 г. читал курсы философии и древнееврейского языка; *Отто Эвальд Смоляно*, доктор права университета в Галле, в 1810—1814 гг. вел курс немецкого языка; аббат *де Бое*, в 1810 г. вел курс французского языка, в 1811 г. назначен прелатом в римско-католическую Могилевскую епархию; *Ле Кок де Вюстен*, преподаватель Коммерческого училища, ряд лет вел курс французского языка в СПбДА. (См.: *Чистович И.* Указ. соч., с. 248—256.)

[27] Преподавание богословских дисциплин в первые годы существования СПбДА возлагалось, прежде всего, на ее ректоров. Таким образом, первыми профессорами богословия в ней были: архимандриты *Евграф* (Музалевский-Платонов, † 11 ноября 1809 г.); *Сергий* (Крылов-Платонов) с января 1810 г. по март 1812 г., когда он был возведен во епископа Костромского; *Филарет* (Дроздов), еще с 1810 г., будучи иеромонахом, состоял бакалавром по классу богословских наук и читал курсы библейской истории и церковных древностей, ректор в 1812—1819 гг. (с июля 1817 г. в сане епископа Ревельского, викария С.-Петербургской епархии). Кроме того, в 1812—1819 гг. бакалавром по классу богословских наук состоял также архимандрит *Иннокентий* (Смирнов), с 1813 г. бывший также ректором С.-Петербургской Духовной Семинарии († 1819 г. епископом Пензенским), читал курс церковной истории (со II по XVII в.). (См. там же.)

[28] *Чистович И.* Указ. соч., с. 441—442. *Григорий* (в миру Георгий Петрович Постников) (1784—1860), ректор СПбДА в 1819—1826 гг., с 1822 в сане епископа Ревельского, викария С.-Петербургской епархии. Впоследствии занимал ряд кафедр, в 1848—1856 гг. — архиепископ Казанский, в 1856—1860 гг.— митрополит Новгородский и С.-Петербургский. В 1817 г. удостоен степени доктора богословия за сочинение «Commentatio de prophetis in genere». С 1821 г. стал издавать при СПбДА журнал «Христианское чтение», где были напечатаны его лекции по догматическому богословию, ставшие тогда руководством для Духовных Академий (1822 г.). Из других его трудов известны: Слова и беседы на все воскресные и праздничные дни, т. 1—3. СПб., 1850; Истинно древняя и истинно Православная Церковь, ч. 1—2. СПб., 1855; День святой жизни или ответ на вопрос: как мне жить свято? СПб., 1856. Будучи архиепископом Казанским, заботился о развитии миссионерского отделения при местной Духовной Академии и о переводе богослужебных книг на татарский язык. *Кочетов Иоаким Симеонович* (1789—1854), протоиерей, профессор СПбДА в 1814—1851 гг., с 1841 г.— ординарный академик императорской Академии наук. В СПбДА сначала вел кафедру всеобщей гражданской, а затем библейской и церковной истории. Кроме того, читал богословские дисциплины и логику в Александровском лицее. Им было переработано «Начертание церковной истории» архимандрита Иннокентия (Смирнова), к которому был добавлен раздел по истории Церкви в XVII—XVIII вв. (СПб., 1820). В 1823 г. им был выпущен курс лекций «Черты деятельного учения веры», явившийся первым опытом нравственного богословия на русском языке и доставивший ему степень доктора богословия (выдержал 5 изданий). Его «Начертание христианских обязанностей» (СПб., 1827) (вышло 7 изданий — 1827—1857 гг.) долго служило учебником для духовных и светских учебных заведений. Прот. И. С. Кочетов принял деятельное участие в составлении «Словаря церковно-славянского и русского языка», изданного Академией наук (СПб., 1847, тт. 1—4), причем весь 4-й том этого «Словаря» составлен им единолично. *Павский Герасим Петрович* (1787—1863), протоиерей, профессор СПбДА

по кафедре еврейского языка в 1814—1835 гг., с 1819 г.— профессор Петербургского университета, с 1858 г.— ординарный академик императорской Академии наук, выдающийся филолог и гебраист. Вместе с митрополитом Филаретом принимал активное участие в работе Российского библейского общества. Им был осуществлен русский перевод Евангелия от Матфея для издания Общества (СПб., 1818), составлены первая в России «Грамматика еврейского языка» (СПб., 1818) и древнееврейско-русский словарь, оставшийся, однако, неизданным. В течение 20 лет (1815—1835) он занимался переводом с древнееврейского и исследованием масоретского текста учительных и пророческих книг Ветхого Завета (литографированное издание этих переводов доставило ему немало неприятностей и привело к удалению из СПбДА и даже к суду Синода). Из множества работ прот. Г. Павского наиболее известны: Обозрение книги Псалмов. Опыт археологический, филологический и герменевтический. СПб., 1814; Филологические наблюдения над составом русского языка. СПб., 1841—1842, т. 1—3, 2-е изд., т. 1—4. СПб., 1850. О нем см.: *Протопопов С. В.*, свящ. Протоиерей Герасим Петрович Павский (Биографический очерк). СПб., 1876.

[29] Проф. прот. Г. В. Флоровский пишет по этому поводу: «Когда Филарет говорит о Писании, как о «единственном и достаточном» источнике вероучения, он имеет в виду не книгу в кожаном переплете, но Слово Божие, живущее в Церкви, оживающее в каждой душе живой, познаваемое и изъясняемое Церковью,— Писание в Предании... Напряженный библеизм Филарета тесно и глубоко был связан с его церковностью. И это был возврат к патристическому стилю и навыкам в богословии» (*Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 178).

[30] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 179.

[31] См., например, одно из известных сочинений Филарета, написанное в период его ректорства в СПбДА — «Разговор между испытующим и уверенным в православии восточной Греко-российской Церкви» (СПб., 1815). Прот. Г. В. Флоровский замечает в связи с этим: «Филарет читал, как все в то время, и Юнга Штиллинга, Эккартсгаузена, Фенелона и Гиона (известные представители так называемого «мистицизма»), и книгу о ясновидящей Преворской... Он умел находить общий язык не только с Голицыным, но и с Лабзиным (А. Ф. Лабзин — известный издатель «мистической» литературы в 1-й четверти XIX в.— *А. К.*), и даже с проезжавшими квакерами, его интересовали и привлекали все случаи духовной жизни. Но при всем том Филарет оставался церковно твердым и внутренне чуждым этому мистическому возбуждению... Под покровом мистических соблазнов он сумел распознавать живую религиозную потребность, жажду духовного наставления и просвещения. Поэтому и принял он участие в работах Библейского общества с таким увлечением. Его привлекла самая задача, ему казалось, что за библейское дело должны взяться церковные силы,— «да не отымется хлеб чадом...» В обновляющую силу Слова Божия он твердо верил... С библейским делом, с русской Библией, он неразрывно и самоотверженно связал свою жизнь и свое имя» (*Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 169—171).

[32] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 169; также см. отзывы о Филарете, как о ректоре СПбДА, архимандрита Фотия (Спасского) в его «Автобиографии» (издана В. Жмакиным в «Русской старине», 1894—1895 гг.).

[33] Государственная Публичная библиотека (ГПБ), отд. рукописей, ф. 574 (архив СПбДА).

[34] См.: *Глубоковский Н. Н.* Высокопреосвященный Смарагд (Крыжановский), архиепископ Рязанский. Его жизнь и деятельность. СПб., 1914.

[35] Переводы некоторых книг Ветхого Завета, принадлежавшие прот. Герасиму Павскому, были опубликованы в 1862—1863 гг. в журнале «Дух христианина», Библейские переводы архимандрита Макария (Глухарева) печатались в «Православном обозрении» за 1860—1867 гг. особым приложением.

[36] *Ловягин Евграф Иванович* (1822—1909) в течение 48 лет (1847—1895) был профессором СПбДА по кафедре греческого языка. Основные его труды: О заслугах св. Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850; Об отношении писателей классических к библейским по воззрениям христианских апологетов. СПб., 1872; Храм св. Софии в Константинополе (в «Духовной беседе» за 1876 г.); Разбор новейших естествоиспытателей о Ноевом потопе (в «Христианском чтении» за 1861 г.). Кроме названных переводов, под редакцией и при участии Е. И. Ловягина вышли: Собрание древних литургий восточных и западных, вып. 1—5. СПб., 1874—1878; 2 тома творений преп. Феодора Студита. СПб., 1867, и несколько томов творений св. Иоанна Златоуста. СПб., 1848—1860. *Голубев Моисей Александрович* (1824—1869), профессор СПбДА по кафедре Священного Писания (1849—1869). Основные его труды: О жилищах евреев. Археологический опыт; О книге св. пророка Наума; О новозаветных событиях, предуказанных в истории пророка Ионы — в

«Христианском чтении» за 1856 г.; Обозрение посланий к Коринфянам, т. I. СПб., 1861. Вместе с Д. А. Хвольсоном М. А. Голубев работал над переводом на русский язык исторических и учительных книг Ветхого Завета. Участвовал в переводе на русский язык Церковной истории Евсевия (СПб., 1855) и творений св. Иоанна Златоуста (СПб., 1848—1860). *Хвольсон Даниил Авраамович* (1819—1911). В 1858—1883 гг. состоял профессором СПбДА по кафедре древнееврейского языка и библейской археологии. Автор множества работ на немецком и русском языках по гебраистике, сирологии и библейской археологии (библиографию его работ см.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 37. СПб., 1903, с. 135—136). Ему принадлежит перевод на русский язык около двух третей ветхозаветных книг для синодального издания. *Елеонский Федор Герасимович* (1836—1906), в 1870—1900 гг. состоял профессором СПбДА по кафедре библейской истории. Основные его труды: Разбор мнений современной отрицательной критики о времени написания Пятикнижия, вып. I. СПб., 1875; История еврейского народа в Египте от поселения в земле Гесем до египетских казней. СПб., 1884; По поводу 150-летия Елизаветинской Библии. О новом пересмотре славянского перевода Библии. СПб., 1902, и множество статей по библейской истории, опубликованных, главным образом, в «Христианском чтении». *Якимов Иван Степанович* (1847—1885), профессор СПбДА по кафедре Священного Писания Ветхого Завета (1874—1885). В журнале «Христианское чтение» И. С. Якимов заведовал отделом толкований на книги Священного Писания Ветхого Завета. Ему принадлежало толкование на книгу пророка Иеремии и 27-ю главу книги пророка Исаии. Главные труды: Неповрежденность книги пророка Иеремии. «Христианское чтение» (далее — *ХЧ*), 1876; Опыты согласования библейских свидетельств с показаниями памятников клинописного письма. *ХЧ*, 1884; О происхождении притчей Соломоновых. *ХЧ*, 1887, кн. 1, 2; О происхождении книги Екклезиаст. *ХЧ*, 1887, кн. 3, 4; О происхождении Песни Песней. *ХЧ*, 1887, кн. 5, 6; О происхождении книги Премудрости Соломона. *ХЧ*, 1887, кн. 7, 8; О происхождении книги Премудрости Иисуса сына Сирахова. *ХЧ*, 1887, кн. 9, 10.

[37] *Карпов Василий Николаевич* (1798—1867), ученик прот. И. М. Скворцова по Киевской Духовной Академии, профессор СПбДА в 1833—1867 гг. В 1833—1844 гг. В. Н. Карпов читал курс философии, с 1844 г.— истории философии, а с 1855 г.— также и логики. С 1859 г. он вел курсы логики и истории новейшей философии (после Канта), а с 1865 г.— логики и психологии. Ему принадлежит шеститомный русский перевод сочинений Платона (СПб.— М., 1841—1879). В 1840 г. он выпустил «Введение в философию» (СПб.), где выступил за систему философского синтеза. Наряду со своими современниками — профессорами МДА прот. Ф. А. Голубинским и В. Д. Кудрявцевым — В. Н. Карпов занял видное место среди представителей онтологизма в русской философии. Из других его работ известно «Систематическое изложение логики» (СПб., 1856). Его перу принадлежит множество статей, публиковавшихся в «Христианском чтении», «Страннике» и др. журналах. Подробную библиографию соч. В. Н. Карпова см.: ПБЭ, т. 9. СПб., 1908, с. 31—34.

[38] *Каринский Михаил Иванович* (1840—1917), профессор СПбДА по кафедре философии в 1869—1894 гг. Основные его труды: Классификация выводов. СПб., 1880; Об истинах самоочевидных. СПб., 1893. Из других его работ известны: Критический разбор последнего периода германской философии. СПб., 1873, и Бесконечное Анаксемандра. СПб., 1890. Множество его статей печаталось в «Христианском чтении» и «Журнале Министерства народного просвещения». Подробную библиографию соч. М. И. Каринского см.: ПБЭ, т. 8. СПб., 1907, с. 612—621.

[39] *Светилин Александр Емельянович* (1842—1887), состоял профессором СПбДА по кафедре логики и психологии в 1867—1885 гг. В библиотеке ЛДА сохранился литографированный экземпляр его лекций по психологии (1883), пользовавшихся в свое время популярностью среди студентов СПбДА (см. об этом: Воспоминания о А. Е. Светилине проф. А. П. Лопухина в «Правосл. обозрении», 1887 г., окт., с. 390—393). Им также был написан известный в свое время учебник логики, выдержавший три издания (1875, 1911 и 1916).

[40] В 1831—1841 гг. в «Христианском чтении» публиковались русские переводы ряда богослужебных канонов, в том числе на Рождество Христово, на Пасху, Великий канон св. Андрея Критского, на Успение Богородицы, на Великий Четверток и др., подготовленные бакалаврами СПбДА М. И. Богословским и И. Д. Колоколовым; Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. Переведены на русский язык проф. Е. Ловягиным. Кн. 1, 2, 3. СПб., 1855 (2-е изд. 1861, 3-е изд.— 1875) (включает каноны на Господские и Богородичные праздники, а также на Четыредесятницу); Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Ч. 1—3. СПб., 1855—1856. Это издание вклю-

чает в себя русский перевод «Книги о церковной иерархии» Дионисия Ареопагита, «Тайноводство» преп. Максима Исповедника и творения святого Софрония Иерусалимского, св. Германа Константинопольского, Симеона Солунского, Марка Евгеника, Николая Кавасилы и св. Паисия Константинопольского; Творения св. Иоанна Златоуста. СПб., 1848—1860, в 14 частях; в 1848—1853 гг. в Петербурге были изданы подготовленные в СПбДА переводы церковно-исторических сочинений Евсевия Памфила, Сократа Схоластика, Ермия Созомена, Евагрия Схоластика и блаж. Феодорита Киррского. Собрание древних литургий восточных и западных, вып. 1—5. СПб., 1874—1878; вып. 1 и 2 — литургии иерусалимские и антиохийские (СПб., 1874—1875), вып. 3 — литургии александрийские (СПб., 1876), вып. 4 — литургии месопотамские и западные греческого типа (СПб., 1877), вып. 5 — западно-римские литургии (СПб., 1878).

[41] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 374.

[42] Примером этого могут служить работы В. В. Болотова, связанные с вопросом о реформе календаря или проблемой Filioque в связи с диалогом со старокатоликами о возможном их воссоединении с Православной Церковью. Благодаря специальным исследованиям Василия Васильевича в 1898 г. Святейший Синод решил вопрос о чиноприеме части сиро-персидских несториан, пожелавших воссоединиться с Православной Церковью. В свою очередь, А. И. Бриллиантов и Н. Н. Глубоковский были активными участниками Предсоборного Присутствия в 1906 г. В своих выступлениях по поводу необходимых преобразований в строе русской церковной жизни они неизменно опирались на исторический опыт Вселенской Церкви.

[43] *Катанский Александр Львович* (1836—1919), профессор СПбДА по кафедре догматического богословия в 1867—1896 гг. Ему принадлежит большое число работ по догматическому богословию, церковной археологии, литургике и церковной истории. Он также был известен как яркий публицист. Библиографию его сочинений см.: ПБЭ, т. 9. СПб., с. 150—155. Интересный исторический материал по истории русской богословской науки о состоянии духовной школы в России во второй половине XIX в. содержит его «Воспоминания старого профессора» (*ХЧ*, 1916—1917). Наиболее крупными его трудами являются: докторское сочинение «Догматическое учение о семи церковных таинствах» (СПб., 1877), получившее известность в качестве удачного опыта применения исторического подхода к рассмотрению догматических вопросов; и «Учение о благодати Божией в творениях св. отцов и учителей Церкви до блаж. Августина. Историко-догматическое исследование». СПб., 1902.

[44] *Сагарда Николай Иванович*, профессор СПбДА по кафедре патрологии в 1907—1918 гг. Сохраняют интерес его лекции по патрологии (в библиотеке ЛДА сохранился литографированный экземпляр его «Чтений» за 1911/1912 уч. год). Его перу принадлежит капитальный труд: Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Патрологическое исследование. Пг., 1916.

[45] *Бронзов Александр Александрович* (1858—1919), профессор СПбДА по кафедре нравственного богословия в 1894—1918 гг. Основные его труды: Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884; Жизнь и творения преп. Макария Египетского. СПб., 1899; Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. *ХЧ*, 1901. А. А. Бронзов принимал участие в переводе на русский язык творений св. Иоанна Златоуста (т. 1—2. СПб., 1895—1906) и преп. Иоанна Дамаскина (т. 1, СПб., 1913). Кроме того, он известен как активный публицист, живо откликавшийся на церковные и общественные вопросы своего времени.

[46] *Покровский Николай Васильевич* (1847—1917), профессор СПбДА по кафедре церковной археологии (1874—1917) и директор Археологического института (1898—1917). Автор многих работ по истории христианского искусства и литургике. Наиболее известны его труды: Происхождение древнехристианской базилики. СПб., 1880; Стенные росписи в древних храмах греческих и русских. М., 1890; Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892; Очерки памятников христианской иконографии и искусства. СПб., 1894 (2-е изд.— 1900; 3-е изд.— 1910); Сийский иконописный подлинник, вып. 1—4. СПб., 1896—1898; Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг., 1916.

Бенешевич Владимир Николаевич (1874—1942), окончил С.-Петербургский университет, занимался также в Гейдельбергском, Лейпцигском и Берлинском университетах. Много времени В. Н. Бенешевич посвятил изучению греческих и славянских рукописей в библиотеках С.-Петербурга, Москвы, Вены, Мюнхена, Парижа, Рима, Венеции, Константинополя, Афона, Кипра и Синая. С 1905 г. состоял профессором по кафедре церковного права юридического факультета С.-Петербургского университета, в 1906—1909 гг.— профессор по кафедре канонического права СПбДА. В 1915—1921 гг. состоял членом Комиссии по научному изданию славянской Библии при

Петербургской Духовной Академии (с 1918 г. при Российской Академии наук). Член Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Член-корреспондент Российской Академии наук (с 1924 г. Академии наук СССР), после революции участвовал в работе Византийской комиссии АН СССР. Основные его труды: Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 833 г. К древнейшей истории источников права Греко-восточной Церкви. СПб., 1905; Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований, т. I. СПб., 1906. В. Н. Бенешевичем подготовлено второе издание «Памятников древнерусского канонического права» в Русской исторической библиотеке, т. 6. Пг., 1916; Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. К древнейшей истории источников права Греко-восточной Церкви. СПб., 1914. Под редакцией В. Н. Бенешевича вышло также: Описание греческих рукописей монастыря св. Екатерины на Синае, тт. 1—3. Пг., 1917.

[47] *Глубоковский Николай Никанорович* (1863—1937), окончил МДА в 1889 г., профессор СПбДА по кафедре Священного Писания Нового Завета в 1891—1918 гг., в 1920—1921 гг. состоял профессором Петроградского богословского института, а в 1923—1937 гг. был профессором Богословского факультета университета им. св. Климента Охридского в Софии (Болгария). Член-корреспондент Российской и Болгарской Академий наук. Автор множества работ по текстологии и экзегетике Нового Завета и церковной истории. Активно выступал в русской и иностранной печати по церковно-общественным и экуменическим вопросам. Его биографический очерк с подробной биографией см.: *Игнатьев А.* Памяти профессора Н. Н. Глубоковского.— *ЖМП*, 1966, № 8, с. 57—77. Наибольшую известность получил капитальный труд Н. Н. Глубоковского «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу», кн. 1—3. СПб., 1905—1907.

[48] *Аквилонов Евгений Петрович* (1861—1911), профессор СПбДА по кафедре Введения в круг богословских наук в 1890—1910 гг., с 1910 г.— протопресвитер военного и морского духовенства. Наибольшую известность получила его работа «Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования». СПб., 1896; 2-е изд. испр. и доп. СПб., 1904. Первоначальный ее вариант вышел в 1894 г. под названием «Церковь. Научное определение Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом».

[49] *Евсеев Иван Евсеевич* (1868—1921), профессор СПбДА по кафедрам гомилетики (1906—1910) и церковнославянского языка и палеографии (1910—1918). Крупнейший русский исследователь славянской Библии, инициатор создания комиссии по ее научному изданию. Основные его труды: Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе, ч. 1, 2. СПб., 1897; Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. СПб., 1905; Очерки по истории славянского перевода Библии.— *ХЧ*, 1914.

Анастасий (в миру Александров Александр Иванович) (1861—1918), епископ Ямбургский, ректор СПбДА в 1913—1918 гг., доктор сравнительного языкознания и церковной истории. Окончил Казанский университет, в котором впоследствии состоял профессором, а в 1905—1911 гг. деканом историко-филологического факультета. С 1911 г.— архимандрит и инспектор Казанской Духовной Академии, а в 1912—1913 гг.— епископ Чистольский и ректор КазДА. Автор многих работ по литовской филологии, сравнительной лингвистике и истории славянских Церквей. В 1915—1918 гг. состоял председателем Комиссии по научному изданию славянской Библии. Наиболее известные его труды: Sprachliches aus dem Nationaldichter Lituaens Donalitius. Zur Semasiologie. Derpt, 1886; Lituanische Studien. Derpt, 1888; Наблюдения по патологии речи. Казань, 1888; Детская речь. Казань, 1893; История развития духовной жизни Черной горы и князь-поэт Николай I. Казань, 1895; Служба св. Кириллу, учителю Словенскому, по рукописям русского Пантелеимонова монастыря на Афоне.— Памятники древнего письма, СПб., 1895.

[50] Комиссия по научному изданию славянской Библии (Библейская комиссия) была открыта при Петроградской Духовной Академии 28 января 1915 г. В ее состав вошли крупнейшие русские филологи и историки-слависты того времени (епископ Анастасий — председатель, А. И. Соболевский — товарищ председателя, И. Е. Евсеев — редактор издания, В. Н. Бенешевич, А. В. Михайлов, И. С. Пальмов, Н. Л. Туницкий, А. А. Шахматов), а также ряд специалистов-библеистов и церковно-общественных деятелей. Предполагалось, что работа по подготовке научного издания славянской Библии займет не менее 60 лет и потребует труда двух поколений ученых. В 1915—1917 гг. Комиссия провела 8 общих собраний. В 1918—1921 гг. И. Е. Евсеев, бывший фактически душой Комиссии, прилагал усилия к продолжению ее деятельности уже как учреждения Российской Академии наук. Собственно, с его кончиной в 1921 г. Комиссия и прекратила свое существование. Подробнее о Библейской комиссии см.: *Логачев К.* Библейская комиссия и изучение Библии у славян. (По неопубликован-

Профессора и преподаватели С.-Петербургской Духовной Академии

Епископ Сергий
(Страгородский)

Проф. В.В.Болотов

Проф. А.А.Бронзов

Проф. А.И.Пономарев

Проф. протопресв.
Е.П.Аквилонов

Проф. Т.В.Барсов,
доктор церковного права

Прот. Г.П.Павский

Проф. И.Г.Троицкий

Проф. А.П.Лопухин

Проф. И.С.Пальмов

Проф. И.И.Бриллиантов

Проф. А.И.Бриллиантов

Проф. прот. П.Ф.Николаевский

Проф. Н.А.Скабалланович

Проф. П.С.Смирнов

Проф. И.Е.Троицкий

Проф. Н.К.Никольский

Проф. П.Н.Жукович

Проф. прот. С.А.Соллертинский

Проф. Д.П.Миртов

Проф. А.Л.Катанский

Проф. М.И.Каринский

Проф. А.П.Рождественский

Проф. Ф.Г.Елеонский

Епископ Михаил
(Грибановский)

Архимандрит Феофан
(Быстров)

Проф. Е.И.Ловягин

Проф. А.П.Высокоостровский

Проф. И.П.Соколов

Проф. Н.И.Садов

Проф. Н.Н.Глубоковский

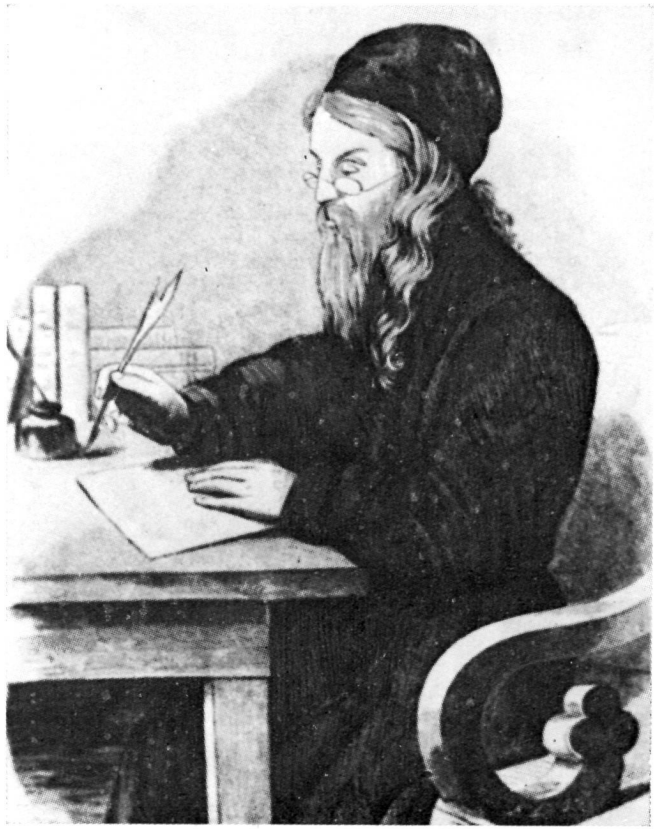
Проф. Н.В.Покровский,
директор Археологич. института

Проф. В.С.Серебренников

Студент Иван Карабинов,
будущий знаменитый литургист

Проф. Д.И.Абрамович

Проф. прот. М.К.Сперанский,
ректор Ленинградской
Духовной Академии



Архимандрит Макарий (Глухарев), выдающийся православный миссионер первой половины XIX века

Митрополит Никодим на богословских собеседованиях в Ленинградской Духовной Академии

Архиепископ Кирилл и архимандрит Августин на VI Ассамблее ВСЦ (Ванкувер, 1983 г.)

Архиепископ Кирилл выступает на встрече региональных секретарей Молодежной рабочей группы единицы ВСЦ «Образование и обновление». Ленинградская Духовная Академия, 1981 г.

ным документам Комиссии.) *ЖМП*, 1974, № 7, с. 76—80. Документы Библейской комиссии опубликованы К. Логачевым в «Богословских трудах», сб. 13 (I. Рукописный материал для научного издания славянской Библии, с. 208—235) и 14 (II. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915—1921 годах, с. 166—256).

[51] См. *Евсеев И. Е.* Собор и Библия. Пг., 1917.

[52] Ректор СПбДА епископ (с 1905 г. архиепископ Финляндский) *Сергий* (Страгородский) состоял председателем Комиссии Святейшего Синода по старокатолическому и англиканскому вопросу (1902—1909), а В. В. Болотов и А. И. Бриллиантов были ее секретарями (первый в 1892—1900 гг., второй — в 1900—1917 гг.). В связи с работой в Комиссии В. В. Болотов подготовил свои знаменитые тезисы о Filioque (изданы А. И. Бриллиантовым в 1914 г.), в которых с православной точки зрения дал историко-догматический анализ этого западнохристианского учения. В свою очередь, епископом Сергием в связи с участием в Комиссии было написано два экклезиологических этюда, не утративших своей актуальности («Что нас разделяет со старокатоликами?». СПб., 1902; «К вопросу о том, что нас разделяет со старокатоликами». СПб., 1903). А. И. Бриллиантов, будучи многолетним секретарем Комиссии, являлся также автором проектов ряда ее документов. Кроме того, председателями Комиссии состояли также такие видные иерархи, как архиепископ Финляндский (с 1898 г. митрополит С.-Петербургский), Антоний (Вадковский) (1892—1898) и архиепископ Ярославский (впоследствии Патриарх) Тихон (Белавин) (1911—1912).

[53] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 470—476. См.: Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1902—1903) — в прилож. к журналу «Новый путь», 1903, и отд. изданием — СПб., 1906. Были напечатаны протоколы 20 собраний. Об этом см. также: *Гурий*, еп. Патриарх Сергий как богослов.— В сб.: Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947, с. 99—132.

[54] *Чистович И.* Указ. соч., с. 169—171.

[55] Последнее было связано с деятельностью обер-прокурора Св. Синода в 1836—1855 гг. графа Н. А. Протасова. Устав 1814 г. подвергался нападкам с его стороны, прежде всего с точки зрения постановки богословского образования в Академии. Результатом этого явилось сокращение ряда учебных программ, особенно по предметам философского цикла. Об этом см.: *Дьяконов К.* П. Духовная школа в царствование Николая I. СПб., 1907; *Ростиславов Д. И.* Петербургская Духовная Академия при графе Протасове.— Вестник Европы, 1883, № 7, 8, 9; *Титлинов Б. В.* Духовная школа в России, т. 2. СПб., 1910; *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 202—230.

[56] Проекты преобразования центрального управления духовными училищами, оставшиеся от 1862 г. (Историческая справка).— Церковные ведомости, 1908, № 2; *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 355—356.

[57] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 356.

[58] Устав и штаты православных Духовных Академий, высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. СПб., 1869.

[59] *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч., с. 361.

[60] Там же.

[61] См. *Глубоковский Н. Н.* За тридцать лет (1884—1914).— В сб.: «У Троицы» в Академии (1814—1914). М., 1914, и отд. оттиск. М., 1914, с. 6—8, 18—19.

[62] В связи с этим можно вспомнить о судьбе многолетнего профессора МДА А. П. Лебедева, вынужденного перейти в 1895 г. в Московский университет из-за того, что его лекции по истории Древней Церкви не отвечали охранительным взглядам обер-прокурора, или же о заслуженном профессоре той же Академии Е. Е. Голубинском, авторе известной «Истории Русской Церкви», празднование 25-летия научно-преподавательской деятельности которого также было запрещено Победоносцевым.

[63] Устав православных Духовных Академий, высочайше утвержденный 20 апреля 1884 г. СПб., 1884.

[64] См. *Глубоковский Н. Н.* Указ. соч., с. 13—14. Свящ. Г. Петров посвятил этой теме сатирическую повесть «Болотные огни», которая в 1907 г. печаталась в газете «День»; последний протопресвитер военного и морского духовенства Г. И. Шавельский († 1935 г. в Софии) не раз касается этой темы в своих воспоминаниях, вышедших в Нью-Йорке в 1955 г.

[65] Устав православных Духовных Академий, высочайше утвержденный 2 апреля 1910 г. СПб., 1910.

[66] ГПБ, ф. 574.

[67] См. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе, ч. 1—3, и прибавления. СПб., 1906.

[68] Примеров поступления в русские Духовные Академии в последней четверти

XIX — начале XX в. лиц не «духовного сословия» достаточно много. Среди церковных деятелей и богословов, пришедших в высшую духовную школу не из Семинарии, можно, в частности, назвать Патриарха Алексия (выпускник МДА 1904 г.), свящ. П. А. Флоренского (выпускник МДА 1908 г.) и ряд др.

[69] См. отзывы о реформе духовной школы митрополита С.-Петербургского Антония (Отзывы епархиальных архиереев..., ч. 3, с. 94—97), архиепископа Финляндского Сергия (там же, с. 273—274), епископа Тамбовского Иннокентия (там же, с. 302—307), а также брошюру архимандрита Феодора (впоследствии епископа и ректора МДА). Записка о реформе духовно-учебных заведений. Тамбов, 1905 (отд. оттиск из «Тамбовских епархиальных ведомостей»).

[70] Мнение проф. Н. Н. Глубоковского митрополит С.-Петербургский Антоний включил в свой отзыв о реформе духовной школы (Отзывы епархиальных архиереев..., ч. 3, с. 159—161), см. также: *Глубоковский Н. Н.* По вопросам духовной школы. СПб., 1907, глава «К вопросу о постановке высшего богословского обучения в России»; *Светлов П. Я.*, проф. прот. О необходимости богословских факультетов в университетах *или* о реформе высшего религиозного образования в России. Киев, 1906.

[71] См., например, отзывы епископа Волынского Антония (Храповицкого) (Отзывы епархиальных архиереев..., ч. 1, с. 35—39) и архимандрита Сергия (Страгородского) (там же, ч. 3, с. 273—274).

[72] ГПБ, ф. 102 (архив А. И. Бриллиантова), оп. 1, ед. хр. 16.

[73] Священный Собор Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Собрание постановлений и определений, вып. 3. М., 1918, с. 21. (Определение об основных началах преобразований и введении в действие новых штатов православных Духовных Академий, 7/20 апреля 1918 г.)

[74] Проект нормального устава православных Духовных Академий. Пг., 8 мая — 5 июня 1917 г., с. 15—18 (ГПБ, ф. 102, оп. 1, ед. хр. 16).

[75] Об этом см.: *Успенский Н. Д.*, заслуженный профессор ЛДА. К истории богословского образования в Ленинграде. *ЖМП*, 1977, № 4, с. 3—10.

[76] В их числе был и заслуженный профессор ЛДА Николай Дмитриевич Успенский.

[77] Об этом говорил митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий в своем выступлении на торжественном открытии Ленинградских Духовных Академий и Семинарии 8 октября 1946 г. (*ЖМП*, 1946, № 10, с. 11).

[78] Там же.

[79] *Ведерников А. В.*, доц. Жизнь духовной школы.— В сб.: Патриарх Сергий и его духовное наследство, с. 393.

[80] Там же, с. 397.

[81] Там же, с. 396.

[82] *ЖМП*, 1946, № 10, с. 12.

[83] Торжественное открытие Ленинградских Духовных Академии и Семинарии. *ЖМП*, 1946, № 10, с. 15.

[84] *Богоявленский Иоанн Яковлевич*, с 1947 — епископ Таллинский и Эстонский Исидор (1879—1949), окончил курс СПбДА в 1904 г. С 1905 г. нес пастырское служение в Ямбурге, Кронштадте, Гатчине, а после революции — в Таллине. В 1915 г. за сочинение «Значение иерусалимского храма в ветхозаветной истории еврейского народа» (Пг., 1915) удостоен степени магистра богословия. Живя в Эстонии, сочетал пастырское служение с педагогической и духовно-просветительской деятельностью. Получил известность его труд «Православный символ веры. Религиозно-философские размышления», ч. 1—3. Таллин, 1939.

[85] См. речь митрополита Ленинградского и Новгородского Григория на торжественном открытии ЛДА и с 8 октября 1946 г. *ЖМП*, 1946, № 10, с. 11.

[86] Сокращенный вариант этой речи опубликован в *ЖМП*, 1977, № 3, с. 10—15.

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

Архимандрит АВГУСТИН (Никитин),
доцент Ленинградской Духовной Академии

ВОПРОСЫ ХРИСТИАНСКОГО ЕДИНСТВА в деятельности Петербургской — Ленинградской Духовной школы (1809 — 1984)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Приступая к обзору экуменической деятельности С.-Петербургской — Ленинградской Духовной Академии, отметившей в 1984 году свое 175-летие, необходимо сразу сказать, что в силу исторических причин она заняла лидирующее положение на этом поприще. Каждая из четырех существовавших в России Духовных Академий — Киевская, Московская, Санкт-Петербургская и Казанская — имела единую задачу — подготовку высокообразованных пастырей, сеющих слово Божие на ниве духовного просвещения. Но в то же время каждая из этих духовных школ имела свои отличия, обусловленные различными обстоятельствами.

Киевская Духовная Академия стояла на страже интересов Православия против западных религиозных течений. Московская Духовная Академия сосредоточила свою деятельность на разработке внутренних церковных богословских вопросов, возникавших в связи с общим ходом духовного просвещения в России, а Казанская Духовная Академия выдвинула на первый план своей деятельности миссионерские задачи в отношении нехристианских народов азиатской части России. Санкт-Петербургской Духовной Академии (далее — СПбДА), основанной в столице Российской империи, городе, имевшем наиболее тесные связи с европейскими странами, было предназначено стать основной посредницей между отечественным и западным богословием, устанавливать научные связи с богословскими кругами Запада, и именно ее профессорам и питомцам было определено формировать основы православных экуменических традиций. Ранее, вплоть до конца XVIII столетия, близкое соприкосновение с инославными христианами, жившими в России, имела Киевская Академия, и в этой духовной школе осуществлялось углубленное изучение инославных вероисповедных систем. Но к началу XIX столетия знаменитая Киевская Академия, ранее, в период вероисповедной конфронтации, игравшая огромную просветительную роль на западе России, претерпела такой упадок, что временно была даже преобразована в семинарию (1816 г.) [1]. Вполне естественно, что при таких обстоятельствах ведущая роль в становлении экуменических традиций перешла к основанной к этому времени СПбДА.

ГЛАВА 1. СТАНОВЛЕНИЕ ЭКУМЕНИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ

Знакомство с инославием осуществлялось в Петербургской духовной школе еще до 1809 года — времени основания СПбДА. Так, в 1765 г., согласно указу Св. Синода, из духовных школ С.-Петербурга, Москвы, Новгорода и Твери были отправлены за границу наиболее способные учащиеся. Из Александро-Невской семинарии (1726—1788) — предшественницы СПбДА — были выбраны два лучших воспитанника: М. Клевецкий и С. Матвеевский. В числе прочих учащихся М. Клевецкий был направлен в Лейденский университет, а С. Матвеевский — в Оксфорд [2].

Преобразованная в 1809 г. из Александро-Невской Академии (1797—1809), СПбДА начала формирование экуменических традиций. Одним из виднейших церковных деятелей, подвизавшихся в СПбДА со времени ее основания, был архимандрит Филарет (Дроздов) (1783—1867), впоследствии с 1821 г. митрополит Московский. В 1812 г. Св. Синод назначил его ректором СПбДА. Это время было сложным для Академии. Постигшее в 1812 г. Россию бедствие — нашествие Наполеона — чуть было не отразилось и на ее судьбе: все уже было подготовлено к ее перемещению, во избежание опасности, из Петербурга в Кирилло-Белозерский монастырь[3]. В эти годы трудно было проповедовать идеи, выражавшие объективный подход к инославию. Но архимандрит Филарет, сформулировавший некоторые из этих идей в своем раннем труде «Изложение разностей между Восточной и Западной Церквами в учении веры» (СПб., 1811), развивал их в своих дальнейших трудах. Его перу принадлежит опубликованная в 1815 г. книга «Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви».

Основываясь на словах святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова: «Кто есть лживый, точию отметаяйся, яко Иисус несть Христос?» (I Ин. 2, 22), архимандрит Филарет писал: «Держась вышеприведенных слов Писания, никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной»[4]. Что же касается Западной Церкви, то архимандрит Филарет говорит о ней достаточно объективно и в то же время в умеренном тоне. С одной стороны, он отмечает, что Римско-Католическая Церковь «нарушила принятый древней Вселенской Церковью закон единства, по которому общее вероисповедание долженствовало быть определяемо из слова Божия общим согласием Вселенской Церкви»[5]. Но он не дерзает осуждать за это Западную Церковь. «Я только не пристаю к тем особенным мнениям, которые, при посильном исследовании, нахожу недоказанными либо совсем ложными,— писал архимандрит Филарет.— Но поелику я не знаю, многие ли из христиан западных и глубоко ли проникнуты сими особыми мнениями, обнаружившимися в Церкви Западной, и кто из них как твердо держится верой краеугольного камени Вселенской Церкви, Христа, то изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви»[6].

Говоря о деятельности архимандрита Филарета в СПбДА, можно также упомянуть о том, что он, наряду с магистром СПбДА прот. Герасимом Павским (1787—1863), был активным членом Российского Библейского Общества — одного из первых экуменических объединений в мире, а протоиерей Г. Павский с 1814 г. состоял редактором и директором этого Общества.

В 1819 г. архимандрита Филарета на посту ректора СПбДА сменил один из первых выпускников Академии епископ Григорий (Постников) (1784—1860), впоследствии митрополит С.-Петербургский. Особой заслугой Преосвященного Григория было основание при СПбДА журнала «Христианское чтение», который начал выходить с 1821 г. В этом журнале, задачей которого было «давать материал для назидательного чтения всем ревнителям и церковным книголюбцам»[7], стали появляться статьи, знакомившие православных читателей с особенностями инославных учений. Один из церковных публицистов, подводя итоги деятельности редакции «Христианского чтения» за несколько десятилетий со времени основания журнала, писал: «В наше время, под влиянием высокого развития православного самосознания, действие Святого Духа многие склонны мыслить ограничивающимся определенной вероисповедной формой, с отрицанием или, по крайней мере, игнорированием его вне этой формы. Иначе смотрели основатели «Христианского чтения». По их мнению, действие Духа Святого распространяется на весь христианский мир... Но эта широта религиозного миросозерцания опять нисколько не говорит против строгой православности и церковности основателей журнала»[8].

Как бы подтверждением этого высказывания служит статья, помещенная во втором выпуске «Христианского чтения», т. е. почти сразу же после основания этого журнала. Статья под названием «Напоминания о всеобщем соединении христиан для молитвы о испрошении излияния Святого Духа»[9] оканчивается следующими словами: «В числе предметов последней молитвы Господа нашего Иисуса Христа было то, чтобы все, верующие в Него, были едино. Христианский читатель! Возжелай сего единения. Веруй просто, бди строго, молись пламенно. Ожидай великого — ожидай терпеливо!»[10].

Примером влияния формировавшихся в СПбДА экуменических традиций была деятельность одного из выпускников Академии — архимандрита Макария (Глухарева) (1792—1847) — основателя Алтайской миссии. Обучаясь в Академии, он находился под сильным влиянием архимандрита Филарета (Дроздова). По выражению прото-

иерея Георгия Флоровского, он «отдал свою волю ректору Филарету, ничего не делал и не начинал без его совета и благословения, и почти ежедневно исповедовал ему свои помыслы»[11]. Ревностный православный миссионер, архимандрит Макарий был в то же время открыт восприятию инославных богословских вероучительных систем. Он, например, переводил с французского языка сочинения Терезы Авильской. Впоследствии архимандрит Макарий мечтал построить в Москве храм с тремя отделами: для православных, католиков и лютеран[12]. Но не следует думать, что экуменические традиции насаждались в СПбДА искусственно. Без широкой поддержки и понимания со стороны профессуры СПбДА они остались бы лишь бесплодным начинанием.

Одним из последователей архимандрита Филарета в области экуменических исследований в СПбДА был профессор Иван Терентьевич Осинин. Он родился в Дании, в семье причетника русской посольской церкви в Копенгагене. Окончил СПбДА в 1857 г. со степенью магистра богословия. С 1857 по 1883 г. И. Т. Осинин преподавал обличительное богословие[13]. С 1863 г.— экстраординарный профессор СПбДА. Проф. И. Т. Осинин являлся автором многих статей по преподававшемуся им предмету[14]. Но в данном случае необходимо обратить внимание на содержание его доклада «Об основных условиях соединения Церквей и о значении Никео-Цареградского символа как главного основания для церковного единения на началах Православия», произнесенного на торжественном собрании Академии в день годичного акта 17 февраля 1872 года. Отметив, что «одно из важнейших явлений современной церковной жизни, без сомнения, заключается в повторяющихся и постепенно усиливающихся стремлениях к соединению разрозненных христианских вероисповеданий», И. Т. Осинин призвал православных богословов всячески способствовать этому процессу. По мнению И. Т. Осинина, при определении условий соединения Церквей необходимо прежде всего иметь в виду существенное обстоятельство: христианство есть явление историческое, и, следовательно, лишь путем исторического анализа можно дойти до верного решения вопроса об условиях церковного единения. «Сознавая ту внутреннюю, историческую связь, которая должна соединять Церковь настоящего с Церковью прошедшего,— отмечал И. Т. Осинин,— мы утверждаем, что религиозное сознание частных лиц и частных Церквей должно подчиняться сознанию общему или вселенскому, которое мы обозначаем именем Священного Предания»[15]. Продолжая обсуждение этого вопроса, И. Т. Осинин говорил, что условием для восстановления единства Церквей «может быть лишь то, что было общим для всех с самого начала или что утверждено авторитетом, имеющим для всех обязательную силу»[16], т. е. Священное Предание, связующее нас неразрывной исторической нитью с Церковью первенствующих христиан. Но, по мнению И. Т. Осинина, каждая Поместная Церковь не должна стремиться к полной унификации с другими частями во Вселенской Церкви, к утрате своих индивидуальных особенностей, связанных со спецификой своего исторического развития. «Каждая Поместная Церковь,— писал И. Т. Осинин,— может иметь свои частные постановления, особенно по отношению к дисциплинарным и богослужебным формам; такие постановления, имея обязательную силу для каждого члена той же частной Церкви, не могут, однако, быть вменяемы в обязанность другим национальным Церквам. В этом гармоническом сочетании общего с частным, общего единства с частной свободой, издавна выражался коренной характер вселенской Церкви»[17].

Итак, полное догматическое единомыслие, связывающее воедино все части христианского мира,— это основное условие для восстановления церковного единства. Что же касается различий церковно-канонического устройства каждой Поместной Церкви, то, как еще раз подчеркивал И. Т. Осинин, «никто не имеет права возводить на степень общеобязательных догматов то, что никогда не было предметом вселенского сознания Церкви и не основано на общем предании древности. Частная народная Церковь, как, например, Церковь Русская, может применительно к историческим или местным обстоятельствам утвердить те или другие частные церковные правила и постановления, которые для ее членов получают силу и значение общеобязательного закона; но, коль скоро речь идет об условиях единения с другой национальной или независимой Церковью, мы не имеем никакого права требовать от других соблюдения или усвоения того, что составляет принадлежность не вселенского, а местного церковного права»[18].

Далее И. Т. Осинин делал попытку решить вопрос об условиях церковного единения на основании древнего вселенского предания Церкви, и в качестве основы церковного единства он принимал Никео-Цареградский Символ веры. «Будучи составлен и утвержден вселенскими соборами,— писал И. Т. Осинин,— Символ ими же и огражден от всяких изменений и прибавлений, чтобы он на все времена служил выражением единения христиан в вере и свидетельствовал о их внутренней связи с древней кафо-

лической Церковью»[19]. Однако И. Т. Осинин сознавал, что принятие Никео-Цареградского Символа веры (без каких-либо изменений и прибавлений) является необходимым, но отнюдь не достаточным условием для восстановления церковного единства. «Принятие того же Символа в его древнем неизменном виде является первым условием во всех попытках к сближению Церквей на началах Православия»,— отмечал он в конце актовой речи[20].

Профессор И. Т. Осинин сделал весьма много для разработки вопросов христианского единства. Проживая в молодые годы за границей, он усвоил широкий и доброжелательный подход к инославию, оставаясь в то же время верным сыном Русской Православной Церкви. Это в равной мере может быть отнесено и к другим питомцам СПбДА, которые направлялись на церковное служение за пределы России. Жизнь в Европе и возможность работать в лучших библиотеках Запада, так же как и общение с представителями Западных Церквей позволяли им ближе познакомиться с европейской богословской наукой и расширить свой кругозор. Находясь за границей, они посылали в отечественные журналы интересные сообщения о зарубежной церковной жизни, печатали неизвестные в России документы; многие из них становились членами иностранных научных обществ.

Одним из таких выпускников СПбДА был Александр Павлович Лопухин, несколько лет проживший в Нью-Йорке в качестве псаломщика русского храма, впоследствии ставший профессором СПбДА († 1904 г.). Он сделал многое для свидетельства Православия на американском континенте, помещая свои статьи в зарубежной церковной печати. Русское богословие, писал А. П. Лопухин, обращаясь к инославным читателям, «далеко от того узкого, исключительно конфессионального богословия, которое упорно заключает себя в круг древнего традиционного миросозерцания и остается глухим ко всяким новым и свежим явлениям в области развития человеческой мысли, каким обыкновенно представляет его себе папский и протестантский Запад. Оно дает полную свободу частной мысли и научному прогрессу, но оно в то же время верует, что высшего развития богословская мысль уже достигла в золотые века христианства, в века Златоуста и семи вселенских соборов, и что последующее развитие есть только частное, а не существенное, в деталях, а не в сущности»[21].

Занимаясь вопросами христианского единства, СПбДА в лице своих профессоров всегда с живым интересом относилась и к современному состоянию церковно-общественной жизни Запада. Если академический ежемесячник «Христианское чтение» в течение продолжительного времени удовлетворял нужды научного исследования богословских вопросов, то другой академический печатный орган — «Церковный вестник», выходивший еженедельно с 1875 г., знакомил читателей преимущественно с современной жизнью инославия, с его проблемами и с положением его церковных дел. Третьим академическим печатным изданием был журнал «Странник», выходивший ежемесячно с 1860 г.; его издатели стремились сочетать обе вышеназванные задачи.

Дальнейшие усилия в разрешении проблемы христианского единства были предприняты профессором СПбДА В. В. Болотовым в его разработках, имевших отношение к диалогу со старокатоликами и представителями Дохалкидонских Церквей. Если проф. И. Т. Осинин справедливо указывал на необходимость отделения догматических основ вероучения от второстепенных вопросов, то заслугой В. В. Болотова было более четкое разграничение этих понятий. В. В. Болотов настаивал на необходимости ясного различения догмата и теологумена (богословского мнения) и устанавливал основные принципы такого различения[22].

Вопросы христианского единства представляли интерес и для многих других профессоров СПбДА. Так, например, экстраординарный профессор И. Е. Троицкий (впоследствии архиепископ Иларион) напечатал в «Церковном вестнике» (1898 г.) статью, озаглавленную «Как возможно соединение Церквей при самотождестве Православия». Темы кандидатских сочинений, предлагаемых для написания питомцам СПбДА, также были проникнуты духом православного экуменизма; таковы, например, работы: «О веротерпимости с Петра Великого до настоящего времени» (1878), «Какой интерес в настоящее время представляет для православного богослова изучение истории и вероучения западных исповеданий»[23] и ряд других.

Выдающаяся роль в дальнейшей разработке проблем взаимоотношения с инославием принадлежит Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Сергию (Страгородскому) (1867—1944). Будучи еще инспектором СПбДА в сане архимандрита, он написал «Введение в курс лекций по истории и разбору западных исповеданий»[24], прочитанное им в 1899—1900 учебном году. В своих лекциях архимандрит Сергий утверждал, в частности, что всему хорошему в инославии, всякой искре доброго, истинного православный христианин может только радоваться, как своему родному. Но в то же время, по мнению архимандрита Сергия, истинный сын Православной

Церкви может относиться к инославию как вероучительной системе только отрицательно, как к заблуждению. Комментируя это высказывание архимандрита Сергия, профессор Ленинградской Духовной Академии протоиерей Л. Воронов отметил, что «оно сделано несколько резко и не вполне осторожно... Но мы должны помнить, что архимандрит Сергий читал свои лекции в то время, когда преодоление конфессионализма было делом гораздо более трудным, чем в наше время»[25].

Объективности ради следует сказать, что не все профессора СПбДА разделяли экуменические стремления лучших ее представителей, когда речь шла о каких-либо практических шагах на пути к христианскому единству. Так, в начале нынешнего столетия в русских церковных кругах возникла дискуссия по некоторым церковно-каноничесим вопросам[26], в ходе которой профессор СПбДА прот. Е. Аквилонов резко выступил в церковной печати против практики молитвенного поминовения инославных христиан в православных храмах, причем аргументы, которыми оперировал этот известный профессор СПбДА, свидетельствовали о том, что он оказался несвободным от крайностей конфессионализма. «Не будем смешивать истинно христианскую веротерпимость с бездушным индифферентизмом,— писал протоиерей Е. Аквилонов.— Чтобы утверждать неразрывную связь первой с панихидослужением по почивших иноверцах, для этого ведь требуется наперед утратить всякое разумение своей веры и потерять всякое уважение к святой Церкви и к самим себе, в качестве ее богопоставленных служителей»[27].

Но время показало, что позиция, занятая прот. Е. Аквилоновым, была далека от подлинных традиций православного экуменизма. Так, в январе 1920 г. Константинопольская Патриархия обратилась ко всем христианским Церквам с воззванием, в котором предлагалось выработать план объединения Церквей на основе практического и нравственного сотрудничества. Были определены практические цели и формы этого сотрудничества, в частности, погребение умерших христиан в Церквах, к которым они не принадлежали[28].

Аналогичный шаг в этом направлении был сделан Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Сергием, который во время Великой Отечественной войны, ясно понимая, что православные христиане ощущают потребность молитвы о всякой душе человеческой, «милости Божией и помощи требующей», благословил совершать в храмах отпевание и молитвенное поминовение умерших инославных христиан, для чего вводился в практику составленный при его личном участии специальный церковный чин, сравнительно немногим отличающийся от чина, употребляемого при погребении умерших православных[29].

Возвращаясь к началу нынешнего столетия, можно отметить, что в эти годы богословы СПбДА по-прежнему предпринимали усилия для ознакомления инославных христиан с основами православного экуменизма. К их числу относится экстраординарный профессор СПбДА Н. Н. Глубоковский (1863—1937), который продолжил труды своих предшественников в этом направлении. В 1913 г. в американском журнале «The Constructive Quarterly» была напечатана его работа «Православие по его существу», переведенная впоследствии на многие иностранные языки. На русском языке этот труд увидел свет на страницах «Христианского чтения» в 1914 г. Сопоставляя православное богословие с инославными догматическими системами, Н. Н. Глубоковский писал о том, что «инославие ищет точных «символических книг» у Православия и даже старается помочь ему собранием и изданием таковых. Но в этом кроется большое недоразумение, которое практически переходит уже в заблуждение. На самом деле Православие не имеет «символических книг» в техническом смысле, и всякие речи этого рода ведутся лишь крайне условно и приспособительно к конфессиональным западным схемам вопреки природе и истории Православия. Оно почитает себя правым или подлинным учением Христовым во всей первоначальности и неповрежденности, а тогда какая же может быть у него особая отличительная доктрина, кроме Евангельско-Христовой? И сама Церковь Православная доселе не употребляет специальных «символических книг», довольствуясь общими традиционными документами вероопределительного характера. Это мы видим при архиерейском посвящении, где хиротонисуемый во свидетельство своего православия прочитывает только древнейшие символы»[30].

Мысли, высказанные проф. Н. Н. Глубоковским по поводу вероучительных документов в целом, приобретают большую актуальность в наше время, когда содержание «символических книг» становится предметом обсуждения в ходе межконфессиональных собеседований. Переходя от частного вопроса о «символических книгах» к более общей теме, Н. Н. Глубоковский сформулировал один из основных принципов христианского единства, осознание которого было так необходимо для православных богословов в их начальный период экуменической деятельности: «Отличие Православия

заключается не в своеобразной обособленности, требующей приспособления к себе, а во всеобъемлющем существе, по которому оно, будучи христиански божественным и универсальным, бывает кафолическим (греч.— кафоликос) или вселенским (греч.— экуменикос). Но таким своим качеством Православие не вытесняет другие исповедания, захватывая у них принадлежащие места, но лишь растворяет их в себе постольку, поскольку наравне с ними само поглощается в божественном океане возрождающей, спасающей и животворящей благодати Христовой... Православие призывает к единству с собою лишь ради своего единства со Христом в преемственно сохраняемой, неповрежденно содержимой и благодатно действующей истине Божественной»[31].

В 1918 г. Н. Н. Глубоковский по приглашению шведского института «Olaus Petri Stiftsen» прочел в Упсальском университете лекции по вопросу о соединении Церквей. Они были встречены с большим интересом и изданы в 1921 г. на шведском языке под названием «Православная Церковь и христианское международное единение»[32]. Поездка в Швецию впервые поставила русского богослова в непосредственный контакт с экуменическим движением и послужила ему поводом высказать свои мысли по этому вопросу.

Подводя итоги первого периода деятельности СПбДА по формированию основ православного экуменизма, следует отметить, что наряду с выработкой концепций, имеющих общий характер, в этой духовной школе проводилась активная научная и церковно-общественная работа по развитию и улучшению отношений с представителями конкретных инославных исповеданий. Поэтому, прежде чем переходить к обзору деятельности возрожденной Ленинградской Духовной Академии в связи с современным экуменическим движением в целом, необходимо в самом сжатом виде представить труды профессоров и питомцев СПбДА — ЛДА, отражающие развитие отношений с отдельными инославными Церквами.

ГЛАВА 2. ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ

История взаимоотношений Русской Православной и Римско-Католической Церквей уходит своими корнями в глубину веков, и в данном обзоре речь пойдет лишь о том вкладе, который внесла СПбДА на протяжении всего периода ее существования в развитие этих взаимоотношений.

В связи с этим можно отметить, что еще в 1800 г. префект Александро-Невской Академии архимандрит Евгений написал «Каноническое исследование о папской власти» по поводу предложения члена ордена «Общество Иисуса» генерала Грубера о соединении Церквей[33]. Относясь в целом довольно объективно к римско-католическому исповеданию, СПбДА на первых порах своего существования все же не избежала определенной конфессиональной пристрастности в исследованиях и изложении тех или иных аспектов католического вероучения. Необходимо отметить, что сначала в этих исследованиях не было определенного плана, о чем можно судить по отдельным публикациям, появлявшимся на страницах журнала «Христианское чтение»[34].

Более активное изучение истории Римско-Католической Церкви началось в СПбДА с 1850 г., когда ректором ее стал иеромонах Макарий (Булгаков) (1816—1882), бакалавр Киевской Духовной Академии, вызванный в 1842 г. в Петербург для преподавания богословских наук в СПбДА. Свое курсовое сочинение он писал по истории Киевской Духовной Академии, используя старые рукописные пособия времен сильного латинского влияния на учебно-воспитательную жизнь этой Академии. По мнению протоиерея Георгия Флоровского, «отсюда именно, всего вернее, и его личные симпатии скорее к римско-католическим пособиям и системам»[35].

В 1854 г. в Риме состоялась первая в истории Русской и Римской Церквей встреча представителя русского духовенства с римским первосвященником. Архимандрит (впоследствии епископ) Порфирий (Успенский), выпускник СПбДА (1829 г.), в одной из бесед с папой Пием IX изложил взгляд Православной Церкви на ее отношение к Римско-Католической Церкви. «Вы, западные, и мы, восточные, мало знаем друг друга,— утверждал архимандрит Порфирий.— От малознания происходит взаимное у нас отчуждение. Будем же сближаться и знакомиться не только посредством умных книг, но и лицом к лицу, ходя мы к вам, а вы к нам и присматриваясь к благотворным действиям христианства у вас и у нас. Тогда мы ощутим веяние благодати у нас и у вас и, ощутив это, призадумаемся и, обдумав, поспешим подать друг другу чистые и теплые руки свои. Вас разъединяет с нами учение о Святом Духе, об Евхаристии, главенстве папы и еще кое о чем. Но есть и одинаковые учения у вас и у нас, например, об искуплении, благодати, воскресении мертвых и о будущей жизни»[36].

В эти годы в СПбДА уже велись целенаправленные исследования тех аспектов

римско-католического вероучения, которые содержали отличия от православных воззрений. К сожалению, в те годы авторы, публиковавшие свои работы на страницах «Христианского чтения», не всегда считали необходимым помещать здесь же свое имя; поэтому в настоящее время бывает трудно установить автора той или иной статьи. Но, как бы то ни было, в основном это были богословы, трудившиеся в СПбДА. Одному из них принадлежит большая статья под названием «Об эпитимьях и так называемых индульгенциях»[37]; можно также отметить и статью «Отношение Русской Церкви к другим Церквам»[38], в которой автор повествует о православно-католических отношениях.

Русские богословы уделяли большое внимание анализу тех причин, которые в 1054 г. вызвали разрыв отношений между Римской и Константинопольской Церквами. Этой теме, например, было посвящено исследование И. Л. Янышева, будущего ректора СПбДА (1866—1883): «Исторический взгляд на постепенное отделение Западной Церкви от Православной Восточной»[39]. Исследование вопроса было продолжено профессором той же Академии М. Коялович, который в 1860 г. опубликовал работу «Возможно ли соединение Церквей?», построенную на основании анализа Брестской церковной унии[40]. В предисловии к работе М. Коялович отмечал, что «ревнители единения на Западе охотно вступают в область догматических рассуждений, смело спускаются с этой высоты в область истории и слишком нерешительно касаются самые трудные вопросы путем теоретических соображений. Но очень неохотно шают событий — прошедших попыток соединить Церкви»[41]. Заслугой М. Кояловича явилось наглядное доказательство того факта, что «все попытки соединить Церкви, все унии, когда-либо являвшиеся, направлялись собственно к тому, чтобы убедить Восточную Церковь в ее неправославии и в истинности латинской Церкви, почему всякая уния при таком направлении дела оказывалась невозможною»[42]. Эта мысль стала главенствующей в русских церковноисторических исследованиях, посвященных православно-католическим отношениям в юго-западной России на протяжении нескольких столетий, вплоть до второй половины XIX века.

Большое внимание в СПбДА уделялось критическому анализу особенностей римско-католического вероучения, в частности, разбору нового догмата о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии, принятого Римско-Католической Церковью в 1854 г. Один из богословов СПбДА опубликовал в «Христианском чтении» статью под названием «Взгляд православного на новый догмат Римской Церкви о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии»[43]. На эту же тему была написана другая статья — «Разбор любопытных свидетельств о непорочном зачатии Богородицы»[44], также помещенная в «Христианском чтении».

Богословы СПбДА внимательно следили за полемикой, которая началась в лоне Римско-Католической Церкви вслед за обнародованием этого нового догмата. Проф. И. Т. Осинин перевел с французского языка и опубликовал статью, принадлежавшую перу католического богослова, выразившего свое несогласие с положениями догматического нововведения. В этой статье, получившей в переводе на русский язык название «Римский новый догмат о зачатии Пресвятой Девы Марии без первородного греха перед судом Священного Писания и предания святых отцов»[45], приводятся критические доводы, касающиеся нового учения.

Необходимо отметить, что некоторые выпускники СПбДА в этот же период времени активно свидетельствовали католическому Западу об истинах Православия. К их числу принадлежит протоиерей Иосиф Васильевич Васильев, окончивший Академию в 1846 г. Сразу же после завершения богословского образования он был назначен в Париж, где прожил 21 год, сделав за это время очень многое для расширения православного свидетельства среди французских католиков. Отец Иосиф Васильев основал в Париже журнал «L'Union Chrétienne», который издавался им совместно со знаменитым впоследствии аббатом René Fr. Guettée. Это был едва ли не первый экуменический журнал. Он, как показывает само его название, был посвящен вопросам воссоединения Православия и римо-католичества, а также отделившихся от Рима протестантских Церквей[46].

Следует подчеркнуть, что в своей экуменической деятельности о. Иосиф Васильев оставался на строго православных позициях, о чем, например, свидетельствует его письмо от 12 марта 1861 года к Нантскому католическому епископу Жакмэ. «У нас в России,— писал о. Иосиф Васильев,— не довольствуются тем, чтобы познакомиться с учением и историей Восточной Церкви, но изучают также Римскую Церковь по ее собственным памятникам. Нельзя поэтому также никогда сказать о нас, что мы, разбирая спорные вопросы, отделяющие нас от Римской Церкви, возводим на эту последнюю несправедливые обвинения. Мы осуждаем разные пункты римского учения на основании действительного знакомства с Римской Церковью»[47].

В 60-е гг. XIX века видное место в разработке православно-католической проблематики принадлежало профессору СПбДА А. Л. Катанскому (1836—1919). Проф. А. А. Катанский уделял большое внимание вопросу воссоединения Западной и Восточной Церквей; он начал разрабатывать его еще при написании в 1862—1863 гг. своего курсового сочинения под названием «Обозрение предприятий и попыток к соединению Церквей Восточной и Западной»[48]. В дальнейшем он продолжал работу над этой темой и в 1867—1868 гг. опубликовал в «Христианском чтении» исследование под названием «Вопрос о соединении Церквей Восточной и Западной (в первый его период) на греческом Востоке и латинском Западе (1054—1453)»[49]. В 1868 г. он издал труд «История попыток к соединению Церквей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении» (СПб., 1868), за который был удостоен степени магистра богословия. Обзор попыток к соединению Западной и Восточной Церквей был продолжен А. Л. Катанским в его публичном чтении в Обществе любителей духовного просвещения на тему «Краткий очерк истории и характеристика попыток к соединению Церквей Греко-Восточной и Римско-Католической за весь восьмивековой (XI—XIX вв.) период разделения Церквей»[50].

Важное место в научной деятельности А. Л. Катанского занимало изучение литургического наследия Западной Церкви. Ему принадлежит «Очерк истории древних национальных литургий Запада»[51]. Труды А. Л. Катанского были по достоинству оценены в СПбДА, и в 1877 г. он был утвержден в степени доктора богословия и в должности ординарного профессора. На протяжении двух последующих десятилетий, вплоть до своей отставки в 1896 г., проф. А. Л. Катанский неизменно уделял внимание диалогу с инославием.

Под влиянием А. Л. Катанского в СПбДА активизировалось исследование католичества, сказавшееся в появлении большого числа печатных учебных трудов в этой области. Некоторые из этих трудов, в свою очередь, стали основой для разработки отдельных направлений в православной богословской науке. Так, например, профессор СПбДА Евграф Иванович Ловягин († 1909 г.) продолжил труды А. Л. Катанского по изучению литургического наследия Римско-Католической Церкви и опубликовал чинопоследования западных национальных литургий — галльской, мозарабской, медиоланской, испано-готфской и ряда других, сопроводив их пространными комментариями[52].

Ряд кандидатских работ, написанных в эти годы питомцами СПбДА, были посвящены деятельности таких выдающихся представителей Римско-Католической Церкви, как Бернард Клервоский, Фома Аквинский, папа Иннокентий III.

Питомцы СПбДА внесли посильный вклад в исследование догматических особенностей римо-католического вероучения, разработав ряд вопросов под руководством профессора СПбДА И. Т. Осинина. Таковы, например, сочинения: «Католицизм как система вероучения» (1870), «Обзор догматических постановлений Тридентского собора» (1872) и «Разбор догматической буллы Пия IX «Pastor aeternus» (о непогрешимости папы)» (1878).

Одним из сложных догматических вопросов, являвшихся предметом многовекового спора между восточными и западными богословами, является проблема Филиокве. Исследованию этой проблемы посвятил свои труды один из выпускников СПбДА — С. В. Кохомский, представивший к защите свою работу «Учение древней Церкви об исхождении Святого Духа. (Историко-догматическое исследование по памятникам первых девяти веков христианской Церкви)»[53] и удостоенный за нее ученой степени магистра богословия[54].

Дальнейшее освещение этой проблемы было предпринято профессором СПбДА И. Е. Троицким (1834—1901), с 1884 г. занимавшим в Академии кафедру Истории и разбора западных исповеданий. Ему принадлежит труд «К истории споров об исхождении Святого Духа» (СПб., 1889), содержащий перевод с греческого полемических документов времен Лионской унии.

Научная работа по изучению римо-католичества, проводившаяся в СПбДА в течение нескольких десятилетий, отражена в перечне кандидатских сочинений, представленных к защите. Эти сочинения можно группировать по разделам, из которых заслуживают внимания догматический, литургический и канонический. К первому разделу можно отнести работы, посвященные Тридентскому собору и принятым на нем догматическим определениям. Это работы: «Учение Тридентского собора о грехе и оправдании» (1882), «Вопрос об оправдании на Тридентском соборе» (1895), «Разбор римокатолического учения о чистилище» (1916). К этой же теме примыкают исследования: «Учение Римско-Католической Церкви о сверхдолжных заслугах в период схоластики» (1882) и «Римский Катихизис и Православное Исповедание Петра Могилы» (1887). В последнем автор Е. Червяковский пытается «определить отношение Православного

Исповедания к Римскому Катихизису посредством детального сравнения учения Римского Катихизиса и Православного Исповедания в объяснении Символа веры и таинств, причем отмечает пункты сходства и различия и заканчивает эту часть подведением итогов результатам, полученным посредством этого сравнения»[55].

Ко второму разделу относятся работы о литургических традициях Римско-Католической Церкви, продолжившие труды профессоров А. Л. Катанского и Е. И. Ловягина. Это сочинения: «Сравнительные достоинства православного и католического богослужения (с археологической и литургической точки зрения)» (1886), «Сравнение православной литургии с римско-католической» (1893), «История чина причащения в Восточной и Западной Церкви» (1900), «Богослужение Галликанской Церкви» (1911)[56].

В третий раздел входят работы, написанные в связи с принятием Римско-Католической Церковью на I Ватиканском соборе 1870 г. нового догмата о непогрешимости папы Римского. Авторы этих работ подвергли критическому анализу правомерность принятия названного догмата, ставшего еще одним препятствием на пути к достижению вероисповедного единства Восточной и Западных Церквей. К этой теме относятся сочинения: «Разбор учения Ватиканского собора о непогрешимости папы» (1882), «Критика догматических определений Ватиканского собора 1870 года» (1895), а также «Значение Рима и его преданий в истории развития папской власти» (1893) и «Содействие духовенства развитию папской власти в первом периоде отдельной истории Западной Церкви» (1893).

Следует также отметить, что в ноябре 1890 г. доцент по кафедре патристики СПбДА Т. А. Налимов защитил представленное им на соискание степени магистра богословия сочинение «Вопрос о папской власти на Констанцском соборе»[57].

Особое место в научных исследованиях профессоров и студентов СПбДА по римокатоличеству по-прежнему занимали работы о попытках сближения Римско-Католической и Православных Церквей в прошлом. Продолжая труды, начатые профессором А. Л. Катанским, приват-доцент СПбДА А. Садов написал сочинение «Виссарион Никейский. Его деятельность на Ферраро-Флорентийском соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма» (в 1883 г. вышло отдельным изданием — СПб., 1883) и был удостоен за него ученой степени магистра богословия[58]. На страницах еще одного печатного органа СПбДА — журнала «Странник» — также помещались статьи, относящиеся к данной проблеме. Таково, например, исследование Ф. Д. Делекторского «Флорентийская уния и вопрос о соединении Церквей в древней Руси»[59]. Той же теме были посвящены и некоторые кандидатские сочинения выпускников СПбДА, как, например, «Критический разбор попыток к соединению Церквей на Лионском и Ферраро-Флорентийском соборах» (1881), «Попытки к соединению Восточной и Западной Церквей в XII и XIII вв. Исторический очерк» (1914), «Попытки к соединению Восточной и Западной Церквей в XIV и XV столетиях. Исторический очерк» (1917).

Видное место в разработке православно-католической проблематики принадлежит профессору СПбДА А. П. Лопухину. Пребывая по окончании Академии несколько лет в Америке, он собрал обширный материал о религиозной жизни в этой стране и поместил ряд статей на эту тему в различных периодических изданиях, составивших впоследствии отдельные книги — «Жизнь за океаном» (СПб., 1882) и «Религия в Америке» (СПб., 1881). Главный интерес он проявлял к распространению католицизма на американском континенте. Свое сочинение «Римский католицизм в Америке. Исследование о современном состоянии и причинах быстрого роста Римско-Католической Церкви в Соединенных Штатах Северной Америки» А. П. Лопухин представил в Совет СПбДА и после успешной его защиты был удостоен степени магистра богословия[60].

Впоследствии А. П. Лопухин подверг критическому разбору изданную папой Львом XIII в 1894 г. энциклику, содержавшую призыв к соединению Церквей. Эта энциклика, начинающаяся словами «Praeclara gratulationis publicae testimonia» («Славные заявления общественного поздравления»), переведенная на русский язык А. П. Лопухиным, представляла собой документ, заслуживавший самого серьезного внимания[61]. «С особенной любовью обращаемся мы к Востоку, откуда сначала пришло спасение всему миру,— писал папа Лев XIII.— Именно ожидание исполнения нашего желания внушает нам радостную надежду, что недалеко то время, когда знаменитые живой верой и древней славой Церкви восточные возвратятся туда же, откуда удалились»[62]. Среди православных народов, к которым папа Лев XIII обращался в своей энциклике, он особо выделил славян, несомненно имея в виду прежде всего православную Россию.

В том же, 1894 г., вскоре после опубликования этой папской энциклики, в Риме

была созвана конференция восточных униатских патриархов, от которых папа желал услышать откровенный и подробный отзыв о состоянии окормляемых ими униатских Восточных Церквей. О духе решений, принятых на конференции, можно отчасти судить по «Апостолической конституции», которая появилась как результат работы этой конференции. В «Апостолической конституции» был намечен ряд практических мер по укреплению положения униатских Церквей на Ближнем Востоке. Недаром этот документ встретил одобрение папы в его новой энциклике.

Проф. А. П. Лопухин вскоре откликнулся на эти события в жизни Римско-Католической Церкви статьей «Новая энциклика папы Льва XIII, содержащая в себе «Апостольскую конституцию» о поддержании и утверждении дисциплины Восточных Церквей» [63], где подверг содержание обоих документов обстоятельному разбору и серьезной критике. «С точки зрения Рима, принявшие унию суть лишь покаявшиеся в своем заблуждении схизматики, и потому было бы дерзостью с их стороны притязать на равенство с Церковью, которая одна только и есть столп и утверждение истины и вне которой нет спасения» [64],— писал А. П. Лопухин. Кроме того, он считал, что «личные намерения Льва XIII могут быть самыми искренними и благожелательными, и некоторые пункты «Конституции» по своей либеральности и веротерпимости действительно идут дальше, чем обыкновенно допускают преемники «князя апостолов». Но, вместе с тем, можно утверждать, что личность отдельного папы всегда тонет в системе папства, и стоит только сойти со сцены благородному Льву XIII, как все его добрые начинания поглотятся системой папства» [65]. Такова была точка зрения проф. А. П. Лопухина на православно-католические отношения.

В целом СПбДА, в лице большинства ее профессоров, благожелательно относилась к Римско-Католической Церкви, как части древней неразделенной Церкви. Так, по словам профессора СПбДА прот. И. Л. Янышева, «в римском католицизме, несмотря на новый его догмат о непогрешимости и всевластии пап, не верующих ему осуждающий на вечную гибель, Православная Церковь до сих пор признает полноту благодати даже священства, раздающего дары благодати во всем мире» [66]. Таким образом, в начале XX века взгляд Русской Православной Церкви на Римско-Католическую Церковь существенно отличался от той нетерпимости, которая имела довольно широкое распространение в русских религиозных кругах в более ранний период, и определенная заслуга в этом принадлежит СПбДА.

О том, как развивались научные связи СПбДА и других духовных школ Русской Православной Церкви с представителями Римско-Католической Церкви в начале XX в., можно судить по следующему примеру. В 1905 г. ученый монах-августинец Аврелий Пальмиери был послан Ватиканом в Россию, чтобы пополнить Ватиканскую библиотеку русскими богословскими трудами. Посетив главные русские духовно-научные центры, Пальмиери остался доволен оказанным ему приемом. Его поездка и возложенная на него Ватиканом миссия увенчались успехом, и после этого Ватиканская библиотека получила из России несколько церковных периодических изданий, в частности, полные комплекты «Христианского чтения» и «Церковного вестника» из СПбДА, «Богословского вестника» из Московской Духовной Академии, «Трудов КДА» из Киевской Духовной Академии [67].

Достойно внимания письмо Пальмиери к о. Д. Якшичу, магистру СПбДА [68], которое свидетельствует о том, что Запад уже задолго до эпохи экуменизма мог познакомиться с русским православным богословским наследием. В этом письме католический богослов с особой симпатией пишет о русских ученых священнослужителях и о высоком уровне богословского образования в русских Духовных Академиях: «Достаточно обратиться к прекрасным официальным органам этих Академий: к «Христианскому чтению», «Богословскому вестнику», «Трудам Киевской Духовной Академии» и «Православному собеседнику», чтобы видеть, сколько ученых трудов собрано в этих коллекциях русскими богословскими писателями [69].

В конце XIX — начале XX столетия в СПбДА продолжалось исследование различных аспектов бытия Римско-Католической Церкви. Среди трудов этого периода можно отметить такие, как «Французские монахи-бенедиктинцы в церковно-литературной деятельности в конце VII — начале XVIII вв.» (1893) и «Авиньонские папы и Восточная Церковь» (1894). Особо надо отметить труд иеромонаха Сергия (Страгородского), будущего Патриарха Московского и всея Руси, «Православное учение о вере и добрых делах» [70]. В отзыве проф. А. Л. Катанского на это сочинение говорилось, что автор «осветил сущность римо-католических и протестантских воззрений на оправдание и спасение человека и указал на недостаточность раскрытия этого предмета в отечественных догматических и нравственно-богословских трудах, находившихся, по мнению автора, под влиянием западных научно-богословских сочинений и потому отразивших на себе черты западных воззрений» [71].

В конце 1907 г. в СПбДА состоялся магистерский коллоквиум, на котором доцент СПбДА И. П. Соколов успешно защитил на степень магистра богословия свое сочинение на тему: «Учение Римско-Католической Церкви о таинстве священства. Историко-догматический очерк» [72].

Необходимо также отметить вклад, который внес в развитие православно-католических отношений профессор СПбДА Н. Н. Глубоковский. Незадолго до начала первой мировой войны в «Церковном вестнике» появилось сообщение Н. Н. Глубоковского о том, что в 1913 г. в Велеграде [73] намечено проведение очередного (4-го) богословского съезда для обсуждения спорных вопросов между Православием и католичеством. «На этих съездах,— писал Н. Н. Глубоковский,— вполне допускаются объективные заявления и всесторонние обсуждения, причем так или иначе должны выясняться и соглашаться спорные догматические тезисы. Таким путем облегчается достижение взаимного познания и объединяющего сближения, а это очень ценно и должно служить церковному примирению, если все будет проведено искренне и беспристрастно. И вот, чтобы лучше обеспечить возможный успех, теперь предположено заранее избирать для детального рассмотрения один вопрос. На ближайшем съезде намечено обсудить (вопрос) о сверхдолжных заслугах Господа Иисуса Христа и святых по связи с католическим учением об индульгенциях» [74]. Далее Н. Н. Глубоковский приводил перечень тех тем, которые должны были подвергнуться обсуждению на этом православно-католическом собеседовании, и просил православных богословов составить на эти темы свои доклады. Заканчивая свое сообщение, Н. Н. Глубоковский подчеркивал, что «для пользы вселенского дела церковного, конечно, весьма важно, чтобы на ближайшем Велеградском съезде православные воззрения и толкования были представлены объективно, основательно и всесторонне» [75].

В дальнейшем проф. Н. Н. Глубоковский участвовал в подобного рода экуменических мероприятиях. Так, например, будучи уже профессором Софийского университета, Н. Н. Глубоковский написал доклад на тему: «Христово уничижение и наше спасение. Библейско-экзегетический анализ», который был представлен им на Конференции восточных и западных богословов в Нови-Саде (Сербия) в 1929 г. [76]. Ряд статей Н. Н. Глубоковского о взаимоотношениях Православия и Римско-Католической Церкви были напечатаны в английских, болгарских, югославских и других иностранных журналах. Таковы, например, его работы «Папский Рим и Православный Восток», «Рим, Православие и соединение» и другие [77].

Связи между Русской Православной Церковью и Церковью Римско-Католической возобновились лишь с началом понтификата папы Иоанна XXIII (1958—1963), который занял дружественную позицию по отношению к некатолическим Церквам и исповеданиям. Как известно, на всех сессиях Второго Ватиканского собора (1962—1965) присутствовали наблюдатели Русской Православной Церкви, и в их числе — выпускники ЛДА, архимандрит Ювеналий (Поярков), ныне митрополит Крутицкий и Коломенский, архимандрит Владимир (Котляров), ныне архиепископ Краснодарский и Кубанский, профессор ЛДА (ныне профессор МДА) протопресвитер Виталий Боровой, профессор ЛДА прот. Ливерий Воронов, а также прот. Иаков Ильич († 1981 г.).

Большое значение для развития двусторонних отношений между Русской Православной и Римско-Католической Церквами имела экуменическая деятельность покойного митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (1929—1978). После Всемирной Конференции «Церковь и общество» (июль 1966 г., Женева), где митрополит Никодим выступил с докладом на тему: «Диалог с римо-католиками о современной христианской социальной мысли» [78], по предложению католической стороны было решено провести встречу богословов Римско-Католической и Русской Православной Церквей для обсуждения католической социальной мысли (с энциклики папы Льва XIII «Rerum novarum» (1891) и до решений Второго Ватиканского собора).

Такая встреча состоялась в декабре 1967 г. в Ленинградской Духовной Академии. Делегацию богословов от Русской Православной Церкви на этом собеседовании, как, впрочем, и на последующих, возглавлял митрополит Никодим. Представители ЛДА внесли свой вклад в собеседование, представив доклады на следующие темы: «Социальные воззрения Второго Ватиканского собора Римско-Католической Церкви» (профессор протоиерей Л. Воронов) [79], «Социальная мысль энциклик «Mater et magistra», «Pacem in terris» и «Populorum progressio» (доцент, ныне профессор, Н. А. Заболотский). По окончании собеседования епископом Иоанном Виллебрандсом, главой делегации католических богословов, в храме ЛДА была совершена месса, на которой присутствовали митрополит Никодим, участники собеседования, представители профессорско-преподавательской корпорации и студенты ЛДА [80].

На следующем, II богословском собеседовании, имевшем место в Бари (Италия) в декабре 1970 г., представителем ЛДА иеромонахом Кириллом (Гундяевым) (впо-

следствии архиепископ Выборгский, ректор ЛДА, ныне архиепископ Смоленский и Вяземский) был представлен доклад «Личное созидание и участие в созидании града. (Христианская ответственность в личной и социальной жизни)». В дальнейшем подобные собеседования состоялись в Троице-Сергиевой Лавре (июнь 1973 г.) и в Тренто (Италия) (июнь 1975 г.). На IV богословском собеседовании в Тренто митрополит Никодим представил доклад на тему: «Изменяющийся мир. (Информация и анализ богословских и пастырских направлений в Церкви после встречи в Загорске в 1973 г.)» [81]. К участию в этих собеседованиях, помимо постоянного их участника — архимандрита Кирилла (Гундяева), привлекались также представители ЛДА: профессор архиепископ Вологодский и Великоустюжский Михаил (Мудьюгин), проф. прот. Л. Воронов, проф. прот. В. Сорокин, проф. прот. Н. Гундяев и другие.

В марте 1980 г. в Одессе имело место V богословское собеседование представителей Римско-Католической и Русской Православной Церквей по основной теме: «Церковь Поместная и Церковь Вселенская». Со стороны делегации Русской Православной Церкви доклады на эту тему были сделаны представителями ЛДА — проф. прот. В. Стойковым («Церковь Поместная и Церковь Вселенская. Природа Церкви, власть и авторитет епископа») и прот. В. Мустафиным («О природе Церкви») [82].

В контексте благоприятно развивающихся отношений между обеими Церквами в конце 1977 г. делегация Русской Православной Церкви посетила Ватикан, где ознакомилась с организационной структурой Римской курии. Делегацию возглавлял ректор ЛДА архиепископ Выборгский Кирилл; в состав делегации входили также преподаватели ЛДА, специализирующиеся в области изучения инославных исповеданий [83].

Улучшение взаимоотношений между Русской Православной и Римско-Католической Церквами явилось действенным стимулом для активизации всестороннего исследования католичества, осуществляющегося в ЛДА, что позволило более глубоко понять смысл «аджорнаменто», имевшего место в лоне Римско-Католической Церкви после Второго Ватиканского собора. Насколько плодотворна была работа ЛДА в этой области, можно видеть из перечня кандидатских работ, написанных в последние два десятилетия. Таковы, например, сочинения: «Состояние римско-католической экклезиологии к началу Второго Ватиканского собора» (свящ. М. Мудьюгин, 1964), «Разбор книги современного католического богослова Ганса Кюнга «Собор и воссоединение» в свете православного понимания роли и значения соборов в Церкви» (Б. Сойко, 1964), «Исторический обзор взаимоотношений Русской и Римско-Католической Церквей» (В. Удовенко, 1969), «Декрет «Об экуменизме» Второго Ватиканского собора (опыт оценки)» (иеромон. Лонгин (Талыпин), 1974), «Пастырская Конституция Второго Ватиканского собора «Радость и надежда о Церкви в современном мире (опыт оценки)» (И. Потапов, 1975), «Конституция «О богослужении» Второго Ватиканского собора» (игумен Лев (Церпицкий), 1975) и другие.

Преподаватели ЛДА в эти годы также публиковали свои исследования, имеющие отношение к православно-католической проблематике. Таковы, например, исследование прот. М. Мудьюгина (ныне архиепископ Вологодский и Великоустюжский) «Православная трактовка развития римо-католической мариологии за последнее столетие», помещенное в «Вестнике Западно-Европейского Экзархата» (№ 53, 54—55), статья проф. Н. А. Заболотского «Об энциклике «Pacem in terris»» в «Журнале Московской Патриархии» (1963) [84], доклад профессора протоиерея Л. Воронова, прочитанный им на первой Епархиальной конференции Ленинградской митрополии, на тему «Римско-Католическая Церковь и Русская Православная Церковь» (1968) [85], исследование профессора протоиерея В. Сорокина на тему: «Догмат Римско-Католической Церкви о взятии Божией Матери в небесную славу с православной точки зрения» [86], в котором автор сделал вывод о том, что как «полнота Православной Церкви, так и полнота Католической Церкви одинаково хранят предание о телесном приятии Девы Марии в небесную славу и одинаково высоко почитают Ее литургически» [87].

Особое значение для дальнейшего укрепления взаимоотношений Русской и Римско-Католической Церквей имел труд митрополита Никодима на тему «Иоанн XXIII, папа Римский» (в двух томах. М., 1969), представленный им в Совет МДА в качестве магистерской диссертации в 1970 г. [88]. В своей речи перед защитой диссертации митрополит Никодим, в частности, сказал, что «папа Иоанн XXIII занимает значительное место в истории не только Католической Церкви, но и мирового христианства, и об этом неоднократно и многообразно высказывались люди разного положения в Церкви и обществе, люди доброй воли» [89].

Активное участие в развитии всеправославно-католического диалога в настоящее время принимают архиепископ Смоленский и Вяземский Кирилл (бывший ректор ЛДА) и профессор ЛДА прот. Л. Воронов. Они являются членами Смешанной бого-

словской комиссии по диалогу между Православными Церквами и Римско-Католической Церковью. В мае 1980 г. состоялась первая встреча этой комиссии (Патмос — Родос, Греция), где была определена процедура работы комиссии и состоялось обсуждение деталей первой фазы диалога. Были избраны темы для богословских собеседований и учреждены подкомиссии и Координационный комитет для обеспечения дальнейшего развития диалога [90]. Оба представителя ЛДА участвовали в этой и в последующих встречах членов Смешанной богословской комиссии [91]; последняя из них имела место на Крите в июне 1984 г.

В заключение данной главы следует сказать, что русские православные христиане издревле ощущали неестественность церковного разрыва между Римской и Константинопольской Церквами. Еще митрополит Киевский Иоанн II после раскола 1054 г. писал Римскому папе Клименту III: «Не вем бо, кий бес, лукав же и завистлив и истине враг и благочестия супостат, яже... братскую вашу и нашу любовь пременив, отверже всякого христианского совокупления...» [92]. Поэтому хочется надеяться, что в будущем отношения между Римско-Католической и Русской Православной Церквами будут улучшаться и что ЛДА сможет внести в этот процесс свой посильный вклад.

ГЛАВА 3. ПРАВОСЛАВНО-СТАРОКАТОЛИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ

Развитие православно-старокатолических отношений занимает особое место в деятельности СПбДА, представители которой установили тесные связи с лидерами старокатолического движения сразу же после его возникновения. Как известно, в 1870 г. на I Ватиканском соборе был принят догмат о непогрешимости, точнее — безошибочности (infallabilitas), Римского папы, и это вызвало протест определенной части католического духовенства и мирян; их оппозиция по отношению к Ватикану привела к возникновению раскола и образованию старокатолического движения.

Важное место в истории старокатоличества занимает Мюнхенский конгресс 1871 г., на котором были сформулированы принципы, составившие богословскую основу старокатолического движения. Знаменательно, что на этом первом старокатолическом конгрессе присутствовал профессор СПбДА И. Т. Осинин, который по возвращении в Петербург сообщил о том, что у определенной части старокатоликов имеется желание сблизиться с Православием и, в частности, с Русской Православной Церковью.

26 марта 1872 г. в Петербурге был учрежден Отдел «Общества любителей духовного просвещения» (далее — ОЛДП). Само ОЛДП было основано в 1863 г. в Москве митрополитом Филаретом (Дроздовым) в целях «распространения в духовенстве и прочих классах народа познаний религиозно-нравственных, отвечающих учению Православной Церкви». (См. Полный православный богословский энциклопедический словарь, т. II, СПб., 1913, с. 1688.)

Среди 36 членов этого Отдела необходимо в первую очередь отметить протоиерея И. Л. Янышева, ректора СПбДА; в их числе были также профессора СПбДА: И. Т. Осинин, И. А. Чистович, И. В. Чельцов, М. О. Коялович, А. Л. Катанский и И. Е. Троицкий. Позднее членами Отдела были избраны И. Ф. Нильский, Т. В. Барсов и Н. П. Рождественский [93].

Первым из вопросов, которыми занимался Отдел ОЛДП, был старокатолический вопрос. На заседании Отдела 12 мая 1872 года было сообщено, что один из заграничных старокатолических комитетов официально обратился к секретарю Отдела с запросом, на каких условиях старокатолики могут воссоединиться с Православной Церковью. Совет Отдела составил ответ, в котором, определив сначала ту долю участия, которую Общество как частное собрание христиан принимает в решении этого вопроса, признал необходимыми для воссоединения какой-либо Церкви, разделенной с Церковью Православной, следующие условия: 1) между этой Церковью и Православной должно быть совершенное тождество в догматах; 2) при совершении таинств должно соблюдаться единообразие тех обрядов, которые касаются самого существа этих таинств; 3) в своем управлении каждая Поместная Церковь может быть вполне самостоятельной [94].

В связи с указанным запросом старокатоликов было предложено избрать из членов Отдела ОЛДП комиссию, которая занялась бы богословскими вопросами, касающимися воссоединения старокатоликов с Православной Церковью. Членами этой комиссии были избраны протоиерей И. В. Васильев, И. Т. Осинин, архимандрит Хрисанф, И. А. Чистович, Т. И. Филиппов, А. Л. Катанский и И. В. Чельцов [95]. На страницах журнала «Христианское чтение» началась публикация материалов, связанных с православно-старокатолическим диалогом [96].

В сентябре 1872 г. прот. И. Л. Янышев вместе с секретарем Отдела ОЛДП А. А. Киреевым в качестве делегата Отдела присутствовал на конгрессе старокатоликов в Кельне. 22 октября 1872 года на 4-м заседании Отдела ОЛДП прот. И. Л. Янышев представил Отделу отчет об этом конгрессе, о намерениях старокатоликов и о тех глубоких симпатиях, которые были проявлены ими по отношению к представителям Русской Православной Церкви в ходе этого конгресса [97].

Следует отметить, что и другие члены богословской комиссии Отдела ОЛДП, не имевшие непосредственных связей со старокатоликами, активно способствовали углублению православно-старокатолических отношений. Так, на очередном заседании Отдела ОЛДП 30 апреля 1873 г. профессор СПбДА И. А. Чистович прочел доклад «По поводу старокатолического движения», в котором разъяснил условия сближения Церквей и указал на трудности этого дела [98].

В сентябре 1874 г. на очередной старокатолической конференции в Бонне присутствовал прот. И. Л. Янышев. На заседании Отдела ОЛДП он сделал подробное сообщение об этой конференции [99]. Следует отметить, что прот. И. Л. Янышев был активным участником старокатолических конгрессов, куда его охотно приглашали в качестве гостя. По словам А. П. Лопухина, «когда начались старокатолические конгрессы, то И. Л. Янышев был непременным и самым деятельным, как и авторитетным представителем Русской Православной Церкви на них; большое впечатление произвела в западном христианском мире его блестящая речь на 2-м международном конгрессе в Люцерне по вопросу о взаимоотношении Православных Церквей» [100]. Тот же А. П. Лопухин отмечал, что «в своем сочувствии старокатолицизму И. Л. Янышев не ослабевал ни на момент, несмотря на то, что должен был серьезно считаться с разными противными течениями в нашем обществе и даже вступать в горячую полемику с представителями последнего... На Венском старокатолическом конгрессе И. Л. Янышев открыто исповедал причины своего неуклонного сочувствия старокатолицизму, сказав, что последнему не может не сочувствовать «всякий сколько-нибудь знакомый со словом Божиим и историей Древней Церкви и не лишенный чувства чести и здравого смысла человек» [101].

В августе 1875 г. на 2-й Боннской старокатолической конференции присутствовали прот. И. Л. Янышев и профессор СПбДА И. Т. Осинин. По возвращении в Петербург И. Т. Осинин на заседаниях Отдела ОЛДП изложил сведения об этой конференции [102], а прот. И. Л. Янышев опубликовал результаты ее работы на страницах печати [103]. Заметка дана была в «Церковном вестнике» перед открытием этой конференции. «Конференция,— сообщалось в заметке,— имеет следующие цели: во-первых, воспроизвесть общее исповедание тех главных христианских учений, которые составляют сумму догматов веры, утвержденных первоначальной неразделенной Церковью в ее символах и которые служат и теперь еще нормой учения для великих религиозных обществ, находящихся в непрерывной связи с древнейшим христианством. Далее конференция имеет в виду на основании этого единогласного исповедания установить взаимное общение и конфедерацию Церквей, т. е. взаимное признание, которое, не доходя до слияния Церквей и не стесняя церковно-национальных и вообще завещанных преданием особенностей в их учении, управлении и обряде, обеспечивало бы членам других обществ участие в богослужении и таинствах наравне с собственными членами» [104].

Здесь в сжатом виде представлена программа действий, которые схожи с усилиями, предпринимаемыми в настоящее время в экуменических кругах. Богословы СПбДА отмечали опасность увлечения внешними успехами и подчеркивали, что «конференция вовсе не имеет в виду достигнуть кажущегося соглашения посредством многосмысленных, т. е. неопределенных фраз, которые потом каждый мог бы истолковать по произволу; напротив, она желает посредством всестороннего исследования и разъяснения установить такие положения, которые просто и точно выражали бы сущность библейского учения и отеческого предания, и по тому самому могли бы служить связью и залогом желаемого общения» [105].

Профессора СПбДА прот. И. Л. Янышев и И. Т. Осинин достойно представляли Русскую Православную Церковь и отечественное богословие на старокатолических конгрессах. В статье, появившейся в «Церковном вестнике» в 1887 г. в связи с кончиной И. Т. Осинина, говорилось, что он «выступил достойным представителем богословия отечественной Церкви и вместе с другими представителями нашей богословской науки не только твердо отстаивал вероисповедную сущность Православия по возникавшим на конференциях вопросам, но и поддержал честь нашей богословской науки, показав ее представителям западного богословия с наилучшей стороны» [106].

Что же касается прот. И. Л. Янышева, то по возвращении со 2-й Боннской конференции он перевел с немецкого языка «Катихизис, изданный в Бонне по поруче-

нию старокатолического Синода» и напечатал его текст в «Церковном вестнике» [107]. Протоиерею И. Л. Янышеву принадлежит также перевод книги «Руководство к обучению кафолической вере в высших школах» (Бонн, 1875), который был опубликован в «Христианском чтении» за 1876 г., ч. II, в «Церковном вестнике» за 1876 г. №№ 5—12 и в «Сборнике протоколов Отдела ОЛДП» за 1876 г. [108].

Публикация старокатолических вероучительных текстов на страницах православной печати свидетельствовала об экуменической широте и открытости православных богословов СПбДА, а также о том, что они видели в старокатоликах братьев во Христе, весьма близких Православию. Вот что сказано в предварительной заметке к публикации текста одной из старокатолических вероучительных книг в журнале «Христианское чтение»: «Редакция приступает к изданию на русском языке старокатолического «Руководства» как книги весьма ценной — с учебно-педагогической точки зрения — для православных русских законоучителей, и печатает ее в дословно-точном переводе, сделанном под внимательной редакцией достопочтеннейшего о. ректора нашей Академии протоиерея И. Л. Янышева, вполне рассчитывая, что и малейшие отступления от Православия, нами не указываемые, будут замечены теми лицами, вниманию которых перевод книги этой специально предназначается» [109]. С той же целью в нескольких номерах «Церковного вестника» был напечатан русский перевод «Малого старокатолического катихизиса» [110].

Середина 70-х гг. прошлого столетия — период наиболее интенсивного развития отношений русских православных богословов со старокатоликами. По словам профессора СПбДА Н. Н. Глубоковского, в эти годы «весьма пристальное внимание привлекает старокатоличество, рассмотренное с большой и широкой тщательностью. За некоторыми единичными исключениями крайней непримиримости, оно всегда обсуждается в сочувственном духе, однако с отвержением католическо-догматических наслоений и с отрицанием «интеркоммуниона» [111].

Несмотря на видимое стремление старокатоликов к Православию, в СПбДА преобладало реальное отношение к этому процессу, который был еще далек от того, чтобы принести видимые плоды. И хотя с 1873 г., после того как старокатолики прислали в Отдел ОЛДП перечень догматических и главных обрядовых особенностей, отличающих Западную Церковь от Православной, было положено довольно прочное основание для обсуждения условий соединения старокатоликов с Православной Церковью, все же, как отмечалось в «Церковном вестнике», «попытки к какому-нибудь примирению или соглашению православного учения с несуществующим пока единогласным старокатолическим учением должны быть признаны еще преждевременными» [112].

Члены богословской комиссии Отдела ОЛДП привлекали к разработке старокатолической тематики наиболее способных выпускников СПбДА. Их кандидатские работы написаны на достаточно высоком уровне; таковы, например: «Современное старокатолическое движение и его отношение к Православию» (1874), «Критический разбор догматического и канонического учения старокатоликов» и «Старокатолическое движение, его задачи и надежды» (1884).

Как известно, на Боннской конференции 1875 г. одной из основных обсуждавшихся тем был вопрос о Филиокве. Этот важный в старокатолической догматике вопрос стал предметом исследований выпускников СПбДА. Так, в 1879 г. магистерскую работу «Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа, изложенное в связи с тезисами Боннской конференции 1875 года» успешно защитил выпускник СПбДА — преподаватель Литовской Духовной Семинарии Н. М. Богородский [113]. Оппонентами были профессора СПбДА А. Л. Катанский и И. Т. Осинин. В ходе защиты несколько замечаний сделал ректор СПбДА протоиерей И. Л. Янышев, для которого тема диссертации имела особый интерес, поскольку он был деятельным участником встреч со старокатоликами [114].

Дальнейшее освещение вопрос о Филиокве получил в трудах профессоров СПбДА В. В. Болотова и А. Л. Катанского, которые вошли в состав комиссии по подготовке диалога со старокатоликами, учрежденной согласно указу Св. Синода от 15 декабря 1892 г. [115].

В качестве делопроизводителя комиссии В. В. Болотов принял на себя труд предварительного выяснения условий, какие могли бы быть положены в основу переговоров о соединении старокатоликов с Русской Православной Церковью. В рукописном архиве сохранились некоторые разработки В. В. Болотова, показывающие, с какой энергией взялся он за порученное ему дело, как например, «Об Евхаристии» и другие записи, связанные с его работой в комиссии по старокатолическому вопросу [116], а также труд под названием «Несколько примеров отношения Древней Церкви к хиротониям канонически незаконным» [117].

В рамках работы комиссии В. В. Болотов вместе с А. Л. Катанским предпринял очень важное исследование, относящееся к вопросу о Филиокве. Оба богослова исходили из того обстоятельства, что к началу 90-х годов XIX в. старокатолики, по словам А. Л. Катанского, «отказались от Филиокве, как догмата, исключили его из Символа веры, признали догматом веры учение об исхождении Святого Духа от Отца. Но вместе с тем они желали бы удержать у себя нечто вроде того же формально ими отвергнутого Филиокве — удержать в качестве богословского, т. е. научного, школьного мнения» [118]. Поэтому А. Л. Катанский, выявив сущность библейского и святоотеческого учения о рождении Сына и исхождении Духа Святого, сделал следующий вывод: «Нам думается, что если бы старокатолики, отрешившись от исходной точки своего богословствования о Святой Троице — августиновского представления и его аналогий.., смиренно доверились водительству Слова Божия, то при светоче его они могли бы прийти к полному единомыслию с нами восточными (христианами.— *А. А.*) не только относительно прибавки Филиокве к Символу веры, но и относительно образа представления об исхождении Святого Духа» [119].

Выводы, сделанные В. В. Болотовым, в целом совпадают с мнением А. Л. Катанского. Придерживаясь исторической точки зрения, В. В. Болотов в своих «Тезисах о Филиокве» [120] находил возможным признать, что Филиокве, принимаемое лишь как частное мнение, но отнюдь не как догмат, не является непреодолимым препятствием для восстановления церковного общения между Восточной Православной и Старокатолической Церквами. Болотов утверждал, что не вопрос о Филиокве вызвал разделение между Церквами (тезисы 26 и 27) [121]. В предисловии к «Тезисам о Филиокве» он говорит, что «в основе наличного богословского мнения старокатоликов лежит чисто западный теологумен блаж. Августина» [122].

Примечательна история публикации «Тезисов о Филиокве» В. В. Болотова. В 1893 г. на заседании комиссии этот труд В. В. Болотова не зачитывался и потому в ее журналы включен не был. В 1898 г. он был напечатан в переводе на немецкий язык в старокатолическом журнале «Международное богословское обозрение» [123] под заглавием «Thesen über das «Filioque» von einem russischen Theologen», без указания имени автора. И лишь в 1913 г., через 13 лет после кончины В. В. Болотова, «Тезисы» были опубликованы в журнале «Христианское чтение», а затем изданы отдельным оттиском.

В 1889 г. в Утрехте (Нидерланды) на международной старокатолической конференции была принята «Утрехтская декларация», ставшая догматической основой старокатоличества. Но в «Декларации», состоящей из 8 пунктов, отсутствовало упоминание как об исхождении Святого Духа, так и о других догматических вопросах. Исследование этих вопросов взяла на себя Роттердамская комиссия, учрежденная в 1894 г. на III Международном старокатолическом конгрессе в Нидерландах. С 1894 г. между представителями Русской Православной Церкви и старокатоликами начал осуществляться богословский диалог в рамках Роттердамской и Петербургской комиссий. Члены обеих комиссий путем переписки периодически обменивались мнениями по различным догматическим вопросам [124].

Из всего обилия материалов, имеющихся в распоряжении исследователей, особого внимания заслуживает документ под названием «Ответ старокатолической Роттердамской комиссии на мнения от 11—23 августа 1897 г. С.-Петербургской комиссии». В этом «Ответе», направленном 19 ноября 1898 г. в Петербург из Бонна и подписанном от имени членов Роттердамской комиссии старокатолическим епископом Теодором Вебером (Германия), говорилось следующее: «Резюмируя все объяснения, сделанные со времени бонских конференций 1874 и 1875 гг., мы кратко повторяем: а) что из Филиокве не делаем догмата; б) что те из нас, которые держатся этого мнения, держатся его только как мнения, следовательно, никому его не навязывают» [125].

Таким образом, можно свидетельствовать о значительном совпадении выводов, сделанных членами Роттердамской и Петербургской комиссий по вопросу о Филиокве. Интересно также отметить, что члены Роттердамской комиссии подчеркнули в «Ответе» важное значение «Тезисов» В. В. Болотова, которые стали им известны из старокатолического богословского журнала. «Не Филиокве разделило,— говорится в документе,— а папа разделил Восточную и Западную Церковь, как доказывает история и как доказал это один русский богослов в «Международном обозрении» (окт. 1889). Поэтому Филиокве не может быть и каким-либо impedimentum dirimens к восстановлению взаимообщения между Восточной и Старокатолической Церковью» [126].

Нельзя не упомянуть еще раз о том большом значении, которое имела деятельность протоиерея И. Л. Янышева для успешного православно-старокатолического диалога. Большой заслугой его была выработка правильного, чуждого крайностей,

подхода к этому диалогу. Так, в брошюре «К вопросу о старокатолицизме» прот. И. Л. Янышев защищает старокатоликов от необоснованных нападок другого представителя Русской Православной Церкви — протоиерея посольской церкви в Лондоне Е. К. Смирнова, который представлял старокатоликов врагами Православия, «расставляющими чрезвычайно хитро сплетенные сети нашим богословам», и весь старокатолический мир отождествлял со «всеразлагающим протестантизмом, под прикрытием нового западного православия проникающим во ограду нашей Церкви» [127].

Тот же протоиерей И. Л. Янышев настаивал на том, чтобы богословы Русской Православной Церкви, как, впрочем, и других Поместных Православных Церквей, перестали ограничиваться одним лишь повторением хотя и очень верных, но малоопределенных фраз, вроде той, что «соединяться христиане обязаны на почве древней неразделенной Церкви», а приступили бы к разъяснению смысла такого рода фраз. Вот что писал протоиерей И. Л. Янышев: «Смущает то, что ни греки, ни мы не даем себе научного ответа в том, что скрывается в этой почве» [128]. В 1902 г. для активизации изучения молодыми православными богословами проблем относительно диалога со старокатоликами в СПбДА была учреждена премия имени протопресвитера И. Л. Янышева за лучшее кандидатское сочинение о старокатолицизме [129]. Среди кандидатских работ, написанных на эту тему, можно отметить такие, как «Вопрос о препятствиях к соединению старокатоликов с Православной Церковью» (1903), «Старокатолицизм, его сущность, происхождение и отношение к Православию» (1910) и другие.

Дальнейшая история православно-старокатолического диалога имеет прямое отношение к СПбДА и, в частности, к ее ректорам — епископу Сергию (Страгородскому) (1901—1905) и епископу Георгию (Ярошевскому) (1910—1913). Перу епископа Сергия принадлежит статья «К вопросу о том, что нас разъединяет со старокатоликами», опубликованная в 1902 г. в «Церковном вестнике» [130]. Автор ее говорит о тех взглядах, которые излагались в России и за ее пределами по поводу соединения старокатоликов с Православной Церковью. «Как совершится воссоединение старокатоликов: будут ли они приняты обыкновенным чином принятия инославных или Восточная Церковь торжественно на соборе признает их православными и состоящими в общении с собою — это вопрос второстепенный,— писал епископ Сергий.— Важно то, чтобы старокатолики признали необходимость этого присоединения, необходимость вступления в ограду церковную, чтобы они не мыслили себя уже состоящими в ней. И я твердо убежден, что когда старокатолики придут к этому сознанию, только тогда дело единения станет на настоящий путь и получит вероятность осуществления, может быть, даже в недалеком будущем» [131].

Эта статья епископа Сергия нашла живой отклик в старокатолической печати. В «Старокатолическом народном листке» (№ 50) появился отзыв на нее, где после подробного изложения содержания статьи епископа Сергия высказывалось следующее заключение: «Эти рассуждения, как бы ни отвечать на них со старокатолической стороны, имеют большое значение. Они представляют собой самое важное что только в течение значительного времени было написано по вопросу о воссоединении» [132].

Но не все русские православные богословы разделяли взгляды представителей СПбДА в отношении диалога со старокатоликами. Например, профессор Казанской Духовной Академии В. А. Керенский, автор целого ряда печатных работ о старокатолицизме, был противником такого диалога. В одном из своих трудов под названием «Что разделяло и разделяет Восточно-Православную и старокатолическую Церковь» (*Вера и разум*, 1909) он высказывал отрицательную точку зрения на перспективы соединения старокатоликов с православными. Но это обстоятельство лишь подтверждало тот факт, что в лоне Русской Православной Церкви проявлялся активный интерес к старокатоличеству, что, несомненно, стимулировало деятельность комиссии по диалогу, председателем которой с 1912 г. стал ректор СПбДА епископ Ямбургский Георгий (Ярошевский) [133]. До 1914 г. комиссия тесно сотрудничала с Роттердамской старокатолической комиссией. К сожалению, две мировые войны на несколько десятилетий прервали это столь успешно начатое сотрудничество.

В 1948 г. Русская Православная Церковь возобновила официальные отношения с Церквами Старокатолического Утрехтского Союза, но они не носили еще богословского характера, В сентябре 1957 г. представители Московского Патриархата присутствовали на Международном конгрессе старокатоликов в Швейцарии. Летом 1959 г. нашу страну посетили представители Старокатолической Церкви Германии, ФРГ, во главе с епископом д-ром Иоганном-Иосифом Деммелем. Они ознакомились с жизнью Русской Православной Церкви, установили с ней деловые контакты. В результате состоявшихся бесед главы старокатолической делегации с иерархами

Русской Православной Церкви был выявлен широкий спектр возможностей для дальнейшего взаимосближения [134].

В 1961 г. на I Родосском совещании была учреждена Всеправославная богословская комиссия по диалогу со старокатоликами, а в 1975 г. в Шамбези (Швейцария) состоялось первое официальное богословское собеседование Смешанной богословской комиссии по православно-старокатолическому диалогу. С тех пор состоялось еще несколько заседаний этой комиссии, исследован ряд важных догматических вопросов, по которым достигнуто согласие обеих сторон. В заседаниях комиссии (Шамбези, 1975; Бонн, 1979; Москва, 1981) активное участие принимал профессор ЛДА прот. Н. Гундяев (член комиссии), а в заседании в Москве в 1981 г.— также профессор ЛДА прот. Л. Воронов (в качестве консультанта) [135].

Обзор истории православно-старокатолического диалога в связи с экуменической деятельностью СПбДА — ЛДА можно закончить словами питомца ЛДА, покойного митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, который уделял большое внимание диалогу со старокатоликами: «С чувством глубокого удовлетворения мы отмечаем безусловный прогресс во взаимоотношениях старокатоличества и Православия, однако вместе с тем мы должны указать и на весьма существенные трудности, стоящие на этом пути. Эти трудности — догматико-агиологического свойства, канонические и литургические. Решение вопроса о достижении полного согласия в вере и церковном устройстве православных и старокатоликов может быть осуществлено лишь Православной Полнотой. Необходимо при этом иметь в виду, что восточное понимание полного единства в догматах и основах церковного устройства как условия sine qua non для полного общения в таинствах и особенно в таинстве Святой Евхаристии, приобрело для православного сознания значение если не догмата, то, по крайней мере, «всеправославно-признанного теологумена». Во всяком случае, эта многосложная проблематика составляет предмет изучения специальной Межправославной богословской комиссии, в работе которой участвуют и представители Русской Православной Церкви» [136].

ГЛАВА 4. ДИАЛОГ С ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ ДОХАЛКИДОНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

Научно-богословская деятельность СПбДА самым тесным образом связана с разработкой догматических основ взаимоотношений с представителями Древних Восточных (Дохалкидонских) Церквей. В кратком обзоре невозможно осветить все аспекты этих взаимоотношений; речь пойдет лишь о том вкладе, который внесла в их развитие СПбДА. Обзор следует начать с истории взаимоотношений Русской Православной Церкви и Церкви Сиро-Персидской (Ассирийской), поскольку в конце XIX столетия несколько сот тысяч верующих этой Церкви вошли в полное общение с Русской Православной Церковью.

1. Русская Православная и Сиро-Персидская (Ассирийская) Церкви

Знакомству с особенностями литургической жизни Ассирийской Церкви русская богословская наука обязана профессору СПбДА Е. И. Ловягину, который перевел и опубликовал древние литургии Ассирийской Церкви, известные под названием «литургии месопотамские»: «литургия святых апостолов Фаддея и Мария» [137] и «литургия Нестория» [138], названная по имени главы несториан, бывшего патриарха Константинопольского. Чинопоследование этих литургий Е. И. Ловягин снабдил своими комментариями. По его словам, «в составе молитв вообще заметно стремление автора не уклоняться от древнейших форм евхаристического богослужения» [139]. Но, с другой стороны, в литургии Нестория, как отмечает Е. И. Ловягин, «есть следы несторианской ереси, и если это исповедание его учения включено в священные молитвы в век Нестория, то верно выражает его мнение; а если его учениками, то видно, что они не отступили от заблуждений своего учителя» [140]. С публикацией этих литургических памятников был сделан важный шаг в изучении древнего предания Ассирийской Церкви.

В дальнейшем на страницах журнала «Христианское чтение» были опубликованы статьи, посвященные истории Ассирийской Церкви, как, например, «Несколько страниц из истории христианства в Персии» (начальный период) [141] архимандрита Арсения и «Из истории Церкви Сиро-Персидской» В. Кипарисова [142].

Новый этап в развитии связей Русской Православной и Ассирийской Церквей наступил в конце XIX в., когда Россия, укрепившая свои позиции на Среднем Востоке, смогла уделить большее внимание положению сиро-персидских христиан, живших в пределах Турции и Персии, вблизи от русской границы. Были возобновлены установленные несколько десятилетий назад контакты с сиро-персидскими христиана-

ми, и 25 мая 1897 г. к ним прибыла миссия в составе двух православных священников из Тифлиса и Эривани [143].

В связи с этим событием в журнале «Церковный вестник» появилась статья профессора СПбДА А. П. Лопухина «Новооткрывшееся поприще для миссии Святой Православной Церкви». Автор с удовлетворением отмечал, что «весь несторианский народ, числящий в себе до 300—400 тысяч душ, встретил наших миссионеров как своего рода ангелов-благовестников, буквально носил их на руках, не отходил от их дверей и выразил готовность оставить своих западных учителей-просветителей (западных миссионеров.— *А. А.*) и броситься в объятия православных московов» [144].

В связи с начавшимися переговорами между представителями Русской Православной и Сиро-Персидской Церквей о возможном соединении, к исследованию догматического и канонического аспектов этой проблемы был привлечен профессор СПбДА В. В. Болотов. Необходимо было выяснить, на каких условиях и каким церковным чином должно совершаться каноническое воссоединение сиро-персидских христиан с Православной Церковью; нужно было также перевести на их язык необходимые вероисповедные формулы и другие документы. В процессе этой подготовки как нельзя более пригодились и обширная эрудиция В. В. Болотова в сфере канонических принципов Православной Церкви и его знание восточных языков.

В архиве проф. В. В. Болотова сохранились рукописные материалы, посвященные названной проблеме. Таковы, например, «Материалы о несторианах и яковитах» [145] и «Записка по вопросу, каким чином присоединять несториан и монофизитов к Православной Церкви» [146]. В связи с возможными претензиями к Русской Православной Церкви со стороны Константинопольского Патриархата и со стороны представителей инославия по поводу присоединения сиро-персидских христиан В. В. Болотовым были написаны заметки «Может ли Всероссийская Церковь респектировать право блаженнейшего Иерофея? (Записка в связи с вопросом о присоединении айсор-несториан к Православной Церкви)» [147] и «О деятельности протестантских и папских миссионеров в Сирии. (Записка в связи с вопросом присоединения айсор-несториан к Православной Церкви)» [148]. Эти и другие материалы, представленные В. В. Болотовым на рассмотрение членов Св. Синода, были использованы им для составления «Акта предварительного соглашения несториан с Церковью Православной», опубликованного в «Церковном вестнике» [149]. Кроме того, В. В. Болотов перевел на сирийский язык православные вероисповедные формулы [150]. Ему принадлежит также монография «Из истории Церкви Сиро-Персидской» [151], опубликованная частично при его жизни и полностью после его смерти.

Большую роль в популяризации идеи о присоединении сиро-персидских христиан к Русской Православной Церкви сыграл вышеупомянутый профессор СПбДА А. П. Лопухин. Он неоднократно освещал на страницах церковной печати ход подготовки к этому важному событию. В одном из сообщений он писал о том, что в Петербург «прибыла депутация от несториан во главе с архиепископом Мар-Ионой с целью просить Св. Синод о принятии всего несторианского народа в лоно Святой Православной Церкви, причем представила прошение за подписью 60 тысяч человек. Это те самые несториане, которые с такой радостью встречали в городе Урмии (в Персии) двух миссионеров, отправленных к ним минувшей весной русским духовным правительством» [152].

24 марта 1898 г., накануне праздника Благовещения, на заседание Св. Синода прибыл архиепископ Супургански и Урмийский Мар Иона, который собственноручно подписал исповедание веры, содержавшее и отречение от несторианства. Он был принят вместе со своей паствой в общение с Православной Церковью на основании 95-го правила VI Вселенского Собора. Самый чин присоединения совершился перед Божественной литургией в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы в Свято-Троицком соборе Александро-Невской Лавры [153].

После Божественной литургии на торжественном обеде, помимо членов Св. Синода, присутствовал ряд профессоров СПбДА. Обер-прокурор Св. Синода В. К. Саблер произнес тост «за духовные академии, как всегда живо отзывающиеся своими учеными и литературными трудами на все крупные явления церковной жизни», и при этом особо подчеркнул важное значение трудов В. В. Болотова, много и самоотверженно потрудившегося для дела присоединения сиро-персидских христиан [154].

В связи со знаменательным событием проф. А. П. Лопухин написал статью «Новое торжество Православия», в которой, в частности, отметил: «Когда нововоссоединившийся с Православной Церковью сиро-халдейский святитель совершал пред лицем Православной Церкви свое отречение от заблуждений Нестория, произнося его на древнесирийском языке — том самом, на котором написаны творения св. Ефрема Сирина,— и затем, принимая участие в богослужении сонма православных святите-

лей, молитвенно величая Пресвятую Богородицу как «честнейшую херувим и славнейшую серафим, Бога Слова родшую», то для духовного видения всех истинных сынов Православной Церкви как бы совершалась новая тайна благочестия, как бы вновь с небесных кругов явился ангел-благовестник и вновь благовествовал Пресвятой Деве: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою» [155].

Перу А. П. Лопухина принадлежит также большая статья «После присоединения Урмийской миссии: Католикос Востока и его народ» [156], появившаяся на страницах «Христианского чтения» в том же 1898 г.

Присоединение части сиро-персидских христиан к Русской Православной Церкви имело благотворное влияние на развитие интереса к истории Дохалкидонских Церквей в СПбДА. И заслуга в этом в большой степени принадлежала проф. В. В. Болотову. В связи с предполагаемым обучением православных сиро-персидских студентов в СПбДА В. В. Болотов поставил перед Советом Академии вопрос о приобретении для академической библиотеки древнесирийских произведений, напечатанных восточным (так называемым несторианским) шрифтом, и составил список необходимой литературы. В докладной записке в Совет СПбДА он, между прочим, писал: «Среди воссоединенных с Православной Церковью сирийцев заметно желание ввести у себя богослужение по православному русскому чину на новосирском языке. Очевидно, в лице наших слушателей мы имеем дело с будущими переводчиками наших богослужебных чинов на новосирский язык. Долг Академии — сколько возможно облегчить им этот предстоящий подвиг... Поэтому весьма желательно, чтобы наши слушатели в стенах Академии имели возможность упрочить и усовершенствовать свои познания в древнесирийском языке» [157].

Вскоре после отъезда делегации во главе с архиепископом Мар Ионой в Урмию (Персия) выехала русская духовная миссия, которая фактически совершала присоединение сиро-персидских христианских общин. В связи с расширением деятельности духовной миссии в Урмии ее начальник архимандрит Сергий ходатайствовал об увеличении наличного состава миссии и о назначении туда иеромонаха с академическим образованием. От СПбДА членом Урмийской миссии в 1913 г. был избран иеродиакон Антоний (Марценко), студент IV курса, изъявивший желание по окончании обучения отправиться в Урмию [158].

В дальнейшем, вплоть до начала первой мировой войны, деятельность Урмийской миссии продолжала успешно развиваться. Так, в 1912 г. один православный студент — выходец из Урмии, прослушав курс богословских наук в СПбДА, был рукоположен во диакона по возвращении на родину [159].

Первая мировая война прервала на долгие годы связи, наладившиеся между СПбДА и сиро-персидскими христианами, но можно надеяться, что они возобновятся в ходе предстоящего диалога между Православными Поместными и Древними Восточными Церквами.

2. Русская Православная Церковь и Армянская Апостольская Церковь

Начиная со второй половины XIX в., СПбДА вносила достойный вклад в изучение истории Армянской Апостольской Церкви. До этого времени материалы, относящиеся к данной теме, помещались в «Христианском чтении» лишь эпизодически [160]. Интересно, что поводом для углубленного изучения истории и догматических особенностей Армянской Церкви в СПбДА послужила статья митрополита Хиосского Григория Византиоса «Каким образом может осуществиться единение Армянской и Православно-Кафолической Церкви?», напечатанная в 1866 г. в газете «Византия» и опубликованная в русском переводе в журнале «Христианское чтение» [161]. В этой статье митрополит Григорий утверждал, что в отношении армянских христиан необходимо «допустить некоторые уступки и оказать снисхождение на основании примеров Вселенской Церкви» [162]. Для этой цели он предлагал образовать специальную комиссию, которая могла бы рассмотреть следующие вопросы: 1) о двух естествах во Христе; 2) об употреблении опресноков и нерастворенного вина в Евхаристии; 3) о святом мире; 4) о Трисвятой песни; 5) о празднике Рождества Христова и 6) о постах [163].

Эта инициатива греческого иерарха привлекла к себе внимание питомца СПбДА И. Е. Троицкого. Через три года после появления проекта митрополита Хиосского Григория И. Е. Троицкий опубликовал в «Христианском чтении» статью под названием «К вопросу о сближении Армянской Церкви с Православием» [164]. В ней автор касается взаимоотношений Армянской и Русской Церквей в России в первой половине XIX в., а затем анализирует вероучительную книгу Армянской Церкви — «Изложение веры Нерсеса Благодатного».

Через несколько лет И. Е. Троицкий поместил на страницах того же «Христианского чтения» перевод на русский язык «Литургии св. Григория, Просветителя Армении» и подробно проанализировал историю возникновения этого чинопоследования [165].

В дальнейшем, ввиду того, что в русской богословской литературе еще не было ни собрания, ни критической оценки символических книг Армянской Церкви, И. Е. Троицкий принял на себя труд критического исследования наиболее полного древнего армянского вероучительного памятника — символической книги «Изложение веры Армянской Церкви католикоса Нерсеса» по шести имеющимся в научной литературе ее переводам. Сделав анализ содержащегося в ней учения и определив отношение этого учения к другим существующим вероизложениям Армянской Церкви, он пришел к заключению, что между армянами и православными существуют определенные догматические разногласия и что эти разногласия всегда признавались обеими сторонами. Автор убедился в этом путем изучения взаимоотношений обеих Церквей, официальных документов, которыми они обменивались, богослужебной практики, богословских сочинений, сообщений греческих и армянских историков, а также на основании анализа имевшейся в его распоряжении литературы об Армянской Церкви — русской и иностранной. Из сделанного таким путем заключения следовало, что воссоединение двух Церквей возможно путем устранения существующих догматических разногласий [166].

И. Е. Троицкий проделал большую работу по изучению древних греческих памятников, относящихся к вероучению Армянской Церкви, которые до того времени хранились в рукописном собрании Московской Синодальной библиотеки. В 1875 г. за свое исследование «Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила», вышедшее вскоре отдельным изданием (СПб., 1875), он был удостоен ученой степени доктора богословия. На докторском диспуте, проходившем в СПбДА под председательством митрополита С.-Петербургского и Новгородского Исидора, присутствовало также немало лиц армянского происхождения [167].

В процессе работы над диссертацией, после изучения истории отпадения Армянской Церкви от Константинопольской и истории попыток воссоединения, И. Е. Троицкий пришел к убеждению, что как в первом, так и во втором случае догматические вопросы играли второстепенную роль, главное же значение здесь имели практические и национальные интересы [168]. В своей речи перед защитой диссертации проф. И. Е. Троицкий отметил, что догматические памятники Армянской Церкви «требуют тщательного пересмотра и отделения друг от друга тех разнородных элементов, которые до сих пор мирно покоятся в них друг возле друга,— элементы православные и монофизитские» [169].

Изучая историю Армянской Церкви, ее богослужебную и богословскую литературу, И. Е. Троицкий пришел к выводу, что «эти разнородные элементы осели в ней в нынешнем своем сочетании путем механического напластования и служат основательным показателем того могущественного давления, которое производили на церковную жизнь страны те громадные империи, среди которых развивалась эта жизнь. Все церковно-богословские памятники, появившиеся на свет до 491 г., как, например, исповедания веры, сохранившиеся в Истории Эгише Вардапета, должны быть признаны вполне православными. Но в последующих затем памятниках начинают уже сильно пробиваться элементы монофизитские» [170].

В своей речи И. Е. Троицкий выразил надежду на то, что «отделение пшеницы от плевел» произойдет в лоне самой Армянской Церкви и она сможет утвердиться на православных началах. «Задачу эту легче может разрешить сама Армянская Церковь, и когда она снимет эти наносные слои, то непременно откроет закрытую под ними православную истину и опознает в ней ту древнюю веру, которую некогда приняла от матери своей Восточной Церкви, которую хранила до печального разрыва с нею и за которую так много страдала. А когда она придет к этому открытию, а она придет к нему несомненно, то вопрос о воссоединении ее с Православной Церковью решится сам собою» [171].

По убеждению проф. И. Е. Троицкого, процесс воссоединения Армянской Церкви с Православной должен носить естественный характер. «Православная Церковь,— подчеркивал он,— должна воздержаться не только от всяких указаний и советов, но и от самой постановки вопроса о воссоединении. Этой сдержанностью будет заявлено уважение к свободе и самостоятельности Армянской Церкви, и устранено будет главнейшее, по нашему мнению, препятствие к воссоединению, заключающееся в щекотливости всякого свободного и уважающего себя общества, которое не может желать и терпеть непрошеного вмешательства в свои внутренние дела,

как бы то ни было благожелательно это вмешательство и в какой бы изысканно деликатной форме оно ни предлагалось» [172].

Интерес к истории Армянской Церкви проявлял и проф. В. В. Болотов, о чем свидетельствуют материалы его рукописного наследия [173], а также темы, предложенные им выпускникам СПбДА для написания кандидатских сочинений [174], например: «Разбор памятников армянской полемики против Православия, сохранившихся у древнейших армянских историков» [175], и «Критическая оценка приписываемых католикосу армянскому Исааку обличительных слов на армян и однородных с ним греческих памятников той же коллекции (ex codice Regio)» [176]. Основной задачей, которую ставил В. В. Болотов перед авторами этих работ, была попытка определить, на какие именно места творений греческих святых отцов ссылались армянские богословы в ходе догматической полемики.

В настоящее время в ЛДА история Армянской Апостольской Церкви входит в курс Истории древних восточных Церквей. Большое внимание при изучении истории Армянской Церкви уделяется христологическим проблемам. В связи с этим можно упомянуть о работе одного из выпускников ЛДА, написанной сравнительно недавно на эту тему, под названием «Сравнительный анализ христологического вероучения Армяно-Григорианской и Православной Церквей (IV—XII вв.)» [177].

3. Русская Православная и Коптская Церкви

История взаимоотношений Русской Православной и Коптской Церквей началась с деятельности на Ближнем Востоке выпускника СПбДА — архимандрита Порфирия (Успенского). Во время неоднократных путешествий по ближневосточным странам с 1843 по 1861 г. архимандрит Порфирий трижды посетил Египет и смог познакомиться здесь с представителями древней Коптской Церкви [178]. Здесь, в Египте, архимандрит Порфирий посещал коптские храмы, присутствовал на богослужениях, беседовал с коптским духовенством.

В результате своих наблюдений архимандрит Порфирий пришел к выводу, что распространенный среди православных христиан взгляд на коптов как на еретиков, с догматической точки зрения, неверен и что между Русской Православной и Коптской Церквами нет непреодолимых догматических различий. В 1856 г. он опубликовал исследование, озаглавленное «Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов)», в котором на основании сопоставления вероучительных и богослужебных текстов Коптской и Русской Православной Церквей попытался обосновать свой вывод. Этот вывод архимандрит Порфирий положил в основу своего проекта воссоединения обеих Церквей, который заключался в следующем [179]: Коптский патриарх должен был подписать текст вероисповедания (на арабском языке), в котором излагается Символ веры, а Св. Синод Русской Православной Церкви, получив это вероисповедание, признал бы коптского патриарха своим единоверцем. Представитель Русской Православной Церкви, присланный специально в Каир, должен был подготовить местное духовенство к принятию воссоединения. Лично или через переводчика он должен был объяснить и подтвердить единство веры русских и коптских христиан. Следует отметить, что проект присоединения коптов к Русской Православной Церкви был личной инициативой архимандрита Порфирия. И хотя осуществить этот проект ему не удалось, труды архимандрита Порфирия, избранного в 1882 г. почетным членом СПбДА, привлекли внимание профессоров и студентов этой Академии. В связи с этим можно упомянуть о представленном в 1885 г. в Совет СПбДА кандидатском сочинении на тему: «Чинопоследование таинств у коптов, сирийцев и армян». В 1876 г. проф. Е. И. Ловягин опубликовал чинопоследование коптской литургии св. Кирилла Александрийского и снабдил его своим предисловием [180].

Изучение истории Коптской Церкви продолжил проф. В. В. Болотов: его перу принадлежит исследование «Из церковной истории Египта» [181]. Взяв себе за правило в исследовании истории Древней Церкви оперировать прежде всего первоисточниками, В. В. Болотов, помимо классических языков, изучил еще ряд восточных: коптский, эфиопский, сирийский, армянский, арабский. По словам профессора СПбДА А. И. Бриллиантова, В. В. Болотов «знал сирский, арабский и эфиопский языки, последний притом в двух видах: не только древний — богослужебный (гыыз), но и весьма отличающийся от него новый разговорный (амхарский — амарыннья); знаком был более или менее и с трудной областью ассиро-вавилонской клинописи. Одним из лучших специалистов он был по знанию языка коптского, занятия которым, в связи вообще с историей Египта, направляли его в область древнеегипетского языка и иероглифики. Хорошо он был знаком с армянским языком отчасти и с персид-

ским в разных его видах (древняя клинопись, так называемый «зенд» и новоперсидский); не чужд был ему и санскрит»[182].

Из исследований нового времени, осуществленных в ЛДА, можно отметить кандидатскую работу М. А. Добрынина на тему: «Коптская Церковь и история взаимоотношений с ней Русской Православной Церкви»[183].

Как известно, в течение многих столетий составной частью Коптской Церкви являлась Церковь Эфиопская, получившая автокефалию лишь в 1959 г. Поэтому естественно перейти теперь к истории взаимоотношений Русской Православной и Эфиопской Церквей и упомянуть о том вкладе, который был внесен СПбДА в развитие этих взаимоотношений.

4. Русская Православная и Эфиопская Церкви

Систематическое изучение истории Эфиопской Церкви началось в СПбДА со второй половины XIX в. В это время в журналах СПбДА «Странник» и «Христианское чтение» появились исследования: «Христианство в Абиссинии» свящ. П. Матвеевского[184], «Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. К вопросу о соединении абиссин с Православной Церковью»[185] В. Кипарисова и другие. Но первые прямые контакты с эфиопскими христианами довелось осуществить тому же выдающемуся выпускнику СПбДА — архимандриту Порфирию (Успенскому).

Архимандрит Порфирий написал очерки о прошлом и настоящем Эфиопии под заглавием: «Абиссиния. Церковное и политическое состояние Абиссинии с древнейших времен до наших дней», опубликованные в «Трудах Киевской Духовной Академии» за 1866 г. Эта работа была одним из первых исследований по истории Эфиопии на русском языке. «Кто прочтет это изложение мое,— писал архимандрит Порфирий,— тот поймет, достойна ли Абиссиния побрататься с христианскими государствами Европы».

В отношении Эфиопской Церкви архимандрит Порфирий высказывался так же, как и в отношении Коптской Церкви. «Абиссины — не еретики. Напротив, они проклинают ереси Ария, Македония, Нестория и Евтихия и содержат веру св. Афанасия и св. Кирилла. В богослужении и обрядах их видно чистое Православие, как в абиссинских озерах видно чистое небо»,— утверждал архимандрит Порфирий[186].

В связи с тем, что в 60-х гг. XIX в. англичане и французы стали предпринимать решительные меры для распространения своего влияния в Эфиопии, архимандрит Порфирий, в свою очередь, считал необходимым обратить внимание Св. Синода Русской Православной Церкви на положение Эфиопской Церкви, с тем чтобы активизировать сближение обеих Церквей. Он полагал, что Русская Православная Церковь в этом вопросе имеет преимущество перед Западными Церквами вследствие большей близости ее вероучения к догматике Эфиопской Церкви. Он предпринимал усилия для выявления догматического единства Эфиопской Церкви с Русской и через нее — со всей Полнотой Православной Кафолической Церкви, при неизменяемости внешних форм богослужения; ходатайствовал об учреждении независимой эфиопской иерархии посредством рукоположения двух-трех абиссинцев в сан епископа, чтобы «Абиссинская Церковь не стесняема была невежеством и корыстолюбием коптского архиепископа, который есть раб египетского паши и игрушка европейских консулов, состоящих при этом наместнике турецкого султана[187].

Усилия архимандрита Порфирия в те годы не могли увенчаться успехом, но прямым результатом его деятельности явилось то, что были предприняты шаги по установлению более тесных церковных связей между Россией и Эфиопией. Так, например, в 1865 г. в СПбДА прибыл на учебу эфиоп Абдул Масах «монофизитского исповедания»; для наставления в Православии он был поручен духовному руководству иеромонаха-сирийца Агапия Ставроса[188].

В этот период времени в СПбДА было продолжено изучение литургического наследия древней Эфиопской Церкви. Проф. Е. И. Ловягин в 1876 г. перевел на русский язык и, предварив предисловием, опубликовал «Чинопоследование литургии эфиопского текста «Апостольских Постановлений» и «Общую эфиопскую литургию (апостольскую)»[189].

Дальнейший шаг в развитии русско-эфиопских церковных связей был сделан абиссинским негусом Иоанном, который в 1888 г. послал в Россию для присутствия на киевских празднествах по случаю 900-летия Крещения Руси делегацию эфиопских священников[190]. И не является случайностью тот факт, что в том же, 1888 году на торжественном акте в СПбДА проф. В. В. Болотов произнес речь на тему: «Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. (К вопросу о соединении абиссин с Православной Церковью)». В этой речи он поставил вопрос об организации православной миссии в Абиссинии. Исходя из того, что и католические,

и протестантские миссии в Эфиопии закончились неудачей, главным образом, ввиду того, что эфиопские христиане не желали дать доступ в страну европейским миссионерам, В. В. Болотов признал, что успех православной миссии также очень сомнителен [191].

В конце речи он сказал: «Всё располагает думать, что для обращения Абиссинии в Православие еще не настало время, и пробьет этот час не скоро. Естественный путь к этому — длинный и тернистый, но он намечается самой историей страны... Попытки подействовать на душу и веру этого народа пробуждали в нем опасения и недоверие. Он примет от европейцев доверчиво лишь то, чего сам просит. Постепенное возвышение умственного уровня страны есть совершенно необходимое условие для ее обращения. Для того, чтобы оценить правильно свою собственную догматику, представители абиссинской науки должны иметь доступ к святоотеческой письменности. Изучить греческий язык они должны неизбежно. И лишь тогда, когда богословская наука в Абиссинии будет стоять высоко, когда с началами филологическо-исторической критики ученые абиссины будут знакомы настолько, что не станут считать вставкой всякое святоотеческое свидетельство о двух естествах потому только, что в эфиопских книгах оно не читается, когда историческое чутье их будет в состоянии различать факт, хотя бы и неприятный, от тенденциозной выдумки,— лишь тогда они будут способны решить, где вселенская правда: на стороне Халкидонского Собора или на стороне Диоскора; лишь тогда они смогут искать кафолического общения без задних целей, по свидетельству своей совести. Тогда их обращение, не извне навеянное, а вышедшее из внутреннего их роста, будет вполне надежное. Они сами станут просветителями своего народа, на который — уже по климатическим условиям — только они и могут с успехом воздействовать. Они сами в таком отречении от своего прошлого усмотрят не свой позор, не горькую обиду своей национальности, но свой собственный успех, но торжество своего богословского разума,— и войдут во вселенскую Церковь без робких озираний назад, с благодатным доверием к своему будущему» [192].

В. В. Болотову принадлежат также и другие работы, связанные с данной тематикой [193]. Все вместе они были изданы отдельной книгой под названием: «Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. 1. К вопросу о соединении абиссин с Православной Церковью. 2. Богословские споры в Эфиопской Церкви» (СПб., 1888) [194]. В 1890 г. за эту книгу автор был удостоен премии митрополита Макария. В. В. Болотов постоянно следил за развитием исследовательской деятельности русских востоковедов, касающейся Эфиопии. Примером этому может служить его обстоятельная рецензия на изданный Б. Тураевым «Часослов Эфиопской Церкви» (СПб., 1897) [195].

Необходимо подчеркнуть, что сама жизнь подтвердила правоту В. В. Болотова, считавшего нецелесообразной организацию православной миссии в Эфиопии. Дело в том, что в начале 1889 г. из Одессы в Эфиопию отправилась русская православная миссия во главе с архимандритом Паисием. Миссия прибыла в Эфиопию в сопровождении 200 человек и с охраной из нескольких десятков вольных казаков во главе с Н. И. Ашиновым, с тем чтобы иметь возможность сразу же образовать русскую колонию. Эта миссия имела исключительно общественный характер и была основана на добровольные пожертвования [196].

Но итальянское правительство усмотрело в этой акции чуть ли не выступление России на завоевание Африки. Итальянским крейсерам было приказано воспрепятствовать высадке членов миссии на берег. Несмотря на это, миссия высадилась на берегу Красного моря, около французского порта Обока. Но, по международным правилам, казаки не имели права быть на чужой территории вооруженными, и в то же время они не могли расстаться с оружием: для них это означало стать совершенно беспомощными при дальнейшем продвижении в глубь Эфиопии и сделаться жертвой любой случайности. Поэтому Ашинов отказался удовлетворить требование французов сложить оружие и даже занял местечко Сагалло, где и поднял русский флаг. Но французский адмирал Олри приказал обстреливать Сагалло, чтобы выбить оттуда беззащитную горстку мирных русских людей. При этом пять человек было ранено и пятеро убито; в конце концов, казаки были обезоружены [197].

Тем не менее русская православная миссия в Эфиопии начала свою деятельность, однако члены ее сталкивались с теми трудностями, о которых предупреждал проф. В. В. Болотов. Так, в 1895 г. в эфиопском городе Ацце, как сообщал «Церковный вестник», «один из абиссинских епископов — Теофилос — прочел в присутствии 4000 человек, в том числе офицеров и солдат гарнизона, воззвание, в котором он, разбирая основы эфиопского вероучения, заклинал народ не слушать членов духовной православной миссии и не отказываться от истинной веры. После прочтения воззвания присутствующие разошлись при пении духовных псалмов» [198].

Правда, со стороны эфиопского правительства отношение к русской духовной миссии было доброжелательным. В том же, 1895 г., как сообщалось в «Церковном вестнике», «негус Менелик оказал русской миссии в Абиссинии наилучший прием, и многим ее членам пожаловал знаки отличия. Эту же миссию на ее обратном пути в Петербург отправилось провожать почетное абиссинское посольство, состоящее из родственников негуса и епископа Харрарского, с целью поздравить императора с восшествием на престол» [199].

Русско-эфиопские церковные связи начали возобновляться в 1948 г. после восстановления Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Здесь, в Иерусалиме, представители Миссии имели возможность общаться с эфиопскими христианами, приезжавшими сюда для поклонения или постоянно жившими в Святой Земле. В начале 1959 г. в Эфиопии находилась делегация во главе с начальником Русской Духовной Миссии архимандритом Никодимом, который положил начало новому периоду в развитии русско-эфиопских церковных отношений. Будучи уже митрополитом Ленинградским и Новгородским, он снова побывал в Эфиопии осенью 1969 г. и в ходе своего визита выступил перед профессорами и студентами богословского факультета университета Аддис-Абебы с докладом на тему: «К вопросу о сближении халкидонского и нехалкидонского богословия в их восприятии святоотеческой христологической доктрины» [200]. Впоследствии митрополит Никодим неоднократно был гостем Эфиопской Церкви.

Важным рубежом в развитии русско-эфиопских церковных связей был 1966 год, когда делегация Русской Православной Церкви во главе с архиепископом Минским и Белорусским Антонием (ныне митрополит Ленинградский и Новгородский, почетный член ЛДА) посетила Эфиопию во время поездки по странам Африки. В результате переговоров русской церковной делегации со священноначалием Эфиопской Церкви с этого времени в ЛДА начали обучаться студенты из Эфиопии. Оканчивая ЛДА, они для написания кандидатских работ избирали, как правило, темы, имеющие отношение к тем или иным аспектам жизни Эфиопской Церкви. В частности, ими написаны сочинения по литургике: «Литургия Эфиопской Восточной Церкви с ее анафорами» (1971) и «Чинопоследование бракосочетания Эфиопской Церкви в сопоставлении с чинопоследованиями по требнику Русской Церкви» (1975), по истории Эфиопской Церкви: «Эфиопская Церковь. Историческое и богословское развитие» (1970), «История монашества и монастырей в Эфиопии» (1975) и другие. Некоторые эфиопские студенты писали работы, связанные с экуменической перспективой; таковы, например: «Эфиопская Церковь в освещении русских православных богословов и историков» (1975) и «Эфиопская Церковь в ее отношениях к иным христианским конфессиям и нехристианским религиям (исторический обзор)» (1983).

В 1973 г. в ЛДА состоялся магистерский коллоквиум, на котором впервые в истории духовных школ Русской Православной Церкви ученая степень магистра богословия была присуждена представителю Эфиопской Церкви — архимандриту Хабте Селассие Тесфа. Совет ЛДА нашел возможным присвоить ему и степень доктора богословия «гонорис кауза» [201]. В 1975 г. клирик Эфиопской Церкви — диакон Маркос Уольде Есус, питомец ЛДА,— защитил магистерскую диссертацию на тему: «Историческое развитие экуменического движения и его состояние на современном этапе» [202].

Эфиопские студенты, обучающиеся в ЛДА, разрабатывали также и догматические вопросы, связанные с началом православно-дохалкидонского диалога. Так, выпускник ЛДА Габра Селассие С. избрал темой своего кандидатского сочинения учение о Христе одного из древних святых отцов: «Личность и богословие св. Кирилла Александрийского в связи с православной христологией» [203]. Большой вклад в развитие православно-дохалкидонского диалога внес выпускник ЛДА 1975 г.— абба Петр Тефери Ияссу, написавший кандидатскую работу на тему «Учение нехалкидонских и халкидонских Церквей о Лице Богочеловека и Спасителя Господа Иисуса Христа (изложение и сопоставление)» [204]. Эту работу абба Тефери Ияссу впоследствии существенно дополнил, расширил и представил в Совет ЛДА на соискание ученой степени магистра богословия. Этот труд, озаглавленный «Опыт исследования богословских причин возникновения двух различных направлений в христологии (халкидониты и нехалкидониты) и попыток преодоления возникшего разделения», был высоко оценен Советом ЛДА, а сам автор удостоен искомой ученой степени [205].

Важное значение для понимания догматического учения Эфиопской Церкви имела публикация на страницах «Журнала Московской Патриархии» «Исповедания веры Святейшего Патриарха Абуны Теофилоса», оглашенного им во время интронизации 9 мая 1971 г. в Аддис-Абебе, и пространных комментариев этого вероучительного документа, сделанных профессором ЛДА Н. Заболотским в творческом содружестве

Митрополит Антоний вручает выпускнику ЛДА Кетселе (Эфиопия) диплом кандидата богословия

с эфиопскими студентами, обучавшимися в ЛДА [206]. Все эти факты могут свидетельствовать о том, что идеи, высказанные проф. В. В. Болотовым около 100 лет назад по поводу сближения между Русской и Эфиопской Церквами, в настоящее время становятся реальностью.

5. Русская Православная Церковь и Сирийская Ортодоксальная Церковь Индии

История взаимоотношений Русской Православной Церкви и Сирийской Ортодоксальной Церкви Индии имеет многолетнюю историю, причем, начало ее, возможно, восходит ко времени основания Александро-Невской славянской школы (1721—1725), предшественницы СПбДА. По сведениям историографа СПбДА проф. И. А. Чистовича, «в 1721 г. при первом образовании школы собрано было в нее 26 человек. Среди них несколько иноземцев — один араб, один индеец и один калмык» [207].

В 1851 г. представители Сирийской Ортодоксальной Церкви (Южной) Индии были направлены в Константинополь к русскому послу, с тем чтобы провести предварительные переговоры о сближении с Русской Православной Церковью. Но, к сожалению, русско-турецкая война помешала осуществлению этого плана.

В 1953—1954 гг. богословы из Западноевропейского Патриаршего Экзархата Русской Православной Церкви — проф. д-р Н. М. Зёрнов и архимандрит Лазарь (Мур) посетили малабарских христиан и провели в богословской семинарии в Коттаяме (штат Керала) неофициальные богословские собеседования, в ходе которых было выявлено, что «малабарские христиане, считавшиеся до сих пор монофизитами, в действительности давно содержат истинную православную веру, хотя частично и сохранили сходные с монофизитами формулировки, которые не мешают им иметь правильное учение о единении двух природ — Божеской и человеческой в единой Ипостаси Господа Иисуса Христа» [208].

Результаты этих собеседований были с интересом встречены в ЛДА, и один из ее студентов — М. Добрынин — опубликовал в «Журнале Московской Патриархии» статью под названием «К вопросу о воссоединении малабарских христиан с Православной Церковью» [209], где проанализировал результаты этих неофициальных богословских собеседований, на которых были рассмотрены вопросы о богословской терминологии в отношении Божественной и человеческой природы Иисуса Христа, о числе Вселенских Соборов.

В 1961 г. делегация Русской Православной Церкви во главе с митрополитом

Ленинградским и Новгородским Никодимом посетила Сирийскую Ортодоксальную Церковь Индии и провела с ее представителями неофициальные богословские собеседования. Аналогичные богословские собеседования были проведены в 1969 г. во время посещения Индии делегацией Русской Православной Церкви во главе с архиепископом Минским и Белорусским Антонием [210].

В духовные школы Московского Патриархата стали поступать на учебу представители Древних Восточных Церквей и в их числе — посланцы с Малабарского побережья Индии. Один из них — диакон Тепумгал Тампи — окончил ЛДА в 1970 г. Представленная им кандидатская работа на тему «Сирийский католикосат Индии. Очерк истории Церкви и догмы в связи с Антиохийским дохалкидонским Патриархатом и католическо-протестантским влиянием» [211] явилась первым опытом исторического труда на русском языке о Церкви, восходящей своими корнями к проповеди св. апостола Фомы.

В апреле 1971 г. ЛДА посетил представитель этой Церкви — священник Павел Вергезе (ныне митрополит Делийский Павел Мар Григорий), ректор богословской семинарии в Коттаяме. Он приезжал в нашу страну для установления более тесных контактов между богословскими школами обеих Церквей. В ЛДА он прочел лекции на следующие темы: «Дух афро-азиатского христианства», «Взаимоотношение между Богом, человеком и миром в творениях святого Григория Нисского» [212], «Будущее отношений между Сирийской Православной Церковью в Индии и Русской Православной Церковью» [213], а также лекцию об истории и будущем экуменического движения. Во время своего посещения ЛДА священник Павел Вергезе совершил литургию по обряду своей Церкви; ему помогал иподиакон из той же Церкви Джордж Джозеф, студент ЛДА [214].

Новая страница в истории взаимоотношений обеих Церквей была открыта осенью 1976 г., во время пребывания в нашей стране Предстоятеля Сирийской Ортодоксальной Церкви Индии Святейшего Патриарха-Католикоса Василия Мар Фомы Матфея I. 9 октября высокий гость посетил ЛДА, и на академическом акте ректор ЛДА епископ Выборгский Кирилл огласил постановление Совета Академии об избрании Святейшего Василия Мар Фомы Матфея I почетным членом ЛДА [215].

6. Вклад ЛДА в развитие православно-дохалкидонского диалога

Изучение истории дохалкидонских Церквей в СПбДА хотя и носило систематический характер, но она не была выделена в отдельную учебную дисциплину. В связи с этим интерес представляет содержание памятной записки, представленной в 1906 г. студентами СПбДА в Совет Академии. В ней содержался ряд предложений, которые должны были быть приняты во внимание при составлении нового академического устава.

«По нашему мнению,— писали студенты,— следует учредить самостоятельную кафедру Истории Восточных Церквей (славянских, Румынской, Греческой, Грузинской, Армяно-Григорианской, Коптской, Абиссинской и т. д.). Если для Истории западных исповеданий существует особая кафедра, то почему же не существовать и особой кафедре по истории более близких нам Восточных Церквей. Судьбы Восточных Церквей так же интересны и поучительны, как и судьбы Западных Церквей» [216].

Но это предложение осуществилось лишь в 1972 г., когда Учебный комитет при Священном Синоде Московского Патриархата рассмотрел составленную в ЛДА программу нового предмета академического курса «Древние Восточные Церкви» и утвердил ее; теперь в МДА и ЛДА изучаются история, догматика, литургика и традиции дохалкидонских Церквей.

Профессора ЛДА — прот. В. Боровой, прот. Л. Воронов и Н. А. Заболотский — участвовали в неофициальных консультациях православных и нехалкидонских богословов в рамках Всемирного Совета Церквей: в 1964 г.— в Орхусе (Дания), в 1967 г.— в Бристоле (Великобритания), в 1970 г.— в Женеве (Швейцария) [217] и в 1971 г.— в Аддис-Абебе (Эфиопия). Можно также упомянуть о некоторых проблемах, поставленных на обсуждение на этих консультациях. Одна из них — вопрос о IV Вселенском (Халкидонском) Соборе. По словам участника нескольких богословских консультаций с нехалкидонитами проф. Н. А. Заболотского, «современная постановка вопроса о IV Вселенском Соборе в Халкидоне требует разрешения в основном двух проблем: 1. Общности воззрений в христианском мире по поводу сформулированного Собором учения о воплощении Предвечного Слова и об образе соединения в едином Лице Господа Иисуса Христа двух Его совершенных природ — Божеской и человеческой; 2. Ценности Халкидонского Собора, как подлинно церковного Собора, выразившего кафолическое сознание Церкви» [218]. Проф. Н. А. Заболотский отмечал, что «экуменический подход к вопросу соборного авторитета предпо-

лагает необходимость рецепции Соборов как единственно возможного пути к восстановлению утерянных элементов единства» [219].

Но в ходе предстоящего официального диалога между Православными Поместными и Древними Восточными (нехалкидонскими) Церквами по вопросу воссоединения могут быть рассмотрены и темы, которые не имеют существенного вероучительного значения, а касаются таких вопросов, как церковные обычаи, юрисдикция, литургика и т. п., то есть не имеют догматического характера, хотя и жизненно важны для понимания вопроса церковного единства. В связи с этим проф. Н. А. Заболотский предпринял попытку анализа данных вопросов в статье «Апостольское наследие и некоторые вопросы современной экклезиологии» [220]. Не раскрывая экклезиологию во всей ее глубине, автор пытается выяснить значимость апостольского наследия в историческом бытии Поместных Церквей, акцентируя внимание на темы юрисдикционных отношений между ними.

Летом 1973 г. в экуменическом центре Элладской Православной Церкви — монастыре Пендели, близ Афин (Греция), состоялось заседание Объединенного подкомитета по подготовке официальной встречи богословских комиссий по диалогу между Православными Поместными и Древними Восточными Церквами. Это было первое заседание, проходившее согласно принятому решению Межправославной комиссии по диалогу с Древними Восточными Церквами в Аддис-Абебе в августе 1971 г., с одной стороны, и Постоянного комитета Древних Восточных (нехалкидонских) Церквей в Аткане (Ливан) в июле 1972 г.— с другой.

В работе подкомитета принял участие проф. Н. А. Заболотский, который отметил, что «успешная работа подкомитета в значительной степени была обеспечена предыдущими попытками с обеих сторон установить вероучительное и литургическое единство, в которых принимала участие и Русская Православная Церковь в лице своих известных иерархов и богословов — митрополита Антония (Вадковского), архимандрита Порфирия (Успенского), проф. В. В. Болотова, академика Б. А. Тураева и многих других» [221].

На втором заседании Объединенного подкомитета по подготовке официального диалога, состоявшемся в Аддис-Абебе в январе 1975 г., проф. Н. А. Заболотским был представлен доклад на тему: «Христология Древних Восточных Церквей в богословии Севира Антиохийского» [222].

Исследование, имеющее отношение к диалогу с Древними Восточными Церквами, было выполнено по поручению Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства также проф. прот. Л. Вороновым. В декабре 1983 г. он представил Комиссии доклад, содержащий, в частности, богословскую разработку одной из тем, одобренных Всеправославным Совещанием на о. Родос (1961 г.): «Православие и меньшие Древние Восточные Церкви». Этот доклад был направлен в Межправославную подготовительную комиссию, учрежденную четвертым Всеправославным Совещанием 1968 г., в качестве официального документа от Русской Православной Церкви [223].

В завершение настоящего обзора можно подвести некоторые итоги словами покойного митрополита Никодима, сказанными им в докладе «К вопросу о сближении халкидонского и нехалкидонского богословия в их восприятии святоотеческой христологической доктрины», который был прочитан в 1969 г. в Аддис-Абебе: «Мы полагаем, что уже в настоящее время существует значительное согласие между богословами Церквей, признающих и не признающих Халкидонский «Орос», в области, где еще недавно отсутствовало взаимопонимание... Мы искренне надеемся на то, что при помощи Божией постепенно будут разъясняться и отпадать те недоразумения, которые исторически возникли в результате действия многих небогословских факторов, и что, идя путем тесного, братского сотрудничества в углубленном изучении святоотеческого наследия, мы будем неуклонно приближаться к благословенному моменту, когда Господу благоугодно будет даровать нам радость полного общения в вере и исповедании Его единым сердцем и едиными устами» [224].

ГЛАВА 5. ПРАВОСЛАВНО-АНГЛИКАНСКИЙ ДИАЛОГ

Одну из важных сторон деятельности СПбДА составляют ее труды по развитию православно-англиканского диалога. История Англиканской Церкви, привлекшей во второй половине XIX в. внимание православных богословов своим возрождением, обстоятельно изучалась питомцами СПбДА. В этот период представители так называемой «Высокой Церкви» (Hight Church) стремились выявить пути сближения с Православной Церковью. С 1867 г. в Лондоне начал издаваться журнал «The Orthodox Catholic Review», освещавший историю, вероучение и повседневную жизнь Православной Церкви. Приветствуя это начинание, способствовавшее сбли-

жению Англиканской Церкви с Православием, Святейший Синод Русской Православной Церкви постоянно оказывал поддержку данному изданию [225].

В связи с православно-англиканским диалогом достойна упоминания экуменическая деятельность выпускника СПбДА протоиерея Евгения Попова. В 1842 г. отец Евгений был назначен настоятелем посольской церкви в Лондоне, где и продолжал свое плодотворное служение до самой кончины, в течение 32 лет. С первых же дней пребывания в Лондоне протоиерей Евгений Попов приступил к изучению церковной жизни Англии и с этой целью наладил тесные контакты с членами англиканской иерархии, многих церковных корпораций и профессорами Оксфордского и Кембриджского университетов [226].

Особое внимание о. Евгений уделял вопросу сближения Англиканской и Православной Церквей. Он отмечал благоприятные перемены в лоне Англиканской Церкви, свидетельствовавшие о стремлении ее представителей вернуться к истокам Древней неразделенной Церкви. Он с энтузиазмом воспринял известие о попытках восстановления монашества в Англиканской Церкви и немедленно информировал об этом русскую общественность [227]. Его перу принадлежит также статья, посвященная вопросу сближения Англиканской Церкви с Православием в XVIII в. [228]. В этой статье о. Евгений проследил историю отношений англикан с древними Восточными Патриархатами — Иерусалимским, Александрийским и Константинопольским, а также выявил истоки русско-англиканских церковных связей.

Вопросы, относящиеся к православно-англиканскому диалогу, разрабатывались в эти годы питомцами СПбДА не только за пределами России, но и непосредственно в самой Академии. Одной из первых работ, посвященных данному диалогу, была статья профессора СПбДА И. Т. Осинина «Несколько слов о современных стремлениях Англо-Американской Церкви к сближению с Православием» [229]. В ней высказывались некоторые идеи относительно перспектив православно-англиканского диалога. «Трудно еще ожидать, чтобы результатом начавшихся движений было действительное и полное соединение Церквей Православной и Англиканской,— писал И. Т. Осинин.— Для достижения этой, конечно, в высшей степени вожделенной цели нужно бы, чтобы сами англо-американцы при постоянном раскрытии и разъяснении сюда относящихся вопросов дошли до гораздо более полного, ясного и отчетливого сознания православной истины и чтобы они вместе с тем отреклись от тех наростов и недостатков своего церковного здания, с которыми дух Православной Церкви несовместим. Без действительного внутреннего единства невозможно истинное единение или общение Церквей; но в точном определении условий этого единства заключается главная трудность вопроса» [230]. Дальнейшее развитие эта тема получила в другой статье проф. И. Т. Осинина — «По вопросу о соединении Англиканской Церкви с Восточной, Православной» [231].

Статья «Новое заявление в пользу сближения Английской Церкви с Православием» [232] была опубликована И. Т. Осининым по следующему поводу. В 1866 г. видный представитель Англиканской Церкви епископ Морейский Эден посетил Петербург, Москву и по возвращении в Великобританию издал пастырское послание, напечатанное в Эдинбурге отдельной брошюрой в 1867 г. [233]. И. Т. Осинин перевел и опубликовал это послание, а в предисловии к нему высказал ряд критических замечаний по поводу взгляда епископа Эдена на Святую Евхаристию как на средство церковного единения не только членов одной и той же общины и Церкви, но и членов различных разделенных Церквей» [234]. Проф. И. Т. Осинин уделял большое внимание догматическому учению Англиканской Церкви. Его внимание привлекла символическая книга «39 членов Англиканского вероисповедания», и он посвятил ей специальное исследование [235]. Впоследствии другой член профессорско-преподавательской корпорации СПбДА — доцент П. Лепорский — продолжил исследование, начатое проф. И. Т. Осининым, и в 1904 г. опубликовал свой труд под названием: «Тридцать девять членов Церкви Англиканской» [236].

Заслугой проф. И. Т. Осинина была также постановка проблемы англиканского священства, возникшей в связи с вопросом о благодатном характере англиканской иерархии. Его статья «Об английском священстве (по поводу обнаружившихся в Англо-Американской Церкви стремлений к сближению с Православием)» [237] хотя и не решила до конца этот трудный вопрос, но явилась хорошим подспорьем для тех русских богословов, которые продолжили впоследствии разработку проблемы.

И в последующие годы проф. И. Т. Осинин стимулировал изучение англиканства в стенах СПбДА. Он регулярно выдвигал темы для написания студентами кандидатских работ, которые имели отношение к православно-англиканскому диалогу. Таковы, например, сочинения: «При каких условиях возможно соединение Англиканской Церкви с Православной» (1870), «Историко-критический разбор англо-католи-

ческого движения» (1881) и «Разбор учения о законности англиканского священства» (1881). [237]

Заметный вклад в развитие православно-англиканских отношений внес преемник И. Т. Осинина — проф. И. Е. Троицкий [238]. Под редакцией И. Е. Троицкого были изданы переводы на русский язык сочинений двух англиканских богословов: «Характер Англиканской Церкви» Джебба, епископа Лимерикского (СПб., 1868) и «Вероучение, учреждения и обряды Англиканской Церкви» Козина, епископа Дюргамского (СПб., 1868). Последнее снабжено многочисленными примечаниями редактора, имеющими целью, по его собственным словам, с одной стороны, облегчить понимание текста, а с другой — установить православную точку зрения на те пункты вероучения, в которых Англиканская Церковь расходится с Православной.

В 1874 году в Россию прибыл декан Вестминстерского аббатства д-р Стэнли. Он посетил Александро-Невскую Лавру, СПбДА и беседовал со студентами на богословские темы. Он был удивлен как стройной системой богословского образования, так и обширными научными познаниями студентов, которые свободно и правильно отвечали ему на различные богословские вопросы. Епископ Стэнли присутствовал также на заседании С.-Петербургского Отдела Общества любителей духовного просвещения [239].

В 70-е годы прошлого столетия участились визиты англиканских представителей в русские православные духовные школы, что, несомненно, играло положительную роль в изучении богословия Англиканской Церкви. Так, английский миссионер Джеймс Лонг посетил русские духовные академии и отметил, что в их библиотеках недостаточно английских богословских книг. По возвращении в Лондон он отослал в Россию 4 ящика с английскими книгами, в одинаковом составе и количестве для каждой из четырех духовных академий. В 1881 г. в библиотеку СПбДА поступили богословские сочинения 79 названий в количестве 95 томов [240].

В эти же годы в журналах «Христианское чтение» и «Церковный вестник» продолжалась публикация материалов, относящихся к православно-англиканскому диалогу. Среди них можно отметить статью проф. свящ. В. Г. Рождественского «Об англиканском священстве. (Материалы для решения вопроса о воссоединении Церквей)» [241], в которой делался вывод о том, что «вопрос об апостольском преемстве английских епископов и о юридической законности англиканских посвящений не есть чисто исторический, но и догматический вопрос» [242].

В 1882 г. в журнале «Христианское чтение» были опубликованы в переводе на русский язык интересные заметки, написанные большим другом нашей Церкви д-ром Овербеком, который много сделал для сближения Русской Православной и Англиканской Церквей и в конце своей жизни принял Православие. Статья д-ра Овербека, перепечатанная из «The Orthodox Catholic Review» за 1881 г. имела многозначительное название: «Бесспорные преимущества Православной Кафолической Церкви перед всеми другими христианскими исповеданиями» [243].

80-е годы XIX в. характеризовались ухудшением англо-русских государственных отношений, связанным, в частности, с соперничеством двух держав в разграничении сфер влияния на Среднем Востоке. Это обстоятельство косвенно отразилось и на развитии православно-англиканского диалога, который в течение десятилетия не имел дальнейшего развития. Но с середины 90-х годов стремление к сближению начало постепенно возобновляться, и СПбДА стала непосредственной участницей этого процесса.

17 февраля 1896 г. на годичном акте СПбДА присутствовал англиканский епископ Вилкинсон, викарий Лондонского епископа и управляющий англиканскими приходами на западе и севере Европы, прибывший в сопровождении настоятеля англиканской церкви в Петербурге Ватсона и известного знатока Русской Православной Церкви Биркбека [244]. В своей речи, обращенной к профессорам и студентам СПбДА, епископ Вилкинсон сказал, что рад видеть студентов богословов той Церкви, к которой он всегда относился с величайшей симпатией и интерес к которой с каждым годом все более возрастает в Англии и во всем англиканском мире. Он также выразил надежду на то, что кто-нибудь из епископов Русской Православной Церкви прибудет на Ламбетскую конференцию в 1897 г.

В ответной речи профессор СПбДА А. П. Лопухин от лица профессоров и студентов сказал, что они «с глубоким сочувствием и живейшим интересом встречают представителя Англиканской Церкви, вполне сочувствуя идее сближения и объединения Церквей, тем более, что эта идея есть идея самой Православной Церкви, которая ежедневно молится о соединении всех христиан во едино стадо Христово» [245].

Свой вклад в развитие православно-англиканского диалога внес выпускник СПбДА, настоятель посольской церкви в Лондоне прот. Е. К. Смирнов. В 1896 г.

он был приглашен в англиканский кафедральный собор в Солсбери и при ствовал там при посвящении нескольких диаконов и священников. Затем прот. Е. К. Смирнов был приглашен на завтрак в епископский дом, где произнес речь и, между прочим, отметил в ней следующее: «Как Бог един, так едина должна быть и наша Церковь. Мы убеждены, что внешнее и внутреннее единение настанет, и не в очень отдаленном времени. Быть может, мы собственно и не доживем до этого вожделенного события. Да приидет же час, когда мы будем встречаться не только вокруг гостеприимного стола, как мы сделали теперь за этой трапезой, но будем собираться вокруг Престола нашего Отца и нашего Господа»[246]. В том же 1896 г. прот. Е. К. Смирнов перевел на латинский язык Чин присоединения к Православию[247].

Здесь же следует упомянуть об экуменической деятельности еще одного выпускника СПбДА (1874 г.) — профессора Лондонского университета Н. В. Орлова, исполнявшего также должность псаломщика посольской церкви в Лондоне. Он сделал многое для ознакомления англикан с духовной сокровищницей Православия; он написал и перевел на английский язык небольшое сочинение «Начатки христианского учения», а также осуществил перевод на английский язык Часослова (1898), Октоиха (1898), Общей и Праздничной Миней (1899)[248].

Обобщить результаты экуменической деятельности выпускников СПбДА, подвизавшихся на заграничных приходах Русской Православной Церкви, можно словами одного из русских православных богословов, сказавшего, что русские заграничные священники «открыли западному христианскому миру глаза на глубины нашего богословия, на нашу верность апостольской традиции, на связь со святыми отцами древности, на наше великолепное и глубоко содержательное богослужение»[249].

Следующий шаг в развитии англо-русских церковных отношений был связан с опубликованием папой Римским Львом XIII энциклики «Apostolicae curae» (1896), в которой была подвергнута резкой критике идея о благодатном характере англиканской иерархии. В ответ на это англиканские первоиерархи — архиепископ Кентерберийский Фредерик и архиепископ Йоркский Вильгельм — составили и издали вероучительный документ об англиканском священстве под названием «Saepius officio», в котором они обращались ко всем иерархам Католической Церкви, и в первую очередь к иерархам Восточной Православной Церкви, как бы призывая их на третейский суд. Текст документа был разослан православным иерархам, и в частности, был прислан (в русском переводе) митрополиту С.-Петербургскому и Ладожскому Палладию, ректорам С.-Петербургской и Киевской Духовных Академий, а также протопресвитеру И. Л. Янышеву. В этом документе, опубликованном на страницах «Христианского чтения»[250], излагалось учение Англиканской Церкви в его существенных аспектах, что дало возможность русским богословам еще ближе познакомиться с ним[251].

Необходимо подчеркнуть, что вопрос об англиканском священстве постоянно привлекал к себе интерес богословов в СПбДА, начиная с И. Т. Осинина. Одна из кандидатских работ — на тему «Вопрос об апостольском преемстве иерархии в Англиканской Церкви» (1893) — была написана за 3 года до появления энциклики папы Льва XIII. Следует также отметить, что автор данной работы И. Соколов впоследствии стал профессором СПбДА (1910) по кафедре Истории и разбора западных исповеданий и в течение всей своей научной деятельности активно занимался разработкой этого вопроса.

В истории англо-русских церковных связей частые посещения России англиканскими епископами и богословами, как говорилось выше, были заметным явлением. Но ни один православный русский епископ не был в Великобритании с ответным визитом вплоть до конца прошлого столетия. И лишь в 1897 г. видный представитель Русской Православной Церкви — архиепископ Финляндский Антоний (Вадковский) (1846—1912) посетил Лондон, после чего контакты между представителями обеих Церквей сделались еще более тесными. Архиепископ Антоний стал доктором богословия двух главнейших университетов Англии. В английской печати это важное экуменическое событие расценивалось как «присоединение нового звена к той цепи, которая медленно, но уверенно куется для объединения Русской и Англиканской Церквей узами Евангелия. Правда, формального акта единения не состоялось, да, вероятно, еще и не состоится в течение некоторого времени в будущем. Но вместе с тем верно и то, что в настоящее время не может быть сделано для обеих Церквей еще более ценного труда, как именно установление тех дружественных отношений между передовыми представителями той и другой, которое окажется связью, хотя и легкой, как воздух, но в то же время и крепкой, как железо»[252].

Начало XX столетия было благоприятным временем для развития православно-англиканского диалога. И Русская Православная Церковь не ограничивалась торже-

ственными речами, она молилась о соединении Церквей. Известно, что выпускник СПбДА прот. Иоанн Сергиев «возносил усердные молитвы о соединении всех христианских Церквей перед алтарем англиканского храма в Петербурге»[253]. Богословы СПбДА также проявляли к этому процессу неослабевающий интерес, и одним из них был проф. А. П. Лопухин. Еще в 1883 г. он опубликовал в журнале «Странник» исследование «Церковно-религиозная жизнь в России по запискам Пальмера»[254], а в 1897 г. поместил в «Церковном вестнике» ряд статей на общую тему «Русская и Английская Церкви в их взаимных отношениях». В начале 1902 г. А. П. Лопухин поместил в редактируемом им «Церковном вестнике» сообщение о том, что в Петербурге с 5 по 6 февраля будет проходить конференция представителей Англиканской Церкви под председательством епископа Вилкинсона, коадъютора-епископа для британских церквей в Северной и Средней Европе, и что для обсуждения намечаются следующие вопросы: 1) пункты разногласия между Англиканской и Восточной Церквами; 2) пункты согласия между ними в видах проектов взаимообщения (интеркоммуниона); 3) пастырские труды среди англичан, живущих вне английских приходов. «Эти сведения,— пояснял А. П. Лопухин,— сообщаются для тех русских богословов, которые пожелали бы принять участие в обсуждении этих небезынтересных вопросов»[255].

Богословы Русской Православной Церкви участвовали в подготовке конкретных мероприятий по сближению Англиканской и Русской Православной Церквей. Большую работу в этом направлении проводил архимандрит Сергий (Страгородский), будущий Патриарх Московской и всея Руси. Будучи с 1901 по 1905 год ректором СПбДА в сане епископа Ямбургского, он исполнял одновременно и обязанности председателя Комиссии по старокатолическим и англиканским вопросам, а в 1912 г. был назначен председателем Совета Общества ревнителей сближения Англиканской Церкви с Православной.

Другие представители СПбДА также активно участвовали в разработке вопросов соединения обеих Церквей. Так, профессор СПбДА прот. Е. Аквилонов в 1903 г. был назначен членом учрежденной Св. Синодом Комиссии по вопросу о соединении англикан с православными[256]. Одним из первых начинаний Комиссии было богословское исследование содержания одной из символических книг Англиканской Церкви — «Книги общих молитв». Результатом этого исследования, предпринятого несколькими членами Комиссии, явился реферат, озаглавленный «Замечания о «Книге общих молитв»»[257] и подвергшийся обсуждению на одном из заседаний Комиссии. По мнению членов Комиссии, «рассмотрение «Книги общих молитв» приводит к тому общему выводу, что положительное ее содержание представляет сравнительно весьма мало такого, что явно противоречило бы православному учению и потому не было бы допустимо в православном богослужении. Но это происходит совсем не оттого, что книга была на самом деле православной, а просто оттого, что составлена она в иридическом духе... Но такое неопределенное и бесцветное (в конфессиональном отношении) богослужение, конечно, не может быть признано достаточным для сынов Православной Церкви, не боящихся своего исповедания, тем более для сынов, только что присоединившихся к Православной Церкви именно из англиканства»[258].

Далее Комиссия признала возможным, в случае образования в Америке православных приходов из бывших англикан, разрешить им совершать богослужение по «Книге общих молитв», но при условии исправления ее в духе Православной Церкви[259].

В последующие годы питомцы СПбДА писали кандидатские сочинения по различным аспектам православно-англиканского диалога. Таковы, например, работы «Попытки англиканских богословов приблизить свое вероучение к учению Православной Церкви» (1911) и «Основные идеи оксфордского движения» (1912).

Накануне первой мировой войны представители Русской Православной Церкви имели неоднократные интересные встречи с богословами Англиканской Церкви, осуществлявшиеся в экуменических целях. В январе 1912 г. СПбДА посетили 4 епископа Англиканской Церкви, входившие в состав делегации, которая прибыла в Петербург из Великобритании. Ректор СПбДА епископ Ямбургский Георгий (Ярошевский), обращаясь к гостям, сказал, между прочим, следующее: «Давно уже существуют добрые и благожелательные отношения между Православной, в частности Русской, и Англиканской Церквами, в целях сближения и единения. Единение Церквей составляет заветное желание нашей Церкви, всегда молящейся «о соединении Церквей», а равно и православной богословской науки, разрабатываемой и в этом рассаднике высшего богословского ведения... Дай Бог, чтобы внимательное обоюдное изучение и ознакомление, при свете беспристрастной богословской науки, привело

к желательному единению на почве исторической церковной правды и изучения древней вселенской неразделенной Церкви»[260].

В январе 1912 г. в Петербурге было открыто упомянутое выше Общество ревнителей сближения Англиканской Церкви с Православной, главной целью которого было установление взаимопонимания и укрепление связей между двумя Церквами. Члены Общества начали свою работу с прослушивания информации об устройстве Англиканской Церкви и ее отношении к Церкви Православной. В частности, лекцию на тему «О действительности англиканской иерархии»[261] прочел проф. И. П. Соколов. В конце лекции, в которой была проанализирована история вопроса с точки зрения отечественных и греческих богословов, И. П. Соколов заявил о том, что «если бы Церковь Православная признала за благо применить к англиканской иерархии снисхождение (икономию), она могла бы найти по крайней мере некоторые точки опоры для благоприятного приговора о действительности этой иерархии»[262]. Но было бы преждевременно, по его словам, рассуждать о том, при каких обстоятельствах могло бы быть применено это снисхождение. «В настоящее время,— сказал И. П. Соколов,— я хотел бы ограничиться лишь выражением надежды на то, что условиями происхождения и существования англиканской иерархии не исключена с полной очевидностью самая возможность применения снисхождения и что то, в чем отказал англиканам стоящий на почве схоластического учения о действительности таинств католический Запад, может дать им, применяя принцип икономии, православный Восток»[263].

В мае того же 1912 г. по приглашению Общества в Петербург прибыли известный англиканский богослов свящ. Ф. В. Пуллер и генеральный секретарь английского Общества свящ. Г. Файнс Клинтон. Они выступили здесь с лекциями об Англиканской Церкви[264]. Кроме того, были проведены богословские собеседования, где обсуждались некоторые догматические различия между Англиканской и Православной Церквами, в частности, вопрос об исхождении Святого Духа. В собеседованиях с православной стороны принимали участие профессора СПбДА, с англиканской — свящ. Ф. В. Пуллер, свящ. Г. Файнс Клинтон, настоятель англиканского храма в Петербурге свящ. Р. В. Крагг. Кроме чтения публичных лекций о. Пуллер дважды имел беседы с русскими богословами — профессорами СПбДА, входившими в состав Совета Общества,— в более тесном кругу. «Одна беседа, которую я имел с несколькими профессорами СПбДА,— вспоминал он впоследствии,— представляется мне настолько плодотворной по своим результатам, что я не могу обойти ее молчанием... Предметом беседы было вечное исхождение Святого Духа, относительно которого, как известно, велись бесконечные споры между восточной и западной частями христианского мира»[265].

Первая мировая война и последовавшие затем социальные изменения в России прервали на несколько десятилетий так успешно развивавшийся процесс сближения Русской Православной и Англиканской Церквей. Но бывшие питомцы и профессора СПбДА в эти трудные годы продолжали работу в этом направлении.

В связи с историей православно-англиканского диалога необходимо упомянуть о епископе Кассиане (Безобразове), бывшем преподавателе Петроградского богословского института (1921—1922), и с 1925 г. профессоре Богословского института в Париже († 1965 г.). Епископ Кассиан был видным участником Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского[266], которое было создано в 1928 г. на съезде англиканских и православных студентов, устроенном в городе St. Alban (около Лондона) Британским студенческим христианским движением. Это Содружество возникло на почве и с целью сближения христианских исповеданий, в частности, англиканства с Православием.

Необходимо сказать и о позиции, занятой по отношению к англиканству другим представителем СПбДА — проф. Н. Н. Глубоковским. Продолжая после эмиграции свою научную деятельность в Болгарии, он неоднократно высказывался по вопросу о сближении Православной Церкви с Англиканской[267]. Н. Н. Глубоковскому принадлежит исследование «Православная и Англиканская Церкви (их отношения в прошлом и настоящем)». В заключение своей работы он цитирует слова митрополита Филарета (Дроздова): «Немало сомневаюсь, что произошел не только иерархический перерыв в Англиканской Церкви вместе с прекращением веры в действительную силу апостольского возложения рук, но также осталась ли внутренняя благодать рукоположения, несмотря на то, что ее форма сохранилась[268]. Это исследование Н. Н. Глубоковского появилось в связи с тем, что в 20-х годах XX столетия вопрос об англиканском священстве приобрел особую остроту, когда некоторые Автокефальные Православные Церкви, начиная с Константинопольской, стали делать официальные заявления о признании ими благодатного характера англиканских хиротоний.

Позиция Н. Н. Глубоковского совпадает с мнением, высказанным митрополитом Сергием (Страгородским) в его статье «Значение апостольского преемства в инославии», опубликованной в «Журнале Московской Патриархии» за 1935 г. (№№ 23 и 24). Митрополит Сергий, являвшийся в те годы Местоблюстителем Патриаршего престола, писал по этому вопросу следующее: «Англиканская иерархия не получила в Православной Церкви всецерковного признания. Однако, если бы пресловутое «сближение Англиканской Церкви с Православной» шло своим нормальным, церковным путем, если бы англикане, как общество, действительно болели исканием истинной Церкви и благодатного священства, если бы их искания по временам не путала мысль добиться прежде всего признания их иерархии (которую в свое время так грубо осудил Римский папа), чтобы в случае чего спокойно оставаться при своем,— то воссоединение англикан с Православной Церковью очень могло состояться, и вопрос об иерархии, вероятно, был бы разрешен в положительном смысле»[269].

Аналогичную позицию заняли представители Русской Православной Церкви, принимавшие участие в Совещании Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей, состоявшемся в Москве в 1948 г. (Еще ранее, в 1947 г., в обращении архиепископа Кентерберийского к Святейшему Патриарху Алексию содержалась просьба о рассмотрении Русской Православной Церковью вопроса о действительности англиканских рукоположений.) Располагая лишь краткими сведениями относительно признания действительности англиканских хиротоний рядом Автокефальных Православных Церквей, участники Совещания не увидели в этом ни догматических, ни канонических, ни церковно-исторических доводов в пользу такого признания. Эта позиция была отражена в резолюции, выработанной комиссией «Об англиканской иерархии», секретарем которой был проф. Л. Н. Парийский (инспектор ЛДА с 1950 по 1967 г.)[270]. В резолюции, за основу которой был принят предложенный проф. Л. Н. Парийским проект[271], в частности, говорится, что «современная англиканская иерархия может получить от Православной Церкви признание благодатности ее священства, если между Православной и Англиканской Церквами установится формально выраженное единство веры и исповедания. При установлении такого вожделенного единства признание действительности англиканских хиротоний может быть осуществлено по принципу икономии, единственно авторитетным для нас соборным решением всей Святой Православной Церкви»[272].

В последующие годы научная деятельность ЛДА была тесно связана с развитием православно-англиканского диалога. Так, на проходивших в июле 1956 г. в Москве собеседованиях богословов Русской Православной и Англиканской Церквей в состав делегации Русской Православной Церкви от ЛДА входили проф. Л. Н. Парийский, доц. прот. В. Боровой, и в состав секретариата — проф. Н. Д. Успенский. Проф. Л. Н. Парийский представил участникам встречи доклад на тему «Сущность Церкви и роль мирян в Церкви», а доц. прот. В. Боровой — доклад «Символ веры и Соборы»[273].

Подготовка к собеседованиям 1956 г. явилась для ЛДА действенным стимулом в плане углубленного изучения жизни Англиканской Церкви в различных ее аспектах. Так, проф. Н. Д. Успенский исследовал с православной точки зрения чинопоследования, совершаемые в англиканских храмах, и опубликовал статью «О богослужении Англиканской Церкви»[274]. Дальнейшее развитие данной темы нашло себе место в последующих трудах этого авторитетного литургиста. 3 августа 1962 г. на торжественном собрании в МДА в честь архиепископа Кентерберийского Михаила Рамзея проф. Н. Д. Успенский прочел доклад на тему «Англиканская литургия («Вечеря Господня») с православной точки зрения»[275]. Интересен вывод, сделанный Н. Д. Успенским в конце доклада. По его мнению, «отрицать сакраментальный характер англиканской евхаристической молитвы только лишь потому, что она не имеет традиционного для византийской литургии епиклеза, нельзя. Учение Англиканской Церкви о таинстве Евхаристии, как оно изложено в молитвах англиканской «Вечери Господней», по нашему мнению, не противоречит учению Православной Церкви. С этой стороны англиканская литургия, или «Вечеря Господня», удовлетворяет православному пониманию таинства Евхаристии»[276]. Активное участие проф. Н. Д. Успенского в православно-англиканском диалоге выразилось также и в том, что он присутствовал в качестве гостя на Ламбетской конференции летом 1958 г.[277].

В последующие годы в ЛДА продолжалась работа по изучению вопросов, имеющих отношение к Англиканской Церкви[278]. Очень интересно и значительно кандидатское сочинение прот. Ливерия Воронова на тему «Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки» (ЛДА, 1961). Этот труд впоследствии был переведен на английский и французский языки[279]. Проф. Н. А. Заболотский в одной из статей, опубликованных в «Журнале Московской Патриар-

хии», обобщил результаты православно-англиканских собеседований 1956 г. и сделал попытку наметить перспективы развития этих собеседований [280].

Богословы ЛДА внесли свой вклад и в подготовку всеправославно-англиканского диалога. В ноябре 1964 г. на о. Родос состоялось третье Всеправославное Совещание, на котором была учреждена Межправославная богословская комиссия по подготовке диалога с англиканами, и представители Русской Православной Церкви в рамках этой комиссии приняли активное участие в решении вопросов вероисповедного, литургического и канонического характера.

В сентябре 1966 г. на проходившем в Белграде заседании Межправославной богословской комиссии по подготовке диалога с англиканами члены комиссии заслушали доклад проф. прот. Л. Воронова, посвященный вопросу об англиканском священстве, где были обстоятельно изложены трудности и проблемы, связанные с этим сложным вопросом [281]. В дальнейшем прот. Л. Воронов принимал активное участие в работе названной комиссии (1966—1972 гг.), а также в заседаниях Объединенной англикано-православной комиссии по доктринальным вопросам (Шамбези, июль 1981 г.; Кентербери, июль 1982 г.; Одесса, сентябрь 1983 г.; Дублин, август 1984 г.).

В ходе встречи в Кентербери было намечено подготовить несколько докладов, и в частности, на следующие темы: «Свидетельство и служение в Новом Завете», «Вопрос о Филиокве с точки зрения русских богословов» [282], «Святость в современном обществе», «Христианский аскетизм в современном мире», «Богословие икон» [283]. Многие из тем в свое время разрабатывались в СПбДА — ЛДА, и их дальнейшее рассмотрение будет достойным вкладом в процесс сближения Русской Православной и Англиканской Церквей. При этом следует принять во внимание слова, сказанные в отношении диалога с англиканами митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1971 г.: «Необходимо глубокое изучение тех вопросов, вполне научная постановка которых до сих пор, по-видимому, просто отсутствовала в нашем догматическом богословии. Сюда нужно отнести православное учение об экклезиологии, о священстве, об евхаристической жертве, о таинствах. Без серьезного изучения всех этих вопросов не может быть и речи о плодотворном богословском диалоге ни с англиканством, ни, тем более, с Протестантскими Церквами, если, конечно, иметь в виду диалог, направленный не просто на укрепление дружественных отношений, но с самого начала устремленный на достижение в будущем (хотя бы и отдаленном) единства веры» [284].

Диалог Русской Православной и Американской Епископальной Церквей

Особую страницу в экуменической деятельности СПбДА занимает ее вклад в подготовку диалога Русской Православной и Американской Епископальной Церквей. Большая заслуга в деле установления контактов между представителями обеих Церквей принадлежит профессору СПбДА А. П. Лопухину, который, как было сказано ранее, в течение многих лет подвизался в Нью-Йорке в качестве псаломщика русского православного храма. В 1882 г. А. П. Лопухин опубликовал материалы, составленные им по протоколам заседаний Генеральных конференций Американской Епископальной Церкви за 1862—1874 гг. и свидетельствовавшие о стремлении ее членов к установлению более тесных взаимоотношений со вселенским Православием [285]. Его перу принадлежит также упомянутый выше ценный в церковноисторическом отношении труд «Религия в Америке», где большое место уделено жизни Епископальной Церкви в Америке.

Видные представители Американской Епископальной Церкви постоянно интересовались развитием православно-англиканского диалога и теми усилиями, которые предпринимались в этом отношении в СПбДА. Так, например, в 1890 г. декан Девенпортского кафедрального собора К. Р. Хэль направил ректору СПбДА протоиерею И. Л. Янышеву послание «По вопросу о взаимообщении между Православной и Англо-Американской Церквами» [286]. Это послание явилось отзывом на одно из экуменических исследований протоиерея И. Л. Янышева, посвященное диалогу со старокатоликами [287], в котором он высказал мысль о том, что препятствием к их сближению с Православием может служить факт интеркоммуниона (общения) старокатолических, епископальных и некоторых из англиканских епископов в таинстве Евхаристии. «39 членов,— писал протоиерей И. Л. Янышев,— в которых излагается утвержденное парламентом вероучение Англиканской Церкви, несомненно запечатлены протестантским и, в частности, кальвинистским характером». В другом месте протоиерей И. Л. Янышев говорит: «В Англиканской Церкви на основании ее же собственных, взаимно противоречащих символических источников (т. е. «39 членов» и «Книги молитв») находят убежище самые разнородные по своим верованиям эле-

менты». В объяснение же факта интеркоммуниона протоиерей И. Л. Янышев допускал, что англиканские епископы, «игнорируя кальвинистский характер своих, однако же обязательных для них, 39 членов и руководясь своей весьма близкой к Православию Книгой молитв, могли усвоить себе старокатолические верования, как согласные с верой Древней Вселенской Церкви. Но что, если наоборот,— спрашивал протоиерей И. Л. Янышев,— если, например, старокатолические епископы свои верования толкуют, соображаясь со смыслом 39 членов Англиканской Церкви?» Этим вопросом он давал понять, что в случае усвоения старокатоликами англиканских верований православные не могут, конечно, надеяться на церковное общение с ними [288].

В своем послании на имя прот. И. Л. Янышева К. Р. Хэль утверждал, что «Англиканская Церковь есть Церковь кафолическая и православная и что все критические замечания о ней могли произойти, как ему кажется, от недоразумений и, быть может, от принятия без тщательной проверки мнений тех богословов-протестантов, которые склонны преувеличивать значение 39 статей Англиканской Церкви и которые в равной степени являются противниками как Англиканской Церкви, так и Православной». По словам прот. И. Л. Янышева, «в отзыве декана Хэля слышится глубокое желание мира и единения между существующими христианскими Церквами; ради этого единения он изучил, по его словам, русский и новогреческий языки, ознакомился в подлинниках с литературой Православия и неоднократно с успехом опровергал ложные о Православии мнения, распространенные в Англии и в Америке» [289]. В своем послании К. Р. Хэль проанализировал процесс формирования «39 членов Американского вероучения» и при этом отметил: «Доказательством того, что 39 артикулов не составляют документа первостепенной важности, может служить и то, что Американская Церковь, будучи в полном единении с Церковью Англии, приняла 39 артикулов лишь в 1801 г.— семнадцать лет после посвящения своего первого епископа апостолического Сибурга шотландскими епископами в Абердине (древняя столица Шотландии.— *А. А.*) в 1784 году, и четырнадцать лет после посвящения второго и третьего епископов — Уайта и Провоста — в Ламбете в 1787 году» [290].

К. Р. Хэль утверждал также, что «39 членов Американского вероучения... не содержали и не содержат всего учения Англиканской Церкви, а только некоторые положения, касающиеся этого учения, и они бесспорно не были запечатлены противокафолическим неправославным и особенно кальвинистским характером» [291].

Хотя прот. И. Л. Янышев и подверг доводы К. Р. Хэля критическому анализу [292], отметив несостоятельность некоторых из них с точки зрения православного богословия, в целом его отзыв носил благожелательный характер.

Эта богословская полемика сыграла положительную роль в развитии взаимопонимания между Русской Православной и Американской Епископальной Церквами. По словам К. Р. Хэля, «первый шаг на пути к сближению христианских обществ, которые были долго разъединены, должен заключаться в том, чтобы дать им возможность знать друг о друге точную, настоящую правду» [293].

Взаимному ознакомлению обеих Церквей способствовали также труды псаломщика Лондонской посольской церкви магистра СПбДА Н. В. Орлова, который перевел на английский язык Православный Катихизис, и этот перевод в 1901 г. был напечатан в Сан-Франциско [294]. Там же был издан его перевод чинопоследования «Благодарственного молебствия Святой Православной Церкви» (1901 г.), посвященный американскому народу, «который поставил долгом своей национальной жизни ежегодно возносить общественное благодарение, молитву и хвалу Всемогущему Богу» [295].

В 1903 г. Россию посетил представитель Американской Епископальной Церкви епископ Ч. Графтон. При встрече с митрополитом С.-Петербургским и Ладожским Антонием он передал ему послание от главы Американской Епископальной Церкви, а также свою личную записку, в которой подробно раскрывал свои воззрения на взаимоотношения Русской Православной и Американской Епископальной Церквей [296].

На этой записке митрополит Антоний начертал следующую резолюцию: «Прошу Преосвященного ректора Академии распорядиться напечатать эту записку в «Церковном вестнике», чтобы привлечь через то наших ученых богословов к обследованию и обсуждению поставленных в ней тезисов». Записка была опубликована в «Церковном вестнике» со следующим предварительным замечанием ректора СПбДА епископа Сергия (Страгородского): «Конечно, нельзя мечтать о легкости и близости церковного возрождения Америки и ее единения с нами. О легкости этого не мечтает и высокопочтенный Графтон. Слишком долго мы жили отдельно одни друг от друга, чтобы могли сразу же понять друг друга... Но для друзей единения будет большим успехом уже и то одно, если мы общими силами выясним, на какой почве возможно это единение. Будет время, возрастет и окрепнет вселенский, кафоличе-

ский дух в недрах Американской Церкви, победит все другие в ней течения, тогда и путь на Восток будет для нее необходимым, а вместе с тем, не будут лишними и те крупицы, песчинки труда, которые каждый из нас принесет от себя теперь на приготовление этого пути»[297].

7 октября 1903 г. епископ Ч. Графтон посетил СПбДА. На встрече со студентами один из них приветствовал епископа и его спутников на английском языке и выразил надежду на то, что «в посещении епископа можно видеть залог к более близкому общению двух Церквей», а также добавил, что он от имени товарищей приветствует в лице епископа всех лиц, занимающихся богословием в американских колледжах, и надеется на их помощь в трудах над решением общей великой задачи[298]. За трапезой, устроенной в честь гостей, ректор СПбДА епископ Сергий, в частности, сказал: «Мы молим Бога, чтобы прекрасная идея благословенного единения, идея, ради которой вы так много потрудились и которая является, можно сказать, идеей всей вашей жизни, чтобы она сколь возможно приблизилась к своему осуществлению и чтобы Господь привел вас самих еще увидеть исполнение ваших заветных чаяний»[299]. В ответном слове епископ Ч. Графтон отметил, что в настоящее время «англикане, пройдя свою тяжелую историческую школу, теперь стремятся, по крайней мере многие, к кафоличности. Они хотят возвратиться назад и постепенно восстановить то, что утрачено: не новое установлять, но снова получить потерянное. В этом случае положение Американской Епископальной Церкви наиболее благоприятно по сравнению с другими частями Англиканской Церкви: они свободны и от возможности давления английского правительства, и от фракции пуританской»[300].

Те же мысли епископ Ч. Графтон высказал в статье, написанной им по возвращении в Америку. Эта статья, помещенная им в американском журнале «Живая Церковь» под названием «Соединение Восточной и Англиканской Церквей», была вскоре напечатана в переводе на русский язык в журнале «Странник» в 1904 г.[301]. В статье епископ Ч. Графтон утверждал, что нет существенных препятствий к соединению Англиканской Церкви с Православной. Он призывал всех англиканских епископов признать священство таинством, предлагал Англиканской Церкви США упразднить из Символа веры Филиокве, не дожидаясь согласия от Церкви Англии, так как там, по его словам, будет препятствовать этому ее государственный характер. Он заявлял, что Англиканская Церковь вместе с Православной отвергает лютеранские и кальвинистические элементы в своем вероучении, высказывал пожелания, чтобы Англиканская Церковь приняла целиком все вероучение Православной Церкви.

Со времени визита епископа Ч. Графтона в Россию прошло уже много десятилетий, но по-прежнему сохраняют свое значение труды, осуществлявшиеся в СПбДА для установления отношений с представителями Епископальной Церкви в США. Но, несмотря на значительность достигнутых результатов, СПбДА не считала, что сделанными ею в области православно-епископального диалога усилиями исполнено все, что она признавала своей нравственной обязанностью. И если в ее деятельности в этой сфере был значительный перерыв, то виной тому препятствия, которые она была не в силах устранить или преодолеть.

1977 год явился важной вехой в активизации отношений Русской Православной и Американской Епископальной Церквей. В июне 1977 г. в Москве находилась делегация Епископальной Церкви в США. Этот визит продолжил традицию братских связей, которые зародились в середине XIX в. и особенно активно развивались в начале нынешнего столетия. 19 июля 1977 года в Москве состоялось богословское собеседование между представителями Епископальной Церкви в США и Русской Православной Церкви. Среди делегатов Русской Православной Церкви от ЛДА в собеседованиях приняли участие епископ Выборгский Кирилл, ректор ЛДА, проф. прот. В. Стойков, проф. Н. А. Заболотский и игумен Августин (Никитин).

Обсуждению подвергся ряд тем, из которых особо можно отметить следующие: 1. Единство между братскими Церквами. Англиканский и православный методы восприятия единства, пути к единству, включая православно-англиканские богословские собеседования. 2. «Книга общих молитв» и Филиокве. Решение Генеральной Конференции Епископальной Церкви в США сохранить Филиокве в Никейском Символе веры[302].

В октябре 1979 г. богословские собеседования состоялись в США. Среди членов делегации Русской Православной Церкви были архиепископ Владимирский и Суздальский Владимир, выпускник (1958) и бывший преподаватель ЛДА (1959—1962 гг.), и профессор ЛДА прот. В. Стойков. Среди тем, избранных для собеседований, следует выделить следующие: 1. История отношений между Епископальной Церковью в Америке и Русской Православной Церковью; 2. Миссия Церкви в Новом Завете и в святоотеческих творениях. По мнению участников этой встречи, «состоявшиеся

богословские собеседования были весьма полезными, и мы верим, что они войдут яркой страницей в историю взаимоотношений между Русской Православной Церковью и Епископальной Церковью в США»[303].

ГЛАВА 6. ПРАВОСЛАВНО-ЛЮТЕРАНСКИЙ ДИАЛОГ

История православно-лютеранских связей восходит еще ко времени Петра I. Около 1722 г. в С.-Петербургскую Академию наук прибыл трудиться Адам Селлий, родом датчанин из города Тондера, по своему первоначальному вероисповеданию лютеранин. Через некоторое время он был приглашен в Александро-Невскую семинарию, где ему было поручено преподавание латинского языка и руководство школой. В 1737 г. Селлий оставил свою должность в семинарии, поселился в Александро-Невском монастыре и занялся изучением русской истории — церковной и гражданской. Незадолго до смерти (в 1746 г.) он исполнил свое давнее желание — стал членом Русской Православной Церкви, приняв имя Николая, затем был пострижен в монашество и назван Никодимом[304].

Установившиеся во второй половине XVIII в. тесные династические связи между Россией и Германией способствовали взаимному ознакомлению верующих обеих стран с основными особенностями их вероисповеданий. Так, например, один из русских способных молодых людей — П. Розанов в 1766 г. был послан в Гёттинген и обучался там в университете; по возвращении в Россию он преподавал в Александро-Невской семинарии[305]. Некоторое время спустя один из выпускников Александро-Невской Академии — Н. Ясновский, который по окончании Академии преподавал в ней греческий и немецкий языки, в 1804 г. был переведен в Веймар, к придворной церкви великой княгини Марии Павловны. Во время пребывания за границей Н. Ясновский перевел на немецкий язык чинопоследования литургии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста[306].

В тот же период в Петербургской духовной школе продолжалось изучение инославия. Так, в 1802 г. префекту Академии наук архимандриту Евгению было поручено составить примечания к книге лютеранского пастора Рихтера под названием «Учебная книга в форме катихизиса о главнейших должностях общественной жизни»[307].

Вскоре после основания СПбДА (1809 г.) сюда были приглашены в качестве преподавателей и представители инославия. Одним из них был лютеранин И. Фесслер, доктор права, бывший профессор кафедры восточных языков в Львовском университете. Правда, он преподавал в СПбДА философские науки всего лишь 5 месяцев, а затем был отозван для работы в Законодательной комиссии. В 1810 г. в СПбДА был приглашен на кафедру философских наук другой лютеранин — проф. Иоганн фон Хорн, доктор богословия и философии.

Авторитетными трудами, помимо богословских сочинений Феофана Прокоповича, в СПбДА считались книги авторов так называемой ортодоксально-пиетистической школы XVII—XVIII вв.— И. Ф. Буддея (1667—1729), Голлация (1648—1713), Ланге (1670—1744) и других.

В последующий период осуществлялось успешное свидетельство Православия русскими священнослужителями, подвизавшимися за пределами России и, в частности, в протестантских государствах. Как писал в середине XIX в. профессор СПбДА И. А. Чистович, «архимандриты и священники, находящиеся при наших иностранных миссиях и посольствах, почти все из воспитанников СПбДА. Некоторые из них приобрели известность своими сношениями с образованными представителями иностранного духовенства и переводом и изданием книг о Русской Православной Церкви на иностранных языках»[308].

К числу таких лиц относится уже упоминавшийся протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев. С 1851 по 1856 г. он служил в Германии в г. Висбадене, где опубликовал в переводе на немецкий язык известные своей назидательностью «Беседы об отношении Церкви к христианам» Я. К. Амфитеатрова[309], в 1856—1858 гг. состоял профессором С.-Петербургского университета, после чего он на 8 лет снова уехал в Германию.

Другим заграничным священником был выпускник СПбДА (1843 г.), настоятель храмов в Штутгарте, Франкфурте-на-Майне и Висбадене с 1844 по 1895 г. прот. Иоанн Иоаннович Базаров. Его деятельность в Германии исключительно важна и плодотворна. Он перевел на немецкий язык многие православные богослужебные книги и литургию, а также «Историю Российской Церкви» А. Н. Муравьева. Интересна его переписка с бароном Гакстгаузеном о соединении Церквей, изданная в 1877 г. Обществом любителей духовного просвещения.

Возвращаясь к научной деятельности, проводившейся в СПбДА в рассматриваемый период, следует сказать, что на страницах ее печатного органа — журнала «Христианское чтение» периодически появлялись статьи, посвященные жизни и богослужению Евангелическо-Лютеранской Церкви. Так, в 1857 г. в этом журнале была помещена статья «О литургии протестантской»[310], где кроме чинопоследования литургии, составленного в 1829 г. по повелению прусского короля Фридриха Вильгельма высшими протестантскими церковными деятелями, описаны некоторые обряды при совершении крещения, причащения, конфирмации, брака и праздничных богослужений.

Большое внимание в СПбДА уделялось положению инославия в России. В том же, 1857 г. в «Христианском чтении» появилось «Обозрение лютеранских и реформатских обществ в России с половины XVI до начала XVIII столетия»[311]. Некоторые особенности уклада жизни лютеран также становились предметом анализа богословов СПбДА. Примером тому может служить статья с полемическим названием «О монашестве против протестантов»[312], где была сделана попытка критического разбора некоторых воззрений, содержащихся в протестантских символических книгах.

Одним из самых активных исследователей протестантизма был профессор СПбДА И. Т. Осинин. По условиям своего происхождения и первоначального образования И. Т. Осинин имел возможность близко познакомиться с характером инославных исповеданий. В 1864 г. И. Т. Осинин совершил научную поездку в Германию и ознакомился там с жизнью Евангелическо-Лютеранской Церкви и постановкой образования на богословских факультетах. Он посетил такие крупные научные центры, как Дрезден, Лейпциг, побывал в Тюбингенском университете, а также осмотрел места, связанные с деятельностью Мартина Лютера[313]. Одним из первых русских богословов проф. И. Т. Осинин начал изучать историю православно-лютеранского диалога. Его перу принадлежит исследование «Попытки протестантов к соединению с Православной Восточной Церковью в XVI веке»[314]. В этом сочинении изложена история переписки тюбингенских богословов с представителями Константинопольского Патриархата в XVI в., а также проанализированы причины безрезультативности этой переписки.

Достойный вклад в изучение протестантской вероучительной системы внес профессор Догматического богословия архимандрит Хрисанф (Ретивцев), с 1866 г. занимавший должность инспектора СПбДА. В «Христианском чтении» было опубликовано его исследование «Характер протестантства и его историческое развитие»[315], изданное впоследствии отдельной книгой (СПб., 1868). В 1873—1878 гг. он издал три тома своего капитального труда «История религий в отношении к христианству», за который ему была присуждена степень доктора богословия[316].

С 70-х гг. XIX в. в СПбДА заметно увеличивается число исследований, посвященных протестантизму. Так, в 1872 г. проф. И. Т. Осинин осуществлял руководство по написанию студентами СПбДА кандидатских сочинений на темы: «Аугсбургское исповедание» и «Апология Аугсбургского исповедания». В СПбДА появляются работы, посвященные истории Реформации в отдельных странах. Так, в «Христианском чтении» была опубликована статья «О состоянии Лютеранской Церкви в Швеции»[317]. Кандидатская работа одного из выпускников СПбДА 1873 г. на тему «Шведская Реформация при Густаве Вазе» явилась хорошим вкладом в более углубленное изучение этого вопроса. Другая интересная работа — «Германская мистика XVI в. и Мейстер Экхарт», посвященная предыстории Реформации в Германии,— также была написана в 1873 г.

Некоторые студенты, избиравшие темы кандидатских сочинений по Истории западных исповеданий, не теряли интерес к этому предмету в течение всей своей жизни. Среди таких авторов следует отметить Д. В. Цветаева, который в 1875 г. написал кандидатскую работу на тему «История протестантства в России при Петре Великом с подробным очерком предшествовавшего ей периода»[318]. По окончании СПбДА Д. В. Цветаев продолжал разрабатывать темы, касающиеся положения инославных христиан в России. Его перу принадлежат такие исследования, как «Построение первой каменной протестантской церкви в Москве» (М., 1885), «Построение первого костела в Москве» (М., 1886). Будучи инспектором 2-й Московской женской гимназии и преподавателем 1-го Московского кадетского корпуса, Д. В. Цветаев в 1886 г. представил к защите в СПбДА свое сочинение «Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII вв.», за которое был удостоен степени магистра богословия[319].

С конца 70-х гг. XIX в. в СПбДА проводится углубленное изучение различных аспектов Реформации — как церковноисторических, так и догматических. В эти годы такие выдающиеся профессора СПбДА, как И. Е. Троицкий и Н. И. Барсов, руководят написанием студентами кандидатских работ, посвященных Реформации. Наиболее

интересны из них следующие: «Меланхтон как реформатор» (1879), «Арндт и его сочинение «Об истинном христианстве»» (1879), «Влияние протестантства на развитие народного образования в Германии в XVI в.» (1882), «Разбор учения Шенкеля о сущности протестантства» (1882) и «Идея всесвященства по учению Священного Писания и отношение к ней православного и иностранных исповеданий» (1886). В 1887 г были представлены к защите сразу три кандидатских сочинения, посвященных анализу протестантского движения в Германии: «Полемика Лютера с Эразмом Роттердамским», «Лейпцигский интерим и значение уступок, сделанных в нем католичеству Меланхтоном» и «Отношение Томаса Мюнцера к Реформации Лютера».

Знакомству со взглядами современных протестантских богословов на различные вероучительные вопросы способствовала публикация сочинений этих богословов в переводе на русский язык; к числу таких сочинений относится, например, труд д-ра Юлия Кёстлина, профессора теологии в Галле,— «Существо Церкви по учению и истории Нового Завета, с обращением особенного внимания на спорный вопрос между католицизмом и протестантизмом» (перевод с немецкого, с предисловием Н. Суворова, Ярославль. 1882). И не случайно, что после опубликования этой книги в СПбДА появились две работы под одним и тем же названием: «Учение Лютера о Церкви» (1890 и 1899 гг.). В архиве СПбДА сохранилась также кандидатская работа «Учение протестантов о Церкви по их символическим книгам XVI столетия» [320].

Большое внимание здесь уделялось реформаторской деятельности Ф. Меланхтона, ближайшего сподвижника Мартина Лютера. В 1891 г. один из выпускников СПбДА представил к защите работу «Меланхтон как протестантский нравоучитель», а несколько лет спустя профессор СПбДА А. А. Бронзов опубликовал в журнале «Христианское чтение» статью «К характеристике наиболее существенных особенностей нравственного мировоззрения Филиппа Меланхтона» [321].

Появились исследования о православно-лютеранском диалоге XVI в., например, кандидатские работы «Сношения тюбингенских богословов с Восточной Церковью» (1892 г.) и «Лютеранско-православный диалог во второй половине XVI века. Переписка тюбингенских богословов с Константинопольским патриархом Иеремией. Ее история, обзор и анализ мнений» [322].

Некоторые кандидатские сочинения были посвящены обзору и разбору лютеранских догматических воззрений. Таковы, например, «История вопроса о покаянии и исповеди у лютеран» (1893) и «Разбор учения Лютера о таинствах» (1899).

Одним из трудных вопросов для православно-лютеранского диалога всегда было учение о спасении. Как известно, учение Мартина Лютера о спасении не отличалось цельностью. Неопределенность в трактовке этого вопроса в еще большей степени характерна для протестантского богословия конца XIX в. Учитывая это, один из профессоров СПбДА — Н. Н. Глубоковский сформулировал православное понимание спасения в своем исследовании «Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании» [323].

В 1903 г. Св. Синод Русской Православной Церкви опубликовал Послание, адресованное Константинопольскому Патриархату, в котором содержалась краткая характеристика основных инославных Церквей и, в частности, высказывался далеко не экуменический взгляд на протестантские Церкви. Этот взгляд, формировавшийся на протяжении долгого исторического периода, казалось бы, не давал православным и лютеранским богословам надежды на какое-либо взаимопонимание и сближение. Тем не менее в лоне Русской Православной Церкви в те же годы высказывались мнения о протестантизме, хотя и не противоречащие содержанию Послания, однако дополняющие его содержание в благоприятном для будущего диалога плане. Так, один из авторитетных богословов своего времени, бывший ректор СПбДА протоиерей И. Л. Янышев, говоря о перспективах православно-старокатолического диалога, попутно упомянул об отношении Православия к протестантизму. «Православная Церковь,— писал он,— не отрицает присутствия, в известной степени, Божественной истины и христианской благодати и в протестантизме, где правильно совершается св. крещение, возрождающее в новую благодатную жизнь и вводящее в Царствие Божие» [324].

Одной из добрых традиций СПбДА, сложившихся во второй половине XIX в., было чтение речи в день годичного акта Академии. И весьма символичной явилась актовая речь профессора СПбДА И. П. Соколова на тему: «Пиетистическое движение в современном протестантизме» [325], прочитанная 17 февраля 1913 года, за год до первой мировой войны, в атмосфере ухудшавшихся отношений России с Германией.

В эти годы, сложные для православно-лютеранских отношений, проходила церковная деятельность протоиерея Алексия Петровича Мальцева (1855—1915), выпускника СПбДА 1878 г. Протоиерей А. П. Мальцев был настоятелем посольской Церкви

в Берлине с 1886 по 1914 г. Он успешно продолжил переводческое дело, начатое его предшественником, протоиереем И. Базаровым. С 1890 по 1914 г. протоиерей А. Мальцев перевел на немецкий язык богослужебные книги: Октоих, Постную и Цветную Триоди, Требник, Служебник и отдельные чинопоследования [326]. По возвращении в Россию в 1914 г. он был избран почетным членом Петроградской Духовной Академии.

Интересно отметить то обстоятельство, что Русская Православная Церковь, не имевшая в силу многих исторических причин связей с зарубежными лютеранами на протяжении нескольких десятилетий, впервые вступила в диалог именно с Евангелическо-Лютеранской Церковью. Это был новый период в истории СПбДА — ЛДА, возрожденной в 1946 г. Несмотря на 18-летний перерыв в деятельности богословской школы в Ленинграде [327] преемственная связь старой и новой Академий сохранилась неразрывной, и благодаря этому остались живы и действенны экуменические традиции СПбДА.

Так, в июне 1956 г. делегация Русской Православной Церкви, в которую входили профессора ЛДА Л. Н. Парийский и К. А. Сборовский, побывала в Западной Германии, и представители ЛДА прочитали там лекции в высших богословских школах Евангелической Церкви Рейнской и Вестфальской земель: проф. Л. Н. Парийский — по Патрологии и о положении Русской Православной Церкви, а К. А. Сборовский — по Истории Русской Церкви [328].

В октябре 1959 г. в Арнольдсхайне (ФРГ) состоялись богословские собеседования богословов Русской Православной Церкви с представителями Евангелическо-Лютеранской Церкви ФРГ («Арнольдсхайн—I»), на котором один из докладов — «Спасение через веру» [329] был представлен профессором ЛДА Н. Д. Успенским. В следующих собеседованиях, имевших место в Загорске в октябре 1963 г. («Арнольдсхайн—II»), он также принял участие и ознакомил участников встречи со своим докладом «Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах» [330]. Важное значение для ознакомления лютеранских богословов с литургической жизнью Русской Православной Церкви имел доклад проф. Н. Д. Успенского «Евхаристия в литургическом свершении и церковном учении», представленный им на собеседованиях «Арнольдсхайн—VI» (Загорск, ноябрь 1973 г.) [331].

В богословском диалоге с представителями Евангелическо-Лютеранской Церкви ФРГ участвовал также недавно почивший профессор протоиерей Михаил Сперанский (1888—1984), выпускник СПбДА 1913 г., ректор ЛДА с 1952 по 1966 г. Его доклад «6-я глава Послания апостола Павла к Римлянам (экзегетический анализ)» [332] был высоко оценен участниками богословских собеседований «Арнольдсхайн—IV», имевших место в ЛДА в сентябре 1969 г.

Большое внимание собеседованиям «Арнольдсхайн» уделял покойный митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим. Он участвовал в качестве главы делегации Русской Православной Церкви в трех собеседованиях «Арнольдсхайн» и каждый раз знакомил участников диалога со своими новыми научными разработками. Таковы его доклады: «Некоторые материалы для изъяснения текста: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин. 15, 3)» [333] («Арнольдсхайн—III», Хёхст, ФРГ, март 1967 г.); «Сотрудничество крещенных и нехристиан в совместном служении благу человечества» [334] («Арнольдсхайн—IV», ЛДА, сентябрь 1969 г.) и «Крест и воскресение в православном богослужении» [335] («Арнольдсхайн—V», Кирхберг, ФРГ, октябрь 1971 г.).

В приветствии на торжественном богослужении в дворцовой церкви Виттенберга 31 октября 1967 г. по случаю 450-летия Реформации митрополит Никодим, в частности, сказал: «Мы, православные христиане, говоря о Реформации, отмечаем, что в то время недостаточно внимательно наши западные братья, совершавшие Реформацию в своих Церквах, посмотрели на Восток, где Православные Церкви хранят богатства литургической, патристической и экклезиологической традиции. Мы стремимся к единству, но не к единству внешнему, человеческому, механическому, мы стремимся к единству глубокому, к единству духа в союзе мира, какой дает нам Господь Иисус Христос, Который над всеми и через всех и во всех» [336]. Как богослов, митрополит Никодим пользовался большим авторитетом в протестантском мире. Он был доктором богословия нескольких протестантских богословских факультетов.

Большой богословский вклад в развитие православно-лютеранских отношений в рассматриваемый период внес профессор ЛДА архиепископ Вологодский и Великоустюжский Михаил (Мудьюгин), ректор ЛДА с 1966 по 1968 г. С 1967 г. он является неизменным участником православно-лютеранских собеседований, проводимых Русской Православной Церковью с представителями Евангелическо-Лютеранских Церквей ФРГ, Финляндии и ГДР. На каждом из этих собеседований архиепископ Михаил представлял свой доклад. Прежде всего, следует упомянуть о его докладе

на тему «Реформация XVI в. как церковно-историческое явление» [337], где высказывается мнение, отражающее реальное положение Евангелическо-Лютеранской Церкви.

Его последующие доклады можно сгруппировать по определенным темам. К докладам, раскрывающим основные аспекты православного учения о Евхаристии, следует отнести такие, как «Евхаристия и единение христиан» [338], «Евхаристия как новозаветное приношение» [339], «Благодатное преобразование — преображение мира и Святая Евхаристия» [340] и «Евхаристия и священство» [341].

Другая тема, разрабатываемая архиепископом Михаилом для православно-лютеранских собеседований,— экклезиологическая. На эту тему им написан ряд докладов: «Проповедь в богослужении Русской Православной Церкви» [342], «Благодать в Церкви и через Церковь» [343], «Апостоличность Церкви, священство и пастырское служение в свете Божественного Откровения» [344] и «Новозаветное понимание Церкви как Тела Христова» [345]. Важное место в экуменических трудах архиепископа Михаила в применении к православно-лютеранскому диалогу отведено вопросам сотериологии. Они раскрыты автором в таких докладах, как «Комментарии к 3-й главе Евангелия от Иоанна» [346], «Спасение христианина в его обожении и оправдании» [347], «Надежда человечества на будущее в свете Священного Писания» [348], «Вера и любовь в деле спасения» [349] и «Последование Христу в служении ближнему и миру» [350]. В связи с православно-лютеранским диалогом архиепископ Михаил разрабатывал и другие догматические вопросы. В частности, им написаны доклады на темы: «Истина Креста и Воскресения и ее отражение в творениях св. Афанасия Александрийского» [351], «Вера в богословии апостола Павла» [352] и другие.

Экуменическая деятельность архиепископа Михаила была по достоинству оценена лютеранскими богословами. Осенью 1984 г. ему была присуждена степень доктора богословия «гонорис кауза» богословского факультета университета Турку (Финляндия).

Следует отметить, что богословы Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии придают большое значение укреплению связей с ЛДА. В сентябре 1979 г. в ЛДА состоялась встреча представителей богословских факультетов Финляндии в Хельсинки и Турку с членами профессорско-преподавательской корпорации ЛДА. Во время этой встречи были обсуждены вопросы, связанные с дальнейшим развитием отношений между духовными учебными заведениями Финляндии и ЛДА [353].

Большой вклад в развитие православно-лютеранского диалога внесли также и другие профессора ЛДА и, в частности, один из первых выпускников возрожденной Академии — Н. А. Заболотский. В своей статье «Оценка соборной деятельности Церкви в православно-евангелическом диалоге» [354] он подчеркнул важное значение поисков сближения в области экклезиологии, справедливо называемой труднейшей сферой экуменизма. В связи с данной проблемой следует отметить доклад проф. Н. А. Заболотского «Богословское и экклезиологическое значение Вселенских и Поместных соборов в Древней Церкви», представленный им на собеседованиях «Арнольдсхайн—II» [355], а также его доклад на тему «Жертва Христа и подвиг жизни христиан» [356] на собеседованиях «Арнольдсхайн—VII» (Таунус, ФРГ, июнь 1976 г.).

Некоторые вопросы догматического характера, обсуждавшиеся в ходе православно-лютеранских собеседований «Арнольдсхайн—III», «Арнольдсхайн—IV» и «Арнольдсхайн—V», были освещены в докладах профессора ЛДА прот. Ливерия Воронова: «Осуществление примирения в жизни и деятельности Церкви» [357], «Крещение и принадлежность к Церкви. Взгляд на состояние некрещенного человека (по учению святых отцов до IV—V вв.)» [358]; «Истина Воскресения в Православии» [359].

В православно-лютеранских собеседованиях участвовал также и профессор ЛДА прот. Василий Стойков, которому принадлежат такие исследования, как «Христианское учение о спасении» [360], «Реальность Царства Божия по Евангелию от Матфея, гл. 12, 22—28» [361] и «Церковное служение современному миру» [362]. К участию в православно-лютеранском диалоге привлекались также профессора ЛДА: прот. Иоанн Белевцев [363], прот. Владимир Сорокин [364], прот. Николай Гундяев [365] и ряд других членов профессорско-преподавательской корпорации.

В 1977 г. Исполнительный комитет Всемирной Лютеранской Федерации принял приглашение о вступлении в православно-лютеранский диалог, сделанное от имени Поместных Православных Церквей после заседания Православного Предсоборного Совещания, состоявшегося в конце 1976 г. В связи с этим с обеих сторон было решено создать группы для подготовки предстоящего диалога. Первая встреча межправославной богословской технической комиссии по подготовке православно-лютеранского диалога проходила в ноябре 1978 г. в Сигтуне (Швеция) [366]. В сентябре 1979 г. в монастыре Амелунгсборн (близ Ганновера, ФРГ) состоялась встреча этой комиссии, на которой среди прочих был заслушан доклад представителя ЛДА об истории

взаимоотношений православных и лютеран в России[367]. И, наконец, после третьей встречи членов межправославной богословской комиссии в Исландии (в сентябре 1980 г.) состоялось первое заседание Объединенной комиссии всеправославно-лютеранского диалога, которое проходило осенью 1981 г. в Эспоо (Финляндия). Представитель ЛДА, присутствовавший на этом заседании в качестве консультанта, сделал доклад на тему «Никео-Цареградский Символ веры и Аугсбургское исповедание»[368], в котором была рассмотрена история признания лютеранами Аугсбургского исповедания в качестве символической книги и проведено сопоставление его с символическими книгами других христианских конфессий. Участники встречи подчеркнули необходимость продолжения двусторонних диалогов, ведущихся богословами Поместных Православных и Евангелическо-Лютеранских Церквей.

Предстоящий православно-лютеранский диалог будет нелегким, так как существуют богословские и исторические факторы, разделяющие обе стороны, и это обстоятельство необходимо учитывать на пути к сближению. Однако нам предстоит выполнить эту миссию, согласно воле Спасителя (Ин. 17, 21), и свидетельствовать миру о нашем стремлении к единству и достижению наиболее полного взаимопонимания.

ГЛАВА 7. ПРАВОСЛАВНО-РЕФОРМАТСКИЙ ДИАЛОГ

Для Русской Православной Церкви начальный период православно-реформатских отношений тесно связан с Нидерландами. В 1717—1721 гг. по повелению императора Петра I была напечатана для России Библия на голландском языке: Новый Завет — в Гааге, а Ветхий — в Амстердаме, причем в обоих изданиях половина каждой страницы была оставлена свободной для допечатания славянского текста. Допечатание Ветхого Завета на славянском языке не было осуществлено, но Новый Завет был допечатан в типографии Александро-Невского монастыря[369].

Русско-голландские связи продолжали существовать и в послепетровскую эпоху, оказывая влияние и на духовную школу в Петербурге. Как уже было сказано выше, один из учащихся Славяно-греко-латинской семинарии, М. Клевецкий, в 1766 г. был послан в Лейден для получения высшего образования; по возвращении в Россию в 1772 г. он стал преподавателем в родной семинарии[370]. В том же, 1766 г. москвич В. Багрянский также был отправлен в Лейденский университет, где обучался философии, истории, еврейскому, греческому и французскому языкам. По возвращении в Россию в 1776 г. он был пострижен в монашество, а в 1782—1783 гг. занимал должность ректора Александро-Невской семинарии в сане архимандрита[371].

Переходя к истории православно-реформатских отношений в XIX столетии, следует отметить, что в этот период Россия, в силу исторических и географических факторов, имела меньше церковных и политических связей с реформаторами, чем с лютеранами. И тем более интересны и значимы те факты из истории православно-реформатских связей, которые имеют отношение к СПбДА.

В 1860 г. в «Христианском чтении» появилась статья «О святейшем таинстве Евхаристии против реформаторов»[372]. Автор статьи осуществил подробный анализ учения реформаторов о Евхаристии и подверг критике их рационалистический подход к этому таинству, которое они со времен Цвингли и Кальвина рассматривают лишь в символическом аспекте.

В следующем, 1861 г. в «Христианском чтении» появилась обстоятельная статья протоиерея А. Судакова «Реформатская Церковь в Голландии»[373], где изложена краткая история Реформатской Церкви в Голландии и состояние ее в середине XIX в. Почти 10 лет спустя тот же автор в развитие данной темы опубликовал статью «Нидерландская Реформатская Церковь в ее отношении к государству и к другим религиозным обществам»[374].

Интересна также статья епископа Таврического и Симферопольского Гурия «О богоучрежденности епископского сана в Христовой Церкви сравнительно с учением о сем реформатских обществ», помещенная в «Христианском чтении»[375].

В 1878 г. один из студентов СПбДА остановил свое внимание на деятельности Жана Кальвина, избрав для себя тему кандидатского сочинения: «Кальвин и его проповедь». Некоторые аспекты деятельности гугенотов во Франции были освящены в кандидатской работе «Замечательные эпизоды из истории проповедничества французских реформаторов в XVII в.»[376], написанной в 1882 г.

В богатой рукописями библиотеке СПбДА находилось немало рукописных материалов на иностранных языках, в том числе и на французском. Одна из больших французских рукописей (686 листов) носила заглавие «Собрание актов французских национальных или общих реформатских синодов». Как известно, таких синодов

начиная с первого в Париже в 1559 г., в течение XVI—XVII вв. было двадцать девять; акты всех этих синодов и были помещены в названной рукописи. По отзыву одного из членов профессорской корпорации СПбДА, составившего описание рукописи, «изучающим у нас историю французского протестантизма ознакомление с нашей рукописью, в некотором роде — оригиналом, даже при существующих печатных изданиях, не будет излишним» [377]. С привлечением текста французской рукописи было написано одно из кандидатских сочинений — на тему «Арминий и Дордрехтский синод 1618—1619 гг.» (1893).

Еще ранее, в 1880 г., на основании рукописных материалов библиотеки СПбДА была написана кандидатская работа на тему «Обзор полемических сборников XVII в. против лютеран и кальвинистов по рукописям академической библиотеки». В данной работе автор сделал попытку обобщить те возражения догматического характера, которые были сформулированы в XVII в. русскими и греческими богословами в отношении протестантского вероучения. К этому же времени относятся и другие исследования, затрагивающие историю реформационных движений: «Иоанн Экк в борьбе с немецкими и швейцарскими реформаторами» (1883), «Теодор Беза и его «Histoire Ecclésiastique des Eglises reformées au royaume de France» («История реформатских Церквей во Франции»)» (1893). В кандидатских работах, посвященных кальвинизму, значительное внимание уделялось догматическим особенностям реформатского вероучения. К числу таких работ принадлежат сочинения «Реформаторское учение о предопределении» [378] и «План Гейдельбергского катихизиса с научной точки зрения» [379]. В последней работе речь шла о катихизе, изданном в 1563 г. при Фридрихе III.

В кандидатских работах, касающихся Реформации, делалась попытка сравнительного анализа вероучения двух ветвей протестантства: кальвинизма и лютеранства. Примером этого могут служить сочинения «Сравнение катихизисов Кальвина с катихизисами Лютера» (1895) и «В чем различие между лютеранами и реформатами в учении о таинствах» (1897).

Установление тесных контактов богословов возрожденной ЛДА с представителями Реформатских Церквей относится к началу 70-х годов нынешнего столетия. Первая официальная встреча богословов Православных и Реформатских Церквей состоялась в сентябре 1972 г. в Дебрецене (Венгрия) по приглашению коллегии докторов Дебреценской Богословской Академии и по инициативе председателя Генерального Синода Реформатской Церкви в Венгрии епископа Тибора Барты. На собеседовании, среди прочих, был представлен доклад митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима на тему «Предание и современность» [380].

Вторая встреча («Дебрецен — II») представителей Православных и Реформатских Церквей имела место в ЛДА в октябре 1976 г. по приглашению митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима. Представители ЛДА сделали следующие доклады: «Евхаристия по учению Православной Церкви» епископа Астраханского и Енотаевского (ныне Вологодский и Великоустюжский) Михаила [381] и «Служение христианина благу человеческого общества» проф. Н. А. Заболотского [382]. Обе стороны обнаружили совпадения точек зрения по многим вопросам.

Осенью 1979 г. в Будапеште состоялось третье православно-реформатское собеседование («Дебрецен — III»), в котором приняли участие с православной стороны представители Русской, Румынской, Болгарской, Польской, Чехословацкой и Финляндской Православных Церквей, и с реформатской стороны — представители Реформатских Церквей из Венгрии, Канады, Румынии, СССР, США, ФРГ, Чехословакии, Швейцарии. Основная тема собеседования — «Взаимодополняемость духовных ценностей и социальной ответственности согласно Халкидонскому догмату» [383]. В составе делегации Русской Православной Церкви в собеседовании приняли участие профессор ЛДА Н. А. Заболотский и доцент ЛДА Н. Д. Медведев.

Можно надеяться, что развивающиеся с каждым годом отношения между Поместными Православными и Реформатскими Церквами будут способствовать дальнейшему взаимному обогащению обеих сторон религиозным опытом и духовной культурой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ЛЕНИНГРАДСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Прежде чем говорить о новом периоде в жизни возрожденной ЛДА и об участии ее представителей в деятельности Всемирного Совета Церквей, необходимо вернуться к первому десятилетию нынешнего столетия и упомянуть о том событии,

с которого начинается официальная история экуменического движения,— о Всемирной миссионерской конференции в Эдинбурге (Шотландия), проходившей в июне 1910 г. Печатный орган СПбДА «Церковный вестник» уделил этому международному церковному форуму большое внимание и, в частности, отметил, что он был «самым крупным событием в церковной жизни протестантского мира в минувшем месяце... Присутствовало всего около 1200 делегатов от 160 миссионерских обществ из всех частей света, больше всего из Америки... Главная цель конференции состояла в том, чтобы выработать общий стратегический план кампании для всей миссионерской армии, действующей в мире» [384].

После окончания первой мировой войны экуменическое движение во многих странах стало приобретать широкий размах, и можно предполагать, что СПбДА не осталась бы в стороне от этого процесса. Но, как известно, после упразднения Петроградского богословского института (в 1923 г.) и Высших богословских курсов в 1928 г.— богословских учебных заведений, созданных на основе СПбДА, в деятельности богословской школы в Ленинграде наступил 18-летний перерыв. Но те из ее питомцев и профессоров, которые волею судеб оказались за пределами Отечества, и в дальнейшем свидетельствовали об истинах Православия перед лицом инославного мира на различных экуменических конференциях. Так, в работе первой Всемирной конференции «Жизнь и деятельность» (Стокгольм, август 1925 г.), на которую съехалось около 600 делегатов из 37 стран, принял участие в качестве члена болгарской церковной делегации бывший профессор СПбДА и Петроградского богословского института Н. Н. Глубоковский как специалист, «обладающий исключительной авторитетностью первоклассного ученого» [385]. Организатором этой конференции был Упсальский архиепископ Натан Зедерблом, большой почитатель Православия и искренний сторонник воссоединения Церквей на основе Никео-Цареградского Символа веры. Архиепископ Н. Зедерблом питал исключительные симпатии к Русской Православной Церкви благодаря своему другу и соработнику на экуменическом поприще — проф. Н. Н. Глубоковскому.

В августе 1927 г. в Лозанне (Швейцария) состоялась первая Всемирная конференция «Вера и церковное устройство», в работе которой приняло участие более 400 делегатов из многих стран мира. В числе ее участников был тот же профессор Н. Н. Глубоковский, представлявший Болгарскую Православную Церковь [386]. По словам одного из православных богословов того времени, «авторитетный голос старейшего русского богослова звучит громче в многочисленных статьях на европейских и славянских языках по вопросу о примирении и единении христианских исповеданий, оживленно трактуемому на ряде междувероисповедных конференций, к неизменному участию в коих приглашается проф. Н. Н. Глубоковский. Его голос является руководящим и в живом вопросе взаимоотношений англиканства с православным Востоком» [387].

Активное участие в экуменических конференциях, проводившихся вплоть до начала второй мировой войны, принимали и другие профессора СПбДА. Так, например, бывший профессор СПбДА (до 1905 г.) А. В. Карташов в 1937 г. был участником Оксфордской экуменической конференции [388].

К концу 50-х и началу 60-х гг. нынешнего столетия постепенно произошла смена поколения в профессорско-преподавательской корпорации ЛДА. Этот естественный процесс по времени совпадал с возрождением экуменической деятельности Русской Православной Церкви, которая в 1961 г. вступила во Всемирный Совет Церквей. Представители ЛДА сразу после III Ассамблеи ВСЦ (1961 г.) начали принимать широкое участие в деятельности ВСЦ. Они вошли в состав его центральных и рабочих органов — комиссий, отделов, департаментов — и стали участниками разных экуменических мероприятий — Ассамблей, конференций, сессий рабочих органов и консультаций.

Особо следует сказать о митрополите Ленинградском и Новгородском Никодиме (1929—1978), экуменическая деятельность которого получила высокую оценку на страницах церковной печати, где его труды в этой сфере представлены с достаточной полнотой [389]. Но все же необходимо кратко упомянуть о его вкладе в разработку православного понимания проблем христианского единства в связи со вступлением Русской Православной Церкви во ВСЦ. Свои взгляды по этому вопросу он изложил в докладе «О путях к общехристианскому единству» [390], прочитанном им в сентябре 1965 г. на богословском факультете Хельсинкского университета, а также в лекции «Русская Православная Церковь и экуменическое движение» [391], прочитанной в июле 1968 г. в Упсальском университете (Швеция) во время работы IV Генеральной Ассамблеи ВСЦ.

Митрополит Никодим (будучи еще архиепископом) возглавил делегацию Рус-

ской Православной Церкви на III Генеральной Ассамблее ВСЦ (1961 г.) и был избран членом его Центрального и Исполнительного комитетов. На IV и V Ассамблеях ВСЦ он также возглавлял делегации Русской Православной Церкви. В 1975 году на V Генеральной Ассамблее ВСЦ (Найроби, Кения) он был избран одним из президентов ВСЦ [382].

В марте 1962 г. Священный Синод Русской Православной Церкви вынес решение об учреждении в Женеве, где расположена штаб-квартира ВСЦ, представительства Русской Православной Церкви. Бывший профессор ЛДА протоиерей В. Боровой в течение многих лет находился в Женеве в качестве представителя Русской Православной Церкви при ВСЦ, являясь также членом Постоянного комитета и Пленума комиссии «Вера и церковное устройство» ВСЦ со времени III Ассамблеи ВСЦ в Нью-Дели (1961 г.), а также членом ЦК ВСЦ. С 1971 по 1974 г. представителем Русской Православной Церкви при ВСЦ был архимандрит Кирилл (Гундяев) (питомец ЛДА, ректор Академии с 1974 по 1984 г., ныне — архиепископ Смоленский и Вяземский), являющийся членом ЦК и Исполнительного комитета ВСЦ, а также членом комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство».

Одним из наиболее крупных событий в деятельности ВСЦ в период между V и VI Ассамблеями, в котором активное участие принимали представители ЛДА, была Всемирная Конференция «Вера, наука и будущее», проходившая летом 1979 г. в Массачусетском технологическом институте (Кеймбридж, США). Делегация Русской Православной Церкви, участвовавшая в работе этой Конференции, возглавлялась архиепископом Выборгским Кириллом, который был также одним из президентов этой Конференции и входил в ее руководящий комитет [393]. Им же был предложен один из докладов на тему «Основные аспекты христианской ответственности в перспективе ядерного разоружения». Ранее, в апреле 1979 г., в ЛДА состоялся семинар по подготовке к этой Конференции [394].

Другим важным событием в деятельности ВСЦ было проведение Всемирной конференции по миссии и евангелизации «Да приидет Царствие Твое» (Мельбурн, Австралия, май 1980 г.). Делегацию Русской Православной Церкви, прибывшую для участия в этой Конференции, возглавил митрополит Ленинградский и Новгородский Антоний, почетный член ЛДА; в работе Конференции, наряду с другими представителями ЛДА, принял участие член комиссии ВСЦ «Всемирная миссия и евангелизация» профессор протоиерей Н. Гундяев [395].

Из экуменических событий, имевших место в ЛДА, можно отметить проходившую весной 1981 г. встречу региональных секретарей Молодежной рабочей группы, входящей в 3-ю программную единицу ВСЦ «Образование и обновление». Встреча носила подготовительный характер в связи с предстоявшей в 1983 г. VI Генеральной Ассамблеей ВСЦ в Ванкувере (Канада). Участники встречи проанализировали насущные проблемы международного молодежного и экуменического движения [396].

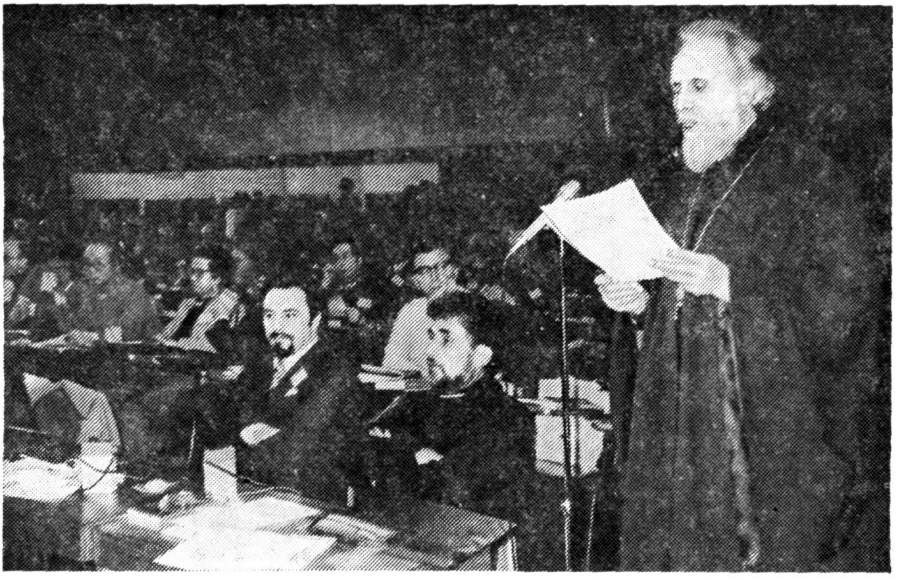
Среди важных мероприятий ВСЦ, имеющих непосредственное отношение к богословской разработке вопросов христианского единства, можно отметить заседание Комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство», имевшее место в Лиме (Перу) в январе 1982 г. В заседании от Русской Православной Церкви участвовали архиепископ Выборгский Кирилл, а также бывший профессор ЛДА протопресвитер В. Боровой. На заседании обсуждались: 1) проекты консенсусов по Крещению, Евхаристии и Священству; 2) тема «Единство Церкви и обновление человеческой общины»; 3) тема «К общему выражению апостольской веры» [397].

В разработке принципов «православного экуменизма» на протяжении многих лет деятельное участие принимает профессор ЛДА протоиерей Л. Воронов. В июле 1963 г. он был одним из делегатов от Русской Православной Церкви на IV Всемирной конференции Комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство» в Монреале (Канада). Рассмотрению богословской дискуссии на конференции и оценке ее результатов он посвятил специальную лекцию, прочитанную в ЛДА [398], и статью «Проблема Предания в Церкви» [399].

В сентябре 1965 г. в Академии Або (Турку, Финляндия) им была прочитана лекция на тему «Православная Церковь и христианское братство» [400].

Много внимания экуменической проблематике он уделил в своей магистерской диссертации «Православие. Мир. Экумена. (Отдельные исследования и статьи по некоторым вопросам научно-богословской, миротворческой и экуменической деятельности Русской Православной Церкви)» [401].

В марте 1968 г. прот. Л. Воронов прочитал в присутствии представителей церковной общественности и экуменических кругов г. Брюсселя (Бельгия) лекцию на тему «Конфессионализм и экуменизм. Отношение Православия к инославию» [402]. В ней сделан обзор истории отношения Православия к инославным обществам,



Митрополит Антоний выступает на Всемирной конференции по миссии и евангелизации (Мельбурн, май 1980 г.)

показывающий «тесную связь между ходом святоотеческой мысли эпохи Древней неразделенной Церкви и развитием современного богословского учения об инославии», а также подчеркивающий тот факт, что «от позиций почти полной отчужденности современная богословская мысль через преодоление крайностей конфессионализма движется к строго православному экуменизму» [403].

В сентябре 1970 г. прот. Л. Воронов был приглашен руководством Православного Богословского Общества в Америке принять участие в Международной конференции православных богословов в Бруклайне (США) [404]. Здесь он представил участникам конференции свой доклад на тему «Единство и разнообразие в православной традиции» [405]. Значительная часть доклада касается проблемы восстановления христианского единства.

15 мая 1974 года, в день 30-летия со дня кончины Святейшего Патриарха Сергия, профессор протоиерей Л. Воронов прочитал в актовом зале ЛДА реферат на тему «Святейший Патриарх Сергий как богослов», в котором, в частности, освятил вопрос об отношении Святейшего Патриарха Сергия к инославию и подчеркнул важное значение его взглядов для решения экуменических проблем [406].

В 21-м сборнике «Богословские труды» был напечатан русский перевод документа «Евхаристия» из доклада Комиссии «Вера и церковное устройство», ВСЦ, № 73 — «Одно крещение, одна Евхаристия и взаимно признаваемое служительство» (Женева, 1975 г.) и помещен обстоятельный комментарий протоиерея Л. Воронова к этому документу. В комментарии отмечены положительные стороны документа, высказан ряд критических замечаний по тексту и выражены некоторые пожелания относительно продолжения работы по изучению евхаристической проблематики [407].

На организованной Комиссией ВСЦ «Вера и церковное устройство» богословской консультации на тему «Экуменическое значение Никео-Цареградского Символа веры» (Одесса, октябрь 1981 г.) прот. Л. Воронов сделал доклад «Понимание Филиокве в экуменической перспективе» [408].

В докладе, представленном Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства в декабре 1983 г. и содержащем богословскую разработку ряда тем из перечня, одобренного Всеправославным Совещанием на Родосе (1961 г.), им были рассмотрены следующие вопросы: «Взаимоотношения Православной Церкви с остальным христианским миром», «Изыскание путей к сближению ради достиже-

ния единства Церквей во Всеправославном целом». Доклад направлен в Межправославную подготовительную комиссию в качестве официального текста от Русской Православной Церкви [409].

Видное место в экуменической деятельности ВСЦ принадлежит профессору ЛДА Н. А. Заболотскому, который в 1965 г. был назначен членом ЦК ВСЦ на место скончавшегося доцента ЛДА А. Ф. Шишкина. Помимо разработки вопросов, имеющих отношение к диалогу с представителями Дохалкидонских Церквей, проф. Н. А. Заболотский в различных докладах и статьях предпринял попытку обобщить проблемы, возникающие в ходе этого диалога. Такова, в частности, его статья «Соборы Древней Церкви и экуменическое движение» [410]. Проф. Н. А. Заболотский участвовал в работе по подготовке к IV Генеральной Ассамблее ВСЦ (1968 г.) [411]. Его магистерская диссертация на тему: «Кафоличность — проблема экуменизма» [412] также имеет прямое отношение к вопросам христианского единства. Будучи с 1977 по 1983 г. секретарем по изучениям для Комиссии Церквей по участию в развитии (КЦУР) и 2-й программной единицы ВСЦ «Справедливость и служение», он должен был заниматься разработкой так называемых «горизонтальных» вопросов, что также было немаловажно для продвижения Церквей — членов ВСЦ — по пути к единству. Среди материалов по этим вопросам, опубликованных как в отечественной, так и в иностранной церковной периодике, можно отметить такие статьи проф. Н. А. Заболотского, как «Развитие в совершенствовании — экуменическая тема?» [413], «Диакония и социальная ответственность Церкви» [414], «Общество будущего — справедливость, всеобщее участие и жизнеустойчивость» [415]. При активном участии проф. Н. А. Заболотского была проведена консультация КЦУР, имевшая место в Киеве в июне 1982 г. [416]. Большое внимание вопросам христианского единства проф. Н. А. Заболотский уделяет также в качестве члена Совещательного Комитета Конференции Европейских Церквей.

Свою посильную лепту в развитие экуменических контактов вносят и другие члены профессорско-преподавательской корпорации ЛДА. Среди них можно отметить проф. прот. Василия Стойкова, который еще в 1960 г. в составе делегации Русской Православной Церкви присутствовал на заседании ЦК ВСЦ в Сент-Эндрюсе (Шотландия), а также был участником сессий Комиссии «Вера и церковное устройство» и Комиссии Церквей по международным делам. Являясь в течение ряда лет членом Комиссии Церквей по участию в развитии (КЦУР), он участвовал в ряде экуменических мероприятий этой Комиссии.

К числу профессоров ЛДА, вовлеченных в экуменическую деятельность, относится также проф. прот. Николай Гундяев, являющийся в течение многих лет секретарем Комиссии Священного Синода Русской Православной Церкви по вопросам христианского единства и принимающий участие в работе ВСЦ в качестве члена Комиссий «Диалог с людьми живых вер и идеологий» и «Всемирная миссия и евангелизация».

Заметную роль в экуменической деятельности ЛДА начинают играть и те ее представители, которые сравнительно недавно стали членами профессорско-преподавательской корпорации Академии. Следует отметить, что некоторые из них в течение ряда лет проходили стажировку за границей в высших богословских учебных заведениях, находящихся в ведении инославных Церквей, и имели возможность непосредственного изучения догматики и литургической жизни западных христиан. Можно надеяться, что это поможет им в их дальнейшей деятельности по участию в развитии межхристианских связей.

Своеобразным итогом экуменической деятельности СПб — ЛДА к ее 175-летнему юбилею явилось участие ее представителей в работе VI Генеральной Ассамблеи Всемирного Совета Церквей (Ванкувер, Канада, август 1983 г.). Достаточно сказать, что из 38 членов делегации Русской Православной Церкви, принявших участие в работе Ассамблеи, 14 делегатов являются либо членами профессорско-преподавательской корпорации ЛДА, либо ее выпускниками; в это число вошли также 3 воспитанницы Регентского класса при ЛДА [417].

В связи с этой Ассамблеей ВСЦ необходимо отметить, что с сентября 1982 г. по июль 1983 г. в Москве был проведен ряд семинаров представителей христианских Церквей нашей страны, организованных в связи с подготовкой к Ассамблее. Целью этих встреч являлось углубленное изучение жизни и деятельности ВСЦ накануне его VI Генеральной Ассамблеи. На консультациях были представлены доклады об истории экуменического движения и о структуре ВСЦ.

Существенный вклад в подготовку к Ассамблее на региональном уровне внесли члены ЦК ВСЦ: архиепископ Выборгский Кирилл, в то время ректор ЛДА, и представитель Русской Православной Церкви при ВСЦ профессор протоиерей В. Боровой.

На первом предассамблейном семинаре (сентябрь 1982 г.) архиепископ Кирилл сделал обзорный доклад о деятельности Исполнительного комитета ВСЦ, а также рассказал о программе и работе VI Генеральной Ассамблеи ВСЦ. Он также выступил с докладом о деятельности рабочей группы ВСЦ «Церковь и общество» [418].

На втором предассамблейном семинаре (март 1983 г.) архиепископ Кирилл представил доклад с анализом программы Ассамблеи. Вместе с профессором протопресвитером В. Боровым он был модератором Первой рабочей группы, обсуждавшей темы «Свидетельство в разделенном мире» и «Шаги к единству» [419].

В ходе третьего предассамблейного семинара (май 1983 г.), проходившего при участии генерального секретаря ВСЦ д-ра Филипа Поттера, архиепископ Кирилл выступил с докладом по темам восьми проблемных групп Ассамблеи, провел библейские изучения на текст из Послания апостола Павла к Коринфянам (4, 6—12) и работал в качестве модератора одной из рабочих групп, обсуждавшей тему: «Движение к участию», «Исцеление и разделение жизни в общине», «Коммуникации и убеждения» [420].

Представитель Русской Православной Церкви при ВСЦ проф. прот. В. Боровой на первом предассамблейном семинаре прочел доклад об истории и создании, программе и структуре ВСЦ, а также о деятельности его 1-й программной единицы «Вера и свидетельство» и о работе Комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство» [421]. На третьем предассамблейном семинаре он представил доклад о процедуре принятия решений на Ассамблее, работал в качестве модератора одной из групп, обсуждавшей темы Ассамблеи: «Свидетельство в разделенном мире», «Шаги к единству», «Познание в общине» и провел библейские изучения на тему «Живой дом» (1 Петр. 2, 4—10) [422]. На четвертом заключительном предассамблейном семинаре (июль 1983 г.) профессор протопресвитер В. Боровой рассказал об общей методологии работы делегатов Ассамблеи, проинформировал делегатов о процедуре выработки и принятия документов на Ассамблее, а также прочел два доклада: «Всеассамблейная программа ВСЦ и канадских Церквей» и «Богослужения на Ассамблее» [423].

Проведенные семинары явились важной вехой в подготовке VI Генеральной Ассамблеи ВСЦ на региональном уровне, причем ряд представителей ЛДА приняли активное участие в этой подготовительной работе. Так, на первом семинаре выпускник ЛДА митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий (член ЦК ВСЦ с 1968 по 1983 г.) рассказал о деятельности ЦК ВСЦ и о работе Генерального секретариата ВСЦ; профессор протоиерей Н. Гундяев осветил деятельность Комиссии ВСЦ «Всемирная миссия и евангелизация»; проф. прот. В. Стойков рассказал о работе Комиссии Церквей по участию в развитии, доцент архимандрит Августин (Никитин) — о деятельности Комиссии ВСЦ по диалогу с представителями нехристианских религий и идеологий [424].

На второй предассамблейной встрече представители ЛДА — проф. прот. В. Стойков и проф. прот. В. Сорокин — в качестве модераторов руководили работой отдельных групп, в которых обсуждались темы предстоящей Ассамблеи: 1) «Движение в направлении к участию», «Исцеление и разделение жизни в общине» и 2) «Познание в общине», «Коммуникации и убеждения» [425].

Заметный вклад представители ЛДА внесли и в работу VI Генеральной Ассамблеи ВСЦ. Так, архиепископ Выборгский Кирилл работал в двух комитетах Ассамблеи: в деловом комитете и комитете программных указаний. Во время встреч делегатов Ассамблеи по регионам он был модератором группы европейского региона, а также принимал участие в работе одной из групп Ассамблеи, обсуждавшей тему: «Перед лицом угрозы миру и выживанию» [426]. На специальной пленарной сессии, посвященной миру и справедливости, им было сделано одно из сообщений по данной теме. В Ванкувере, в университетском «Международном доме», архиепископ Кирилл — в рамках общественной программы — принял участие в дискуссии на тему: «Утверждение мира или всеобщее разоружение?», а на встрече с ванкуверской общественностью в кафедральном соборе Церкви Христа он прочитал доклад «Перспективы мира» [427].

На одной из пленарных сессий Ассамблеи профессор протопресвитер В. Боровой представил доклад по четвертой подтеме Ассамблеи «Жизнь в единстве» [428]. Он также участвовал в работе одной из групп Ассамблеи, обсуждавшей тему «Шаги к единству», а в рамках общественной программы — в университетском здании «Уэсбрук» выступил с докладом о вкладе Русской Православной Церкви в экуменическое движение [429].

В различных комитетах и группах Ассамблеи активное участие приняли такие видные выпускники ЛДА, как митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий (комитет по назначениям; группа «Свидетельство в разделенном мире»), архиепископ

Делегация Всемирного Совета Церквей в ЛДА, июнь 1962 года. В центре митрополит Ленинградский и Ладожский Пимен (ныне — Святейший Патриарх)

Кубанский и Краснодарский Владимир и другие (богослужебный комитет; группа «Исцеление и разделение жизни в общине»).

По окончании работы VI Генеральной Ассамблеи ВСЦ был избран ее новый руководящий состав. От Русской Православной Церкви в него вошли, в частности, архиепископ Выборгский Кирилл (член ЦК и Исполнительного комитета и ВСЦ), профессор протопресвитер В. Боровой (член ЦК ВСЦ). Таким образом, начиная с 1961 г.— времени вступления Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей, представители ЛДА постоянно участвуют в работе руководящих органов ВСЦ. Членами ЦК ВСЦ были такие выпускники ЛДА, как митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим, митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий, митрополит Таллинский и Эстонский Алексий, архиепископ Краснодарский и Кубанский Владимир, а также ряд членов профессорско-преподавательской корпорации ЛДА: профессор протоиерей Л. Воронов, проф. прот. Н. Гундяев, проф. Н. А. Заболотский, доцент А. Ф. Шишикин и священник Н. Тетерятников.

Важным явлением в повседневной экуменической деятельности ЛДА является посещение ее многочисленными инославными делегациями, во встречах и беседах с которыми принимают участие члены профессорско-преподавательской корпорации ЛДА и студенты. Можно также отметить, что некоторые видные экуменические деятели были избраны почетными членами ЛДА; это бывшие генеральные секретари ВСЦ Ю. К. Блейк и д-р Филип Поттер.

Следует подчеркнуть, что в своей экуменической деятельности представители ЛДА находятся в постоянном творческом содружестве с членами профессорско-преподавательской корпорации Московской Духовной Академии и преподавателями Одесской Духовной Семинарии, совместно трудятся на различных экуменических форумах, а также сообща обсуждают назревшие вопросы на заседаниях Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства. Не случайно на торжественном акте, посвященном 30-летию возрожденной ЛДА (1976 г.), говорилось о том, что «стиль С.-Петербургской духовной школы всегда характеризовался широтой и смелостью подхода к решению различных богословских проблем, и это стало доброй и прочной традицией. Именно в С.-Петербургской Духовной Академии были впервые заложены принципы научного русского богословия, которое постепенно заменяло школьный, схоластический метод. В истории развития богословской мысли в России иногда

встречались отдельные высказывания в адрес СПбДА, упрекающие ее в либеральных тенденциях. Но эти упреки были не обоснованны, так как принципы СПбДА всегда были основаны на святоотеческих традициях; и в трудах, которые казались слишком смелыми ее современникам, никогда не было никаких компромиссов, они всегда основывались на незыблемых принципах церковного Православия»[430].

В заключение обзора экуменической деятельности СПбДА — ЛДА на протяжении 175 лет уместно привести слова митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима о задачах, стоящих перед богословами нашей Церкви в связи с дальнейшей разработкой вопросов христианского единства: «Вопросами, которые необходимо решать, опираясь на тщательное изучение опыта Древней неразделенной Церкви, а где нужно, обращаясь и к соборному самосознанию современной Православной Вселенской Церкви, являются: догматы и каноны, составляющие неприкосновенное наследие, воспринятое Православной Церковью от Древней неразделенной Церкви, и различия во взглядах на предметы, относящиеся к области веры и церковного устройства, допустимые внутри самого Православия; возможные вопросы икономии и уступок инославным Церквам, желающим достичь единства веры с Православной Церковью при сохранении законного плюрализма взглядов; вопросы, где икономия является немыслимой; допустимость полного общения в таинствах («интеркоммунион») с такими Церквами, которые примут все, что входит в неприкосновенное наследие от Древней неразделенной Церкви, но будут настаивать на особенностях, с которыми Православная Церковь не может примириться в своей собственной внутренней жизни... Ответ на эти вопросы должен быть дан не в общей форме и не на каком-нибудь лишь частном примере, а точно, обстоятельно и строго научно. Разумеется для этого потребуются годы вдумчивой и напряженной работы...»[431]. Эти слова, прозвучавшие на заседании Поместного Собора Русской Православной Церкви 1971 г., актуальны и в настоящее время, когда Русская Православная Церковь находится в преддверии празднования 1000-летия Крещения Руси.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. *Христианское чтение* (далее — *ХЧ*), 1896, ч. 1, с. 8.

[2] Цит. по: *Чистович Иларион.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857, с. 63.

[3] См. *Церковный вестник* (далее — *ЦВ*), 1908, № 39, с. 1229.

[4] *Филарет (Дроздов),* архим. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви. СПб., 1815, с. 28. Подробнее о значении данного труда см.: *Воронов Л.,* проф. прот. Конфессионализм и экуменизм. Отношение Православия к инославию. *ЖМП,* 1968, № 8, с. 67—79.

[5] *Филарет (Дроздов),* архим. Цит. соч., с. 66.

[6] Там же, с. 126—127.

[7] *Флоровский Г.,* прот. Пути русского богословия. Изд. 2-е. Париж, 1981, с. 186.

[8] *ХЧ,* 1896, ч. I, с. 15—16.

[9] *ХЧ,* 1821, ч. II, с. 226—236 (перев. с англ.).

[10] Там же, с. 236.

[11] См. *Флоровский Г.,* прот. Цит. соч., с. 187.

[12] Там же, с. 188.

[13] Академический устав 1869 г. вместо обличительного богословия ввел сравнительное богословие, которое было заменено в 1884 г. историей и разбором западных исповеданий.

[14] См., например, его обзорную статью «Взгляд на характер и направление западных христианских исповеданий» (лекция, прочитанная в Обществе любителей духовного просвещения). *ХЧ,* 1862, ч. I, отд. II, с. 129—151.

[15] *Осинин И. Т.* О соединении Церквей. СПб., 1872, с. 4.

[16] Там же, с. 7.

[17] Там же, с. 7—8.

[18] Там же, с. 10.

[19] Там же, с. 16.

[20] Там же, с. 25.

[21] *Лопухин А. П.* The Ecclesiastical Academy of St. Petersburg. «The Oriental Church Magasine». Цит. по: *ХЧ,* 1881, ч. I, с. 480.

[22] Подробнее см.: *Воронов Л.,* проф. прот. Цит. ст., с. 69—70; а также в 3-й главе настоящей статьи.

[23] Сочинение сохранилось в архиве СПбДА, автор не установлен, без даты. См.

Опись фонда курсовых и семестровых работ студентов СПбДА и С в период с 1809 по 1918 г. Машинопись, ГПБ, ф. 194, оп. 1, № 374.

[24] *Сергий (Страгородский)*, архиепископ. Отношение православного человека к своей Церкви и к инославию. Одна из академических лекций, прочитанная в 1899—1900 уч. г. См. Православный финляндский сборник, 1911, № 1—3 (в сокращении). Опубликована также в *ЖМП*, 1967, № 1, с. 63—69.

[25] *Воронов Л.*, проф. прот. Цит. ст., 70—71.

[26] См.: ЦВ, 1905, № 35; *Соколов В. А.* Можно ли и должно ли нам молиться в церкви за усопших инославных? *Богословский вестник*, 1906, январь, т. 1—32; *Гриневич А. Ю.*, прот. Еще раз о панихидах над иноверцами. *Вестник военного духовенства*, 106, № 19.

[27] *Аквилонов Е.*, проф. прот. Разгневанному возражателю. *ХЧ*, 1907, I, с. 116. См. также его сочинение «О позволительности служения православным духовенством панихид в храмах по усопших иноверцах-христианах». СПб., 1906.

[28] См.: Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей 8—18 июля 1948 г. М., 1949, т. II, с. 10.

[29] См.: Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви. Содоклад митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима. В кн.: Поместный Собор Русской Православной Церкви 30 мая — 2 июня 1971 г. М., 1972, с. 60.

[30] *Глубоковский Н. Н.* Православие по существу. СПб., 1914 (оттиск из *ХЧ*, 1914, № 1, с. 15—16).

[31] Там же, с. 23.

[32] Den Orthodoxa Kyrkan och fragan om sammaslutning mellan de Kristna Kyrkorna. Stockholm — Upsala, 1921.

[33] См. *Чистович Иларион.* Цит. соч., с. 121.

[34] См., например, статью «Поучительный взор одного католика на западное христианство в нынешнее время». *ХЧ*, 1822, ч. VIII, с. 154—223.

[35] *Флоровский Г.*, прот. Цит. соч., с. 219.

[36] *Порфирий (Успенский)*, епископ. Книга бытия моего. Т. VII. СПб., 1900, с. 325.

[37] *ХЧ*, 1852, ч. I, с. 406—441.

[38] *ХЧ*, 1857, ч. I, с. 159—177.

[39] *ХЧ*, 1854, ч. II, с. 14—64, 209—256.

[40] *ХЧ*, 1860, февраль, с. 151—204.

[41] Там же, с. 151.

[42] Там же, с. 202.

[43] *ХЧ*, 1857, ч. II, с. 3—43.

[44] *ХЧ*, 1859, ч. II, с. 383—399.

[45] *ХЧ*, 1858, ч. I, с. 71—124; 182—204; 225—261. (В оригинале — Etudes sur le nouveau dogme de l'immaculée conception... publie par les auteurs des essais sur la reforme catholique. Paris, 1857.)

[46] См. *Киприан*, архим. Дореволюционное русское духовенство за границей. (Экуменизм до экуменического движения).— Православная мысль, вып. XI. Париж, 1957, с. 114—116.

[47] Письмо настоятеля русской посольской церкви в Париже прот. И. Васильева к Нантскому епископу Жакмэ. 12 марта 1861 г. *ХЧ*, 1861, I, с. 425.

[48] См. *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. *ХЧ*, 1914, август, с. 877—878; 885—886.

[49] *ХЧ*, 1867, II, с. 222—251; 374—416; 471—514; 744—764; 1868, I, с. 66—99; 367—399; 577—599.

[50] См. Протоколы СПб. Отдела ОЛДП. СПб., 1872.

[51] *ХЧ*, 1869, ч. I, с. 202—243; 562—614; 1870, ч. I, с. 84—124; 224—225.

[52] *Ловягин Е. И.* Литургия галльская и испано-готфская. *ХЧ*, 1877, ч. II, с. 66—85; Литургия галликанская. Там же, с. 86—115; Литургия мозарабская. Там же, с. 115—158; Литургия медиоланская. *ХЧ*, 1878, ч. I, с. 3—43; Западно-римские литургии: римская литургия по сакраментарию папы Геласия I. Там же, с. 44—70; литургия по сакраментарию папы Григория Великого. Там же, с. 71—96; литургия римско-католическая. Там же, с. 97—140.

[53] *ХЧ*, 1875, ч. I, с. 247—344.

[54] См. *ЦВ*, 1875, № 35, с. 6—8; № 36, с. 18—22; № 37, с. 5—7. Издана отдельно: *Кохомский С. В.* Учение древней Церкви об исхождении Св. Духа. СПб., 1875.

[55] *ХЧ*, 1892, I, 195.

[56] Данная работа сохранилась в рукописном архиве СПбДА. См. Опись фонда курсовых и семестровых сочинений студентов СПбДА и С в период с 1809 по 1918 г. № 91, 1911. ГПБ, ф. 194, оп. 1, 121 л.

[57] *ЦВ*, 1890, № 45, с. 745.
[58] См. *ЦВ*, 1883, № 44, с. 10, и *ХЧ*, 1882, ч. I, с. 94, 309, 625; 1883, ч. II, с. 657.
[59] *Странник*, 1893, сентябрь — декабрь, с. 56—85, 236—259, 442—458.
[60] *ЦВ*, 1881, № 41, с. 13.
[61] Разбор энциклики дан в статье «Призыв к соединению Церквей» (*ЦВ*, 1894, № 29—31).
[62] Цит. по: *ХЧ*, 1894, сент.-окт., с. 236.
[63] *ХЧ*, 1895, янв.-февр., с. 100—118.
[64] Там же, с. 114.
[65] Там же, с. 118.
[66] *Янышев И. Л.*, прот. Новые официальные и другие данные для суждения о вере старокатоликов. (Ответ Роттердамской комиссии на мнение С.-Петербургской и ответ «Международного богословского обозрения» проф. А. Ф. Гусеву.) Оттиск из ЦВ за 1902 г. СПб., 1902, с. 8.
[67] Россия в Ватиканской библиотеке. *ЦВ*, № 21, 1905, с. 669—670.
[68] Прибавления к *«Церковным ведомостям»*, 1904, № 45, с. 1827—1830.
[69] Цит. по: *Киприан*, архим. Цит. соч., с. 106.
[70] Протоколы заседания Совета СПбДА. *ХЧ*, 1895, ч. I, с. 220—223.
[71] Там же, с. 220—221.
[72] *ХЧ*, 1908, ч. I, прилож., с. 17; 1908, ч. II, с. 100—108; 1909, сент., с. 191—198.
[73] Велеград — городок на юго-востоке Моравии. По преданию, на месте Велеграда стояла некогда главная крепость Великоморавского царства, место пребывания князей Ростислава и Святополка и просветителей славян — святых Кирилла и Мефодия, причем, по преданию, Мефодий был здесь и погребен. В 1885 г. здесь торжественно праздновалось 1000-летие славянских апостолов — святых Кирилла и Мефодия (*прим. авт.*).
[74] *ЦВ*, 1913, № 10, с. 314—315.
[75] Там же, с. 315—316.
[76] См. *Православная мысль*, вып. II. Париж, 1930, с. 86—101.
[77] Papal Rome and Orthodox East. *The Cristian East*, 1923, nov. IV, 4, p. 180—186; Rome, Orthodoxy and Reunion. Там же, 1923, may, IV, 2, p. 26—83.
[78] См. *ЖМП*, 1966, № 9, с. 70—75.
[79] См. его магистерское сочинение «Православие. Мир. Экумена». Ч. 3. ЛДА, 1970, машинопись, с. 398—414.
[80] См. *ЖМП*, 1968, № 1, с. 51—52.
[81] Текст доклада в *ЖМП*, 1975, № 10, с. 56—60.
[82] См. *ЖМП*, 1980, № 7, с. 57—62.
[83] См. *Августин (Никитин)*, игум., *Осипов А. И.* Знакомство с Римской курией. *ЖМП*, 1979, № 3, с. 55—62.
[84] *ЖМП*, 1963, № 6, с. 74—80.
[85] См. его цит. магистерское сочинение, ч. 3, с. 415—434.
[86] *Богословские труды*, сб. 10. М., 1973, с. 67—89.
[87] Там же, с. 89.
[88] Опубликован в сокращенном: *Богословские труды*, сб. 20. М., 1979, с. 83—240.
[89] Речь митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима перед защитой магистерской диссертации. *ЖМП*, 1970, № 7, с. 74.
[90] На заседании 2-й подкомиссии 27 декабря 1980 г. в Риме проф. прот. Л. Воронов прочитал доклад «Тайна Церкви и тайна Евхаристии в свете тайны Святой Троицы».
[91] *ЖМП*, 1983, № 10, с. 71.
[92] Цит. по кн.: Русская Православная Церковь. М., 1980, с. 170.
[93] См. *Чистович И. А.* С.-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858—1888). СПб., 1889, с. 165.
[94] *ХЧ*, 1872, июль, с. 504—505.
[95] Там же, с. 505.
[96] См. например, Письма известнейших представителей старокатолического движения С.-Петербургскому Отделу ОЛДП. *ХЧ*, 1872, сент., с. 124—149.
[97] См. *ХЧ*, 1872, дек., с. 755.
[98] См. *Чистович И. А.* Цит. соч., с. 165.
[99] *Янышев И. Л.*, прот. Боннская конференция. *ХЧ*, 1874, окт., с. 150—184.
[100] *Лопухин А. П.* Протопресвитер И. Л. Янышев как поборник идеи единения Церквей. *ЦВ*, 1900, № 41, с. 1302.
[101] Там же.

[102] Отчет о Боннской конференции 29 июля (10 августа) — 4(16) августа 1875 г. *ХЧ*, 1876, I, с. 154—257; см. также: *ХЧ*, 1876, II, с. 258—285.

[103] Прот. *Янышев И. Л.* Результат 2-й богословской конференции в Бонне. *ЦВ*, 1875, № 30, с. 11—16.

[104] Там же, № 28, с. 23.

[105] Там же.

[106] *ЦВ*, 1887, № 10, с. 197.

[107] *ЦВ*, 1876, № 5, с. 9—10; № 6, с. 13—16; № 8, с. 6—8; № 9, с. 9—12.

[108] См. также: *Янышев И. Л.*, прот. Об отношении старокатоликов к Православию. СПб., 1890, с. 19.

[109] О символических книгах старокатоликов. (От редакции вместо предисловия к изданию перевода Большого старокатолического катихизиса.) *ХЧ*, 1876, II, с. 447.

[110] См. *ЦВ*, 1876, №№ 5—13.

[111] *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928, машинопись (ЛДА), с. 27.

[112] *ЦВ*, 1875, № 10, с. 9.

[113] Протоколы заседаний Совета СПбДА. *ХЧ*, 1879, II, с. 133. Речь на тему: «Современная постановка вопроса об исхождении Святого Духа», произнесенная Н. М. Богородским перед защитой магистерской диссертации, опубликована в *ХЧ*, 1879, I, с. 770—779.

[114] См. *ЦВ*, 1879, №№ 6—17, с. 5—6.

[115] В состав комиссии, возглавлявшейся архиепископом Финляндским Антонием, вошли также ректор СПбДА прот. И. Л. Янышев, архимандрит Борис (Плотников) и профессор СПбДА И. Е. Троицкий. (См.: *Янышев И. Л.*, прот. IV интернациональный старокатолический конгресс. (С приложением ответов С.-Петербургской комиссии на мнение комиссии Роттердамской по вопросу о соединении старокатоликов с Православной Церковью). СПб., 1897, с. 3.)

[116] Рукописный фонд ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 88, № 33, тетр. 3, 23 л.

[117] ГПБ, ф. 88, № 31, в ед. хран.: «Комиссия по старокатолическому вопросу», «Журналы заседаний 1893 и 1897 гг., л. 122—144.

[118] *Катанский А. Л.* Об исхождении Св. Духа. (По поводу старокатолического вопроса.) *ХЧ*, 1893, I, с. 401.

[119] Там же, с. 425.

[120] *Болотов В. В.* К вопросу о Филиокве. *ХЧ*, 1913, май, с. 573—596; июнь 626—746; июль—авг., 921—927; сент., 1046—1059, нояб., 1289—1309; дек. 1391—1414.

[121] См. *Бриллиантов А. И.* проф. Труды проф. В. В. Болотова по вопросу о Филиокве и полемика о его «Тезисах о Филиокве» в русской литературе. *ХЧ*, 1913, IV, с. 437.

[122] См. *Болотов В. В.*, проф. К вопросу о Филиокве (с предисловием проф. А. Бриллиантова). СПб., 1914, с. 39.

[123] Internationale theologische Zeitschrift, 24. Heft, S. 681—712.

[124] См., например, *ЦВ*, 1896, №№ 37—39.

[125] Цит. по: *Янышев И. Л.*, прот. Новые официальные и другие данные для суждения о вере старокатоликов...

[126] Там же. Среди последующих документов, составленных в ходе православно-старокатолического диалога, см. «Письмо русской «С.-Петербургской» Комиссии — Комиссии старокатолической «Роттердамской» (1907 г.)» в статье *А. Киреева* «Современное положение старокатолического вопроса». *Богословский вестник*, 1908, ноябрь, с. 424—431.

[127] *Янышев И. Л.*, прот. К вопросу о старокатолицизме. СПб., 1894, с. 3.

[128] Там же, с. 11—12.

[129] *ХЧ*, 1902, II, с. 290.

[130] *ЦВ*, 1902, № 40, с. 1248—1252; № 41, 1281—1284; № 42, 1313—1318; № 43, 1347—1355.

[131] *ЦВ*, № 42, 1902, с. 1317.

[132] *ЦВ*, 1902, № 49, с. 1560.

[133] С 1909 года председателем этой комиссии был ректор СПбДА епископ Феофан (Быстров). (*Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора, *ХЧ*, 1914, II, с. 186.)

[134] *Тихон*, игум., *Никитин В.* Экуменизм в 1945—1961 гг. и вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей. *ЖМП*, 1984, № 2, с. 63—64.

[135] См. *ЖМП*, 1975, № 11, с. 59; № 10, с. 69; № 2, с. 67; № 4, с. 42—43; 1981, № 12, с. 56; 1982, № 4, с. 46—49. См. также: *Воронов Л.*, проф. прот. Записка от 21 октября 1976 г., содержащая подробный разбор документов 1-го официального заседания Смешанной богословской комиссии по православно-старокатолическому

диалогу, состоявшемуся с 20 по 28 августа 1976 г. в Шамбези (20 стр.). Представлена Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства.

[136] Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви. Содоклад митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима.— В кн.: Поместный собор Русской Православной Церкви 30 мая — 2 июня 1971 г. М., 1972, с. 68.

[137] *ХЧ*, 1866, I, с. 3—33.

[138] Там же, с. 33—58.

[139] Там же, с. 39.

[140] Там же, с. 41.

[141] *ХЧ*, 1881, с. 596—666.

[142] *ХЧ*, 1899, I, с. 789, 1004, 1182; 1900, I, с. 65, 428; 1900, I, 439, 498, 937.

[143] См. *ЦВ*, 1897, № 38, с. 1241.

[144] *ЦВ*, 1898, № 10, с. 342.

[145] Гос. Публ. Библиотека им. Салтыкова-Щедрина (далее — ГПБ), ф. 88, № 112, 58 л.

[146] ГПБ, ф. 88, № 42, 1898, 5 л.

[147] ГПБ, ф. 88, № 38, 1898, 1 л.

[148] ГПБ, ф. 88, № 37, 1898, 2 л.

[149] *ЦВ*, 1898, № 13, с. 458—459.

[150] Перевод на сирийский язык необходимых вероисповедных формул. ГПБ, ф. 88, № 41, 1898, 32 л.

[151] *ХЧ*, 1899, I, с. 95—121, 323—349, 535—547, 789—804, 1004—1031, 1169—1181. 1900, I, с. 65—99, 428—454; 1901, I, с. 439—462, 498—515, 937—965.

[152] *ЦВ*, 1898, № 10, с. 366.

[153] Присоединение несториан к Православию. *ЦВ*, 1898, № 13, с. 454.

[154] Там же, с. 455.

[155] Там же, с. 458.

[156] *ХЧ*, 1898, II, с. 192—205, 427—448, 516—540, 649—688.

[157] Цит. по: *Уберский И. А.* Памяти проф. В. В. Болотова. *ХЧ*, 1903, июль, с. 16. В результате этих забот В. В. Болотова из казны Св. Синода были отпущены средства на покупку древнесирийских книг. Архив СПбДА, 1898, дело № 30.

[158] *ХЧ*, 1914, декабрь, приложение: Журналы Совета СПбДА за 1913—1914 гг., с. 119.

[159] *ЦВ*, 1913, № 6, с. 191.

[160] Например: Прокла, архиепископа Константинопольского «Послание к армянам о вере». *ХЧ*, 1841, I, с. 351—375.

[161] *ХЧ*, 1868, I, с. 791—853. См. также пространную статью митрополита Григория Византиоса «О мерах к достижению единения Армянской и Православно-Кафолической Церкви». *ХЧ*, 1868, июль, с. 19—20.

[162] *ХЧ*, 1869, I, с. 791.

[163] Там же, с. 793.

[164] *ХЧ*, 1869, I, с. 70—78; 1870, II, с. 627—671.

[165] *ХЧ*, 1875, II, с. 133—238.

[166] См. *ЦВ*, 1875, № 14, с. 15.

[167] Публичные прения в С.-Петербургской Духовной Академии об Армянской Церкви. СПб., 1875. См. также *ЦВ*, 1875, № 17, с. 6—9.

[168] *ЦВ*, 1875, № 17, с. 7.

[169] Там же, с. 9.

[170] Там же.

[171] Там же.

[172] *Трощкий И. Е.* Изложение веры Церкви Армянской... СПб., 1875, с. 338.

[173] См. *Болотов В. В.* Материалы к истории Армении и Армянской Церкви. ГПБ, ф. 88, № 126, 210 л.

[174] Названия этих сочинений помещены в списке тем, предложенных В. В. Болотовым для написания кандидатских работ в 1884—1900 гг. Перечня тем с 1879 по 1883 г. в архиве СПбДА не сохранилось.

[175] *ХЧ*, 1903, II, с. 403—404.

[176] Там же, с. 405.

[177] Дипломная работа диакона Е. Николаева. ЛДА, 1979, машинопись.

[178] См.: *Порфирий (Успенский)*, архим. Путешествие по Египту и в монастыри св. Антония Великого и преп. Павла Фивейского в 1850 г. СПб., 1856.

[179] *Успенский Порфирий*, архим. Книга бытия моего. Т. VII. СПб., 1901, с. 302—309.

[180] *Ловягин Е. И.* Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык. *ХЧ*, 1876, II, с. 47—74.

[181] *ХЧ*, 1886, март—апрель, с. 334—377; 1892, январь—февраль, с. 63—98, май—июнь, с. 335—361.
[182] *Бриллиантов А. К.* К характеристике ученой деятельности проф. В. В. Болотова, как церковного историка. *ХЧ*, 1901, I, с. 479.
[183] ЛДА, 1958, машинопись, 280 стр.; см. также его статью «Коптская Церковь». *ЖМП*, 1958, № 11, с. 60—70.
[184] *Странник*, 1867, II, с. 111—122.
[185] *ХЧ*, 1888, I, 450; II, 30, 775; 1889, I, 95, 323, 535.
[186] *Успенский Порфирий*, архим. Путешествие по Египту. Т. II. СПб., 1856, с. 317.
[187] Труды Киевской Духовной Академии, 1866, II, с. 422.
[188] См. *Чистович И. С.* Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858—1888). СПб., 1889, с. 231.
[189] *Ловягин Е. И.* Цит. соч. *ХЧ*, 1876, II, с. 1—12, 74—112.
[190] *ЦВ*, 1888, № 28, с. 530—531.
[191] См. *ХЧ*, 1888, I, с. 450—469.
[192] *ЦВ*, 1888, № 8, с. 166—167.
[193] См., например, *ХЧ*, 1888, II, с. 30—62, 775—832, а также «Несколько страниц из церковной истории Эфиопии». Выписки из разных сочинений на русском и иностранном языках. ГПБ, ф. 88, № 77, 448 л.
[194] См. отзыв на эту книгу И. Е. Троицкого в *ХЧ*, 1894, II, с. 142—148.
[195] *ХЧ*, 1898, I, с. 189—198.
[196] См. *ЦВ*, 1889, № 3, с. 56.
[197] См. *ЦВ*, 1889, № 7, с. 129; № 12, с. 228—229.
[198] *ЦВ*, 1895, № 36, с. 1156.
[199] *ЦВ*, 1895, № 26, с. 835.
[200] *ЖМП*, 1970, № 4, с. 55—60.
[201] См. *ЖМП*, 1973, № 6, с. 50—53.
[202] См. *ЖМП*, 1975, № 6, с. 66.
[203] ЛДА, 1970, машинопись, 136 л.
[204] ЛДА, 1975, машинопись.
[205] См. *ЖМП*, 1978, № 10, с. 62—64.
[206] См. *ЖМП*, 1972, № 6, с. 68—69, № 7, с. 52—53. См. также статью проф. *Н. А. Заболотского* «Исторические связи Русской и Эфиопской Церквей». *ЖМП*, 1974, № 3, с. 54—59.
[207] См. *Чистович И.* История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857, с. 11.
[208] См. *ЖМП*, 1956, № 10, с. 74.
[209] Там же, с. 71—74.
[210] *Антоний*, архиепископ Минский и Белорусский. У христиан Южной Индии. *ЖМП*, 1969, № 5, с. 56—60.
[211] ЛДА, 1970, машинопись. См. *ЖМП*, 1970, № 12, с. 53—56.
[212] См. *ЖМП*, 1971, № 6, с. 65—68.
[213] См. *ЖМП*, 1972, № 2, с. 58—61.
[214] См. *ЖМП*, 1971, № 6, с. 64.
[215] См. *ЖМП*, 1977, № 2, с. 66.
[216] См. *ХЧ*, 1906, II, с. 279.
[217] См. *Заболотский Н. А.* К диалогу с нехалкидонскими Церквами Востока. *ЖМП*, 1971, № 1, с. 52.
[218] *ЖМП*, 1970, № 1, с. 38.
[219] *ЖМП*, 1966, № 3, с. 55.
[220] См. *ЖМП*, 1973, № 9, с. 45—53.
[221] *ЖМП*, 1973, № 10, с. 57.
[222] См. *ЖМП*, 1975, № 10, с. 66—70.
[223] См. Архив ОВЦС Московского Патриархата по разделу «Предсоборные Всеправославные Совещания».
[224] *ЖМП*, 1970, № 4, с. 60.
[225] См. *ЦВ*, 1886, № 12, с. 51.
[226] См.: Предисловие Бродского Л. к статье «Письма прот. Е. Попова о религиозных движениях в Англии». *ХЧ*, 1904, I, с. 596.
[227] *Попов Е.*, прот. О восстановлении в Английской Церкви монашества (и именно бенедиктинского ордена). *ХЧ*, 1864, I отд. III, с. 91—101.
[228] *Попов Е.*, прот. Попытки в Англиканской Церкви к соединению с Православной в XVIII в. *ХЧ*, 1865, № 9, с. 259—277; № 10, с. 384—407.
[229] *ХЧ*, 1865, отд. III, с. 188—197.

[230] Там же, с. 188—189.
[231] *ХЧ*, 1866, сентябрь, с. 351—403.
[232] *ХЧ*, 1867, I, апрель, с. 673—688.
[233] The Intercommunion of Churches. A Charge delivered of the Clergy of the diocese of Moray by the Right reverend Eden, Bishop of Moray. Edinburgh, 1867.
[234] *ХЧ*, 1867, I, апрель, с. 675.
[235] *Осинин И. Т.* Обзор 39 членов Англиканского вероисповедания. *ХЧ*, 1866, июнь, с. 571—603.
[236] *ХЧ*, 1904, II, с. 447—468, 613—638.
[237] *ХЧ*, 1869, II, с. 702—719.
[238] В 1886 г. ему было присвоено звание заслуженного ординарного профессора. См.: *Чистович И. А.* Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858—1888), с. 211—212; см. также: *ЦВ*, 1884, № 46, с. 21.
[239] *ХЧ*, 1874, I, с. 292.
[240] *ХЧ*, 1881, II, с. 183—184.
[241] *ХЧ*, 1875, II, с. 578—590.
[242] Там же, с. 590.
[243] *ХЧ*, 1882, I, с. 776—798; II, с. 176—207; 1883, I, с. 56—114, 407—445.
[244] *ЦВ*, 1896, № 8, с. 249.
[245] См. *ЦВ*, 1896, № 8, с. 251.
[246] *ЦВ*, 1896, № 11, с. 373.
[247] *ЦВ*, 1896, № 7, с. 561.
[248] *Киприан*, архим. Цит. соч., с. 121.
[249] Там же.
[250] Ответ Англии Риму по вопросу об англиканском священстве. (Ответ на апостолическое послание папы Льва XII об англиканском посвящении Фредерика, архиепископа Кентерберийского, Вильгельма, архиепископа Йоркского.) (1897) *ХЧ*, 1897, I, с. 915—953.
[251] См. *ЦВ*, 1897, № 14, с. 454—455.
[252] *ЦВ*, 1897, № 29, с. 915.
[253] См.: Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей 8—18 июля 1948 г., т. II, с. 19.
[254] *Странник*, 1883, I, с. 437—494, 687—700.
[255] *ЦВ*, 1902, № 2, с. 58.
[256] См. *ХЧ*, 1904, I, с. 33.
[257] *ХЧ*, 1904, II, с. 787—807.
[258] Там же, с. 807.
[259] Там же.
[260] *ЦВ*, 1912, № 4, с. 118.
[261] *ХЧ*, 1913, февраль, с. 153—174, 374, 374—401.
[262] Там же, с. 400.
[263] Там же.
[264] Преемственность Английской Церкви до Реформации в XVI в. и после Реформации с очерком нынешнего состояния этой Церкви. *ХЧ*, 1913, апрель, с. 541—551; май, с. 673—686; июнь, с. 813—832; сентябрь, с. 1085—1104; октябрь, с. 1239—1258.
[265] *Puller F. W.* The Continuity of the Church of England before and after its Reformation in the sixteenth centure. Cowley, 1912, p. 4.
[266] См.: Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974, с. 352.
[267] См. его статьи по этому вопросу: Eastern Orthodoxy and Anglicanism. "Cristian East", 1922, 111. March; Union, Intercommunion and the Lambeth Conference... "The Church Quarterly Review", 1922, October, XCV.
[268] Цит. по: Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей 8—18 июля 1948 г., II, с. 252.
[269] Цит. по: *ЖМП*, 1961, № 10, с. 36.
[270] См. Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей 8—18 июля 1948 г., т. II, с. 197.
[271] Там же, с. 285.
[272] Там же, с. 287.
[273] *ЖМП*, 1956, № 9, с. 33, 58—62.
[274] *ЖМП*, 1956, № 8, с. 68—80.
[275] *ЖМП*, 1962, № 8, с. 61—67; № 9, с. 17—23.
[276] *ЖМП*, 1962, № 9, с. 23.
[277] См. *Успенский Н. Д.*, проф. Ламбетская конференция 1958 г. *ЖМП*, 1959, № 3, с. 73—80.

[278] См., например, кандидатские работы: *Кравченко В.* Учение о Евхаристии в Англиканской Церкви. ЛДА, 1965; *Стеблюченко Г.* Взаимоотношения Русской и Англиканской Церквей в свете русской церковно-исторической литературы. ЛДА, 1966.

[279] См. *ЖМП,* 1968, № 6, с. 15. В сокращенном и несколько переработанном виде труд был опубликован в *«Богословских трудах»*, сб. 3. М., 1964, с. 64—144.

[280] См. *Заболотский Н. А.,* проф. Перспективы русско-англиканских богословских собеседований после конференции 1956 г. *ЖМП,* 1963, № 4, 53—58; № 5, 43—46.

[281] *ЖМП,* 1967, № 6, с. 41.

[282] См.: *Воронов Л.,* проф. прот. Вопрос о «Филиокве» с точки зрения русских богословов ЛДА, 1983. Машинопись, 66 л. (зарегистрировано как официальный документ Объединенной Англикано-Православной Комиссии по доктринальным вопросам.— А/0100. 313), а также его статью «Понимание Филиокве в экуменической перспективе». *ЖМП,* 1982, № 3, с. 60—62.

[283] См. *ЖМП,* 1982, № 12, с. 119.

[284] Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви. Содоклад митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима.— В кн.: Поместный Собор Русской Православной Церкви. 30 мая — 2 июня 1971 г. М., 1972, с. 67—68.

[285] *Лопухин А. П.* Сношения Американской Епископальной Церкви с Православным Востоком по вопросу о соединении Церквей (1862—1868). *ХЧ,* 1882, II, с. 74—126, 687—715; 183, II, с. 152—183, 353—385.

[286] См. текст послания в кн.: *Янышев И. Л.,* прот. Точно ли вероучение Англо-Американской Церкви есть кафолическое, православное вероучение? СПб., 1891, с. 10—16.

[287] *ЦВ,* 1890, № 44—46.

[288] *Янышев И. Л.,* прот. Цит. соч., с. 2.

[289] Там же.

[290] Там же, с. 13.

[291] Там же, с. 15.

[292] Там же, с. 1—9.

[293] Там же, с. 16.

[294] Cathechism of the Orthodox Church. S. Fransisco, 1901.

[295] См. *ХЧ,* 1901, 1, с. 1000. Здесь имеется в виду национальный американский праздник «День благодарения» *(примеч. автора).*

[296] См. *ЦВ,* 1903, № 43, с. 1345.

[297] *ЦВ,* 1903, № 44, с. 1346.

[298] См. *ЦВ,* 1903, № 42, с. 1321.

[299] Там же, с. 1322.

[300] Там же, с. 1323.

[301] *Странник,* 1904, март, с. 422—445.

[302] См. *ЖМП,* 1977, № 10, с. 60.

[303] *Владимир,* архиеп. Владимирский и Суздальский. Богословские собеседования с Епископальной Церковью в США. *ЖМП,* 1980, № 2, с. 61.

[304] См. *Чистович И.* История С.-Петербургской Духовной Академии, с. 17—18.

[305] Там же, с. 2.

[306] Там же, с. 133, 150.

[307] Там же, с. 121.

[308] Там же, с. 379.

[309] Там же, с. 381.

[310] *ХЧ,* 1857, II, с. 44—51.

[311] *ХЧ,* 1857, I, с. 375—386.

[312] *ХЧ,* 1860, I, с. 533—558; II, с. 3—38, 95—135, 280—298, 299—330.

[313] См.: *Осинин И. Т.,* проф. Путевые заметки из Германии. *ХЧ,* 1865, I, с. 116—141; II, с. 34—56, 287—314.

[314] *ХЧ,* 1865, I, с. 38—61.

[315] *ХЧ,* 1865, II, с. 421—458; 1866, май, с. 449—468; июль, 3—23.

[316] См. *Чистович И. А.* Цит. соч., с. 39.

[317] *ХЧ,* 1861, II, отд. III, с. 1—16.

[318] См. *ХЧ,* 1875, с. 69.

[319] См. *Чистович И. А.* Цит. соч., с. 218.

[320] См.: Опись фонда курсовых и семестровых работ студентов СПбДА и Семинарии в период с 1809 по 1918 г. Машинопись. ГПБ, ф. 194, оп. I, № 14, 63 л.

[321] *ХЧ,* 1897, I, с. 772—787.

[322] См. Опись фонда курсовых и семестровых работ студентов СПбДА и Семинарии в период с 1809 по 1918 г. ГПБ, ф. 194, оп. 1, № 288, 235 л.

[323] *ХЧ*, 1898, I, с. 301—343; 471—516; 629—666; 793—840.
[324] *Янышев И. Л.*, прот. Новые официальные и другие данные для суждения о вере старокатоликов.., с. 8.
[325] *ХЧ*, 1913, март, с. 43.
[326] *Киприан*, архим. Цит. соч., с. 112. Подробнее см. в статье: *Бураков Б.*, прот. Русская Православная Церковь на немецкой земле. *ЖМП*, 1966, № 3, с. 74—76.
[327] После упразднения Петроградского богословского института (1919—1923) и Высших богословских курсов (1925—1928).
[328] См. *Парийский Л. Н.*, проф. Поездка в Западную Германию по приглашению Евангелической Церкви. *ЖМП*, 1956, № 8, с. 66.
[329] См. *Богословские труды* (далее — *БТ*), сб. 4. М., 1968, с. 217—220.
[330] См. БТ, сб. № 5. М., 1970, с. 196—204.
[331] *ЖМП*, 1974, № 1, с. 57.
[332] См. *БТ*, сб. 10. М., 1973, с. 109—112.
[333] См. *БТ*, сб. 6. М., 1971, с. 151—155.
[334] См. *БТ*, сб. 10. М., 1973, с. 156—160.
[335] *ЖМП*, 1974, № 5, с. 53—59.
[336] *ЖМП*, 1968, № 1, с. 53.
[337] См. *БТ*, сб. 6. М., 1971, с. 155—164.
[338] См. *БТ*, сб. 7. М., 1971, с. 222—231.
[339] См. *БТ*, сб. 11. М., 1973, с. 164—173.
[340] *ЖМП*, 1974, № 1, с. 57.
[341] *ЖМП*, 1974, № 8, с. 67—68.
[342] *ЖМП*, 1974, № 9, с. 59.
[343] *ЖМП*, 1979, № 7, с. 49—58.
[344] *ЖМП*, 1983, № 2, с. 76—77; № 3, с. 68—73.
[345] *ЖМП*, 1983, № 9, с. 61.
[346] *БТ*, сб. 10. М., 1973, с. 102—109.
[347] *ЖМП*, 1977, № 9, с. 56.
[348] *ЖМП*, 1980, № 3, с. 54—55.
[349] *ЖМП*, 1980, № 9, с. 62.
[350] *ЖМП*, 1981, № 11, с. 64—67; № 12, с. 64—67.
[351] *ЖМП*, 1974, № 6, с. 53—58.
[352] *ЖМП*, 1982, № 8, с. 55.
[353] См. *ЖМП*, 1979, № 11, с. 62.
[354] *ЖМП*, 1964, № 10, с. 42.
[355] *БТ*, сб. 5. М., 1970, с. 244—254.
[356] См. *ЖМП*, 1976, № 9, с. 65.
[357] *БТ*, сб. 6. М., 1971, с. 174—179.
[358] *БТ*, сб. 10. М., 1973, с. 135—140.
[359] *ЖМП*, 1974, № 6, с. 72—78; № 7, 46—51; Вестник русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1973, № 81—82, с. 105—134.
[360] *ЖМП*, 1974, № 8, с. 67.
[361] *ЖМП*, 1976, № 12, с. 52.
[362] См. *ЖМП*, 1982, № 1, с. 56.
[363] См. его доклад «Крещенные и нехристиане в их совместном служении на благо человечества». *БТ*, сб. 10, М. 1973, с. 160—163.
[364] См. его доклад «Свидетельство делами крещенных». Там же, с. 163—165.
[365] См. его доклады: «Бог и человек: что в новом творении уже исполнилось и чего мы можем ожидать» *(ЖМП*, 1974, № 6, 72—77) и «Анализ Бангкокской конференции и отклик на нее с православной точки зрения». *ЖМП*, 1974, № 8, с. 67—68.
[366] См.: Архим. *Августин (Никитин)*. На пути к православно-лютеранскому диалогу. *ЖМП*, 1979, № 3, с. 66—68.
[367] Archim. *Augustin (Nikitin)*. Geschichte des Dialogs zwischen Orthodoxie und Luthertum in Rußland. *Stimme der Orthodoxie*, 1981. N 7. S. 49—64; *Lutheran Theological Seminary Bulletin*, 1982, N 4, vol. 62. Gettysburg, Pennsilvania, p. 7—22.
[368] Archim. *Augustin (Nikitin)*. Das Nizänisch — Konstantinopolitanisch Glaubensbekenntnis im Kontext der Confessio Augustana. *Stimme der Orthodoxie*, 1981, N 12, S. 51—60.
[369] См. *Чистович И.* История С.-Петербургской Духовной Академии, с. 9.
[370] Там же, с. 42.
[371] Там же, с. 36.
[372] *ХЧ*, 1860, ч. II, с. 55—86, 171—202, 215—224.
[373] *ХЧ*, 1861, ч. I, с. 255—282, 229—360.

[374] *ХЧ*, 1870, № 6, с. 1116—1155.
[375] *ХЧ*, 1876, I, с. 564—572.
[376] *ХЧ*, 1883, I, 529. Сочинение сохранилось (см.: Опись фонда курсовых и семестровых работ студентов СПбДА и Семинарии в период с 1809 по 1918 г. ГПБ, ф. 194, оп. 1, № 177, 70 л.).
[377] *Пономарев А.* Рукописный сборник актов французских протестантских синодов. *ХЧ*, 1880, июль — август, с. 218.
[378] См.: Опись фонда курсовых и семестровых работ студентов СПбДА и Семинарии в период с 1809 по 1918 г. ГПБ, ф. 194, оп. 1, № 361, 47 л.
[379] Там же, № 386, 44 л.
[380] См. *ЖМП*, 1972, № 12, с. 54—59.
[381] См. ЖМП, 1977, № 11, с. 51—55.
[382] См. *ЖМП*, 1977, № 3, с. 54—58.
[383] *ЖМП*, 1980, № 1, с. 53.
[384] *ЦВ*, 1910, № 7, с. 835—836.
[385] См. *Игнатьев А.* Памяти проф. Н. Н. Глубоковского. *ЖМП*, 1966, № 8, с. 68. См. статью *Н. Н. Глубоковского* об этой конференции в *Воскресном чтении* (Варшава), 1926, № 35, с. 546—550; № 36, с. 562—565; № 37, с. 580—583; № 38, с. 596 и его же статью «Христианское единение и богословское просвещение в православной перспективе». Путь, Париж, № 4, с. 139—144.
[386] *ЖМП*, 1983, № 12, с. 62.
[387] *Киприан*, архим. Цит. соч., с. 10—11.
[388] См. Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей 8—18 июля 1948 г., т. II, с. 183.
[389] См. *Гундяев Николай*, проф. прот. Для единства и мира по завету Христа. *ЖМП*, 1979, № 4, с. 49—56.
[390] См. *ЖМП*, 1965, № 11, с. 40—46.
[391] См. *ЖМП*, 1968, № 9, с. 46—55.
[392] См. Митрополит *Никодим*. На Упсальской Ассамблее ВСЦ. *ЖМП*, 1969, № 5, с. 51—56, № 6, с. 53—64.
[393] *ЖМП*, 1979, № 10, с. 53.
[394] *ЖМП*, 1979, № 9, с. 55.
[395] *ЖМП*, 1980, № 8, с. 54—55.
[396] *ЖМП*, 1981, № 10, с. 63.
[397] *ЖМП*, 1982, № 5, с. 58.
[398] Машинопись, ЛДА, 1964.
[399] *ЖМП*, 1964, № 3, с. 70—75; № 4, с. 64—69.
[400] *ЖМП*, 1966, № 4, с. 46—49.
[401] Машинопись. ЛДА, 1970.
[402] *ЖМП*, 1968, № 8, с. 52—72.
[403] Там же, с. 71.
[404] *ЖМП*, 1970, № 10, с. 53.
[405] Там же, с. 71—74.
[406] Машинопись. ЛДА, 1974.
[407] *Богословские труды*, сб. 21. М., 1980, с. 60—70.
[408] *ЖМП*, 1982, № 3, с. 58, 60—62.
[409] См. Архив Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, раздел «Предсоборные Всеправославные Совещания».
[410] *ЖМП*, 1966, № 2, с. 58—64; № 3, с. 53—55.
[411] См. его статью «Экуменические перспективы Упсалы». *ЖМП*, 1968, № 6, с. 51—59.
[412] Машинопись. ЛДА, 1969. См. автореферат диссертации: *Богословские труды*, сб. 6. М., 1971, с. 220—225.
[413] *ЖМП*, 1979, № 6, с. 57—61.
[414] См. *ЖМП*, 1979, № 8, с. 60—65.
[415] См. *ЖМП*, 1981, № 1, с. 61—69.
[416] См. *ЖМП*, 1982, № 9, с. 56.
[417] См. *ЖМП*, 1983, № 8, с. 9.
[418] См. *ЖМП*, 1982, № 12, с. 120.
[419] См. *ЖМП*, 1983, № 6, с. 70.
[420] См. *ЖМП*, 1983, № 9, с. 58.
[421] *ЖМП*, 1982, № 12, с. 120.
[422] *ЖМП*, 1983, № 9, с. 58.
[423] Там же, с. 70.

[424] *ЖМП*, 1982, № 12, с. 120.
[425] *ЖМП*, 1983, № 6, с. 70.
[426] *ЖМП*, 1983, № 9, с. 53.
[427] Там же, с. 57.
[428] Там же, с. 53.
[429] Там же, с. 57.
[430] *Никодим*, митрополит Ленинградский и Новгородский. Слово, посвященное 30-летию Ленинградской Духовной Академии. *ЖМП*, 1977, № 3, с. 11.
[431] *Никодим*, митрополит Ленинградский и Новгородский. Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви.—В кн.: Поместный Собор Русской Православной Церкви.., с. 67.

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

Протоиерей ВЛАДИМИР СОРОКИН,
профессор Ленинградской Духовной Академии

Митрополит Ленинградский и Новгородский ГРИГОРИЙ (Чуков) и его церковно-просветительская деятельность

ПРЕДИСЛОВИЕ

Жизнь и деятельность Высокопреосвященного Григория, митрополита Ленинградского и Новгородского (1870—1955), была тесно связана с духовным просвещением Русской Православной Церкви.

Время, в которое жил приснопамятный Владыка, было переломным как в истории нашей страны, так и в истории Церкви. Характерные особенности эпохи, или, лучше сказать, вехи истории духовного образования этого времени, в значительной степени отразились в церковно-просветительской деятельности митрополита Григория.

Он был одним из активнейших деятелей духовного образования дореволюционного периода; он был мудрым устроителем богословского просвещения в 1919—1928 гг.; он был главным исполнителем планов Святейших Патриархов Московских и всея Руси Сергия и Алексия по возрождению духовных школ в послевоенное время; он — первый председатель Учебного комитета Московского Патриархата с 1946 по 1955 г.

В связи с тем, что Ленинградская Духовная Академия отметила в 1984 году 175-летие со дня своего открытия (1809), представляется вполне своевременным восстановить духовно-просветительскую деятельность одного из выпускников С.-Петербургской Духовной Академии, выдающегося сына Русской Православной Церкви — Высокопреосвященного митрополита Григория.

В церковной печати в свое время уже были опубликованы жизнеописания Владыки Григория [1]. В них довольно широко представлена и охарактеризована деятельность Владыки, однако его церковно-просветительские труды заслуживают особого внимания и более тщательного изучения. Ибо чем дальше идет время, тем яснее становится ценность его вклада в развитие духовного образования и богословской мысли Русской Православной Церкви.

Предлагаемое исследование не претендует на полноту освещения темы. Это лишь попытка восполнить и в какой-то мере конкретизировать уже имеющиеся публикации. Скорее это желание воздать должное почтение тем неутомимым труженикам духовного просвещения, которые и в спокойное, и в бурное время несли с полной самоотдачей и жертвенностью факел духовного просвещения народу, передавая его из рук в руки, от поколения к поколению, и тем опытно исповедовали главнейший принцип Православия — преемство.

Период конца XIX — начала XX века с его особенностями представляет для нас сегодня большой интерес. Поэтому мы обратимся прежде всего к описанию жизни митрополита Григория, начиная с его ранней юности, взросления, духовного становления и плодотворной деятельности. Важнейшими источниками служат в первую очередь самим Владыкой написанные воспоминания, речи, проповеди, доклады, а также материалы, хранящиеся в архивах, и публикации.

Библиография его трудов, печатных и рукописных, довольно обширная и разнообразная, будет дана в приложении.

I

ДЕТСТВО И ГОДЫ УЧЕНИЯ

Владыка Григорий, в миру Николай Кириллович Чуков, происходил из старинного трудового русского рода Олонецкой губернии.

Олонецкая земля (современная Карелия, в древности — Обонежье) — суровая, но обильная природными богатствами область, осваивается новгородцами начиная с XI—XII вв. Край не знал крепостного гнета, и поэтому здесь, как нигде в России, расцветала народная культура — и материальная, и духовная, творцом которой была сама крестьянская община.

Христианство на этой земле возрастало под благотворным влиянием Великого Новгорода. Важную роль в духовной жизни края имели монастыри и пустыни. Из них особое значение приобрели Валаамская [2] и Александро-Свирская [3] обители. Почитаемыми подвижниками веры и благочестия в Олонии стали преподобные Сергий и Герман Валаамские († около 1353); преподобный Александр Свирский († 1533) и его ученики; преподобный Адриан Андрусовский († 1550); преподобный Афанасий Сяндемский (XV в.); преподобные Геннадий († 1516) и Никифор († 1557) Важеозерские (память 9.II); преподобный Пахомий Кенский (XV в.); преподобный Иона Климецкий († 1534); преподобные Лазарь († 1391) и Афанасий (XV в.) Муромские; преподобный Иона Яшезерский († 1589—92) и многие другие [4].

С конца 60-х годов прошлого столетия установлено было совершать празднование собора Олонецких святых в пещерном храме кафедрального собора в Петрозаводске, на второй день после Покрова, а с 1913 г. — в храме Петрозаводского духовного училища, в первое воскресенье после Покрова [5].

Знаменательно, что первая печатная работа Владыки Григория, написанная им еще в студенческие годы, была посвящена истории христианского просвещения его родного края [6].

Родословие Владыки Григория восходит к тем замечательным людям, которые олицетворяют народную память. Прадед митрополита был известным заонежским сказителем былин. Свой талант он передал сыну — Абраму Евтихиевичу Чукову. Деда Владыки Григория запечатлел в своей книге «Онежские былины» известный этнограф А. Ф. Гильфердинг (1831—1872), который приезжал в Олонецкую губернию летом 1871 г. специально для сбора народного эпоса: «Абрам Евтихиев Чуков, по прозвищу Бутылка, крестьянин д. Горка Пудожской волости Повенецкого уезда, 59-ти лет. Заимствовал былины от отца, который был мастер петь и знал очень много «старин». Отец родился и провел молодость на Космозере, в Кижском крае; оттого, по свидетельству самого Абрама, он поет былины так, как кижане, а не так, как их поют другие сказители на Пудожской Горе. Впоследствии отец переселился в Кузаранду, а оттуда уже, лет сорок тому, на Пудожскую Гору. Абрам Евтихиев в молодости выучился портняжному мастерству и до сих пор ежегодно проводит осень и зиму странствуя по деревням, чтобы шить крестьянам платы; преимущественно бывает в Кижском Заонежье; за работой он обыкновенно распевает свои «старины». Он, впрочем, ведет и крестьянское хозяйство, довольно порядочное, служит обществу в качестве сборщика податей. Абрам Евтихиев, как кажется, первый из Олонецких сказителей обратил на себя внимание, чему он обязан как открытому, общительному характеру, так и тому, что часто бывал в губернском городе. По его словам, уж он много лет тому назад, еще гораздо прежде знакомства с г. Рыбниковым [7], сделался известен какому-то генералу в Петрозаводске (должно быть, Бутеневу [8], бывшему начальнику горных заводов), и по поручению этого генерала какой-то писарь списал у него все былины, какие он знал; а знал он их в то время без малого два десятка, гораздо больше, чем помнит теперь. Но писарь этот потерял тетрадь с этими былинами: так уверял Абрам. Однако оказывается, что все те былины, которые в 50-х годах печатались в «Олонецких губернских ведомостях» [9] и которые г. Рыбников поместил потом в своем сборнике с простою отметкою «из Олонецкой губернии», суть те самые, которые поет Абрам Евтихиев» [10].

Абрам Евтихиевич Чуков принял непосредственное участие в экспедиции А. Ф. Гиль-

фердинга по сбору былинного эпоса Олонецкой губернии и в значительной степени определил ее успех (в сжатые сроки было записано 318 былин). «Мы с ним сошлись так,— писал Гильфердинг об Абраме Евтихиевиче,— что он охотно согласился сопровождать меня по всему Заонежью и до самого Каргополя и был мне весьма полезен. Будучи по ремеслу крестьянским портным, он всю осень и зиму ходит по деревням Заонежья, останавливаясь там, где нужна его работа. Таким образом у него есть знакомые во всех уголках этого края, и благодаря ему легко устранялось недоверие, с каким крестьяне обыкновенно смотрят на приезжего из Петербурга. Я старался останавливаться в таких селениях, где можно было рассчитывать наверно услышать былины; а пока я их там записывал, Абрам Евтихиевич, бывало, пойдет по окрестности, иногда далеко, верст за 40 и даже 50, «доставать сказителей», как он выражался; удостоверенные им, что они будут вознаграждены, крестьяне шли очень охотно сообщить свои былины, потом слух о вознаграждении приводил и таких, про которых мы не знали. Случалось так, что иным приходилось ждать очереди по два и по три дня, между тем как я записывал былины до полного физического утомления. Таким образом в короткое время, двух месяцев, мне удалось найти 70 человек, мужчин и женщин, знающих былины» [11].

«Я много раз слышал пение этих былин от своего деда,— вспоминал впоследствии Владыка Григорий.— Обыкновенно он, как и другие родственники по отцу и по матери, ежегодно приезжал к нам в гости на «Петров день» (29 июня), когда город справлял престольный праздник своего собора [12] и окрестное население съезжалось на ярмарку. Последний раз я слышал его в 1891 году, после смерти отца, когда я уже окончил семинарию и служил в Петрозаводском духовном училище [13]. Кажется, в том же 1891 году мой дед и скончался в г. Пудоже» [14].

Отец Владыки Григория, Кирилл Абрамович Чуков (1839—1889), родился в деревне Пудожская Гора Повенецкого уезда, но, хотя по происхождению был крестьянином, крестьянским трудом никогда не занимался. Он рано выучился грамоте, красиво писал (хотя грамматически не всегда правильно), и десяти лет его взял к себе в Повенец в канцелярию окружной начальник за красивый почерк, случайно увидев его, когда приехавшие из Пудожской Горы крестьяне привезли маленького грамотея, чтобы расписаться за них на каких-то бумагах. Потом ему пришлось служить по торговой части: сначала в Петрозаводске у купца Ивана Лаврентьевича Скокова, которого он часто заменял как церковного старосту в соборе, затем его направили в Петербург, где он был старшим доверенным парфюмерной фирмы Линде и даже ездил с товарами на Нижегородскую ярмарку. В 1860-х годах Кирилл Абрамович служил до переезда в Петрозаводск старшим доверенным какого-то петербургского виноторговца.

Даровитый от природы, с прекрасной памятью, живой, веселый, общительный, Кирилл Абрамович благодаря тому, что вращался среди разнообразных кругов, был достаточно многосторонне развит, мог поддержать любой разговор, вставляя в речь даже французские и немецкие выражения, и обладал редкой способностью прекрасно рассказывать.

Мать Владыки, Анна Ивановна (р. 1841), была родом из деревни Песчаное Пудожского уезда. Она происходила из подлинно крестьянской семьи Барышевых и занималась крестьянством и обычным деревенским хозяйством (пряжа льна, тканье холста, вышивка [15]) как до замужества, так и во время него, пока муж жил в Петербурге.

Росла без отца, который рано умер, и вся большая семья (две дочери и два сына) была на руках их матери Дарьи Ивановны — бабушки Владыки Григория, которую он очень любил, и деда их Алексея Ивановича. Семья была трудовая, обычной средней зажиточности, серьезная и скромная. «Мать моя, — вспоминает Владыка, — как и брат ее Василий, была нрава открытого, добродушного, живого и мягкого; другая сестра — Степанида и брат Иван были более замкнуты. Мать моя грамоте не училась, но от природы была одарена умом наблюдательным, вдумчивым и обладала удивительным тактом в отношениях. Скромная вообще, она чужда была каких-либо пересудов; разговор ее носил всегда положительный характер; говорила она без всяких признаков деревенского произношения, совершенно правильной речью, и вообще в меру. Она была очень трудолюбива, и я никогда не видел ее праздною, без какой-нибудь работы в руках» [16].

1861 год для Кирилла Абрамовича был призывным годом, и он должен был приехать из Петербурга на родину «тянуть жребий». Но номер он вытянул далекий и на военную службу не попал. Зато в качестве рекрута поехал за 15 верст в соседнюю деревню искать невесту. Там «на посиденьи» встретились будущие родители митрополита Григория. Оба понравились друг другу и вскоре поженились.

Как обычно велось в то время в деревне, молодой муж снова уехал на заработки.

а жена осталась в его семье. Для Анны Ивановны это были самые трудные годы. Свекровь относилась к ней сурово, что, впрочем, было обычным в деревне отношением свекрови к невестке. Молодой женщине пришлось много вытерпеть вдали от мужа, не имея ни в ком поддержки. Наконец, после нескольких лет такой мучительной жизни она не выдержала и сама поехала к мужу в Петербург. Случайно по дороге, на границе губернии, они встретились, и было решено больше не возвращаться в деревню. Чуковы поселились в Петрозаводске, и с этого времени началась их совместная трудовая жизнь.

В Петрозаводске Кирилл Абрамович открыл собственную гостиницу «Онега». Но, живя постоянно в городе, он продолжал числиться крестьянином, и как таковой, был в юридической зависимости от деревни. Сельский сход мог избрать его на любую сельскую должность (сельского старосты, сборщика податей и т. п.), которая требовала бы пребывания в деревне. Это, конечно, его не устраивало, и он должен был «откупаться», высылая в деревню деньги, муку и пр., чтобы только его не избирали. Такое положение доставляло Кириллу Абрамовичу много хлопот, вводило в расходы и держало в постоянной зависимости. Поэтому в 1875 или 1876 году он «переписался» из крестьян в мещане г. Петрозаводска и тем избавился от лишних неудобств.

Здесь в Петрозаводске 1 февраля ст. ст. 1870 г. в семействе Чуковых родился сын Николай — будущий Владыка. Петрозаводск — главный город Олонецкой губернии — нравился Владыке Григорию в дни его юности своим красивым видом, открывавшимся с озера, если подплывать к нему на пароходе. Расположенный на берегу залива Онежского озера амфитеатром, с постепенно возвышающимися по склону домами, с доминирующими над городом куполами большого собора [17] и высоким зданием семинарии, Петрозаводск действительно очень выигрывал сравнительно с тем, что представляется взору теперь, когда подъезжаешь к нему по железной дороге. Это был небольшой (около 12,5 тыс. жителей по переписи 1897 г.), но чистый, тихий городок со снарядо-литейным заводом в центре, около которого он, собственно, и вырос. Возникнув как поселок — Петровская Слобода — при основанном Петром I в 1703 году железоделательном заводе, он в 1777 году был преобразован в город, и с 1784 года стал административным, а с 1828 года — епархиальным центром Олонецкого края. Первым губернатором здесь был известный поэт и государственный деятель Гаврила Романович Державин (1743—1816). Место дома, в котором он жил в Петрозаводске в 1784—1785 гг., отмечено ныне мемориальной доской [18]. До 1916 г., пока Петрозаводск не был связан железной дорогой с Петроградом [19], он оживлялся только в период навигации, с мая по сентябрь. В остальное время он был отрезан от культурных центров неудобством путей сообщения и жил затихшей узкопровинциальной жизнью, хотя и считался губернским городом.

Семья Чуковых жила в Петрозаводске в доме Линдемана, на углу Малой Подгорной (ныне ул. Г. Титова) и Соломинской (с 1902 г. — Жуковской, ныне Куйбышева) улиц, занимая весь верхний этаж (6 комнат) и мезонин. Роды матери Владыки были очень трудными: она мучилась около двух суток. Нарекли мальчика Николаем. Отец хотел назвать сына во имя св. Николая Чудотворца. Но так как в ближайшие дни — 4 февраля — была память Преп. Николая Исповедника, игумена Студийского († 868), то и дали ему имя в честь этого святого. Восприемниками при крещении были какой-то знакомый отца из города Осташкова по имени Григорий и жена домохозяина Александра Николаевна Линдеман. Крестного своего отца Владыка совсем не знал; крестная же мать жила до его отроческих лет, и он часто в детстве играл с ее сыном и дочерью.

Николай рос в семье единственным ребенком. Естественно, что он был окружен вниманием и заботой всех членов семьи.

Вот как вспоминает о своих детских годах сам Владыка: «Мои детские воспоминания начинаются очень рано. Может показаться невероятным, но я помню себя (в отдельных моментах) еще грудным ребенком. Мне говорили, что я очень рано — около 9-ти месяцев — начал ходить. [...] Помню потом, как мы (отец, мать и я) едем зимой в кибитке (откуда? кажется, из Вытегры в Петрозаводск). Мне, вероятно, года 2—2½. Я лежу в кибитке между отцом и матерью, в теплой одежде, укрытый одеялом. Темно. Едем как будто по озеру. И мне нравится это темное звездное небо, и этот морозный воздух. [...] Помню себя с отцом в театре (отец там содержал буфет), сидим в партере, сзади, почему-то на возвышении. Вижу на сцене старичка в светлом костюме и в бакенбардах (обычай времени Александра II) и старушку в чепце. Помню, как мы с отцом и матерью снимались у фотографа Тернроса, в доме около гостиного двора (потом было тут гимназическое общежитие). Мне было 5 лет. Хорошо помню, как для того, чтобы я не вертел головой, мне поставили сзади на ножке металлический держатель, и как он мне сжал голову... Помню, как мы с матерью,

когда мне было 5 лет, ездили летом в Песчаное и Пудожскую Гору. Здесь вспоминаются только отрывочные моменты. Помню в Пудожской Горе балюстраду около всего дома (балкон в две доски с перилами) и как я шел по ней; помню, что внизу на дворе я играл с двоюродными братьями (дети дяди Егора, младшего брата отца,— Осип и Егор). [...]

Я рос одинок среди взрослых. [...] Естественно, что я большую часть времени вращался около взрослых, жил с ними одной жизнью, воспринимал их взгляды и отношения. Насколько могу припомнить теперь, я думаю по своему опыту, что ребенок воспринимает все, что происходит вокруг него, совершенно верно, подмечает малейшие оттенки в разговорах и отношениях, и не нужно думать, что он чего-то не понимает: он как-то чутьем догадывается и о таких сторонах, которые взрослые как будто хотели скрыть от него. Так по крайней мере было со мной» [20].

Большое влияние на формирование мальчика оказал его отец. От него он в раннем возрасте узнал многое из родной истории. В изложении Кирилла Абрамовича исторические деятели становились близкими, совершенно осязаемыми людьми — столько знал он занимательных эпизодов о разных лицах и событиях. «Таким образом, — вспоминает Владыка, — отец, совершенно не знакомый с педагогическими теориями, чутьем использовал наилучший метод передачи тех или иных сведений в самом раннем возрасте и заложил во мне любовь к родной истории, к родным историческим деятелям, развил во мне прочное патриотическое чувство» [21].

Отцовские рассказы давали богатую пищу для детских игр. «Помню, что, вероятно, вследствие рассказов отца о разных петербургских парадах и николаевской военщине, я особенно любил купленный мне отцом барабан, на котором он научил меня выделывать разные военные марши и, между прочим, дробь — тревогу. Говорили потом, что однажды, барабаня так у ворот своего дома, я встревожил помещавшуюся неподалеку пожарную команду, принявшую мою забаву за тревогу о пожаре, так как тогда в провинции было в обыкновении, что в случае пожара барабанщик проходил по улицам города и бил тревогу, чтобы обратить внимание жителей на происходящий пожар и призвать их на помощь. К большому сожалению, как на забаву, надо смотреть и на то, что в детстве, когда мне было около 5—6 лет, отец купил мне небольшую скрипку, и неподалеку живший скрипач из игравшего в клубе оркестра (Ив[ан] Ив[анович]) Пирогов) начал учить меня играть на скрипке. Отсутствие настойчивости со стороны родителей и легкое отношение к делу учителя (часто выпивавшего) не дали никаких результатов этих занятий. Очень может быть, что во мне и не было никаких музыкальных способностей (хотя, вероятно, их можно было развить), но я впоследствии очень сожалел, что не выучился играть на этом инструменте. Как я выучился читать, я не помню. Несомненно, отец научил меня; знаю только, что учился по буквослагательному методу (а, бе, ве, ге и т. д.). Писать также учил меня отец, между прочим, не стальными перьями, а гусиными, которые он хорошо умел приготовлять. Но этот подготовительный период совершенно исчез из моей памяти. Помню только, что еще до школы, когда я только учился читать, я уже нашел где-то штук пять или шесть каких-то немецких книжек, не зная ни одной немецкой буквы, берег их, обнаруживая этим какую-то врожденную наклонность к коллекционированию книг, что в дальнейшем вылилось у меня в любовь к собиранию и устройству библиотеки (которая простирается теперь до несколько тысяч томов, кроме тех, которые остались в Петрозаводске» [22].

К сожалению, Кирилл Абрамович смолоду пристрастился к вину, любил кутить, и в доме нередко были очень тяжелые сцены. Всем домашним приходилось тяжело, особенно матери будущего Владыки. Мальчик всей душой сочувствовал ей, жалел ее и в результате получил такое отвращение к вину, что всю жизнь потом равнодушно не мог видеть пьяных.

Эта же причина повлияла и на изменение внешней стороны их жизни. Когда Николаю было 11 лет, отец его почти потерял зрение (атрофия зрительного нерва). После лечения стал видеть только один глаз. За время болезни торговые дела ухудшились, и пришлось их сократить, а потом и совсем упразднить. Через несколько лет, благодаря содействию нового домохозяина, Никиты Ивановича Макарова, с начала 1886 г. Чуковы опять открыли свое дело в том же доме, в нижнем этаже, в виде закусочной и чайной. Со смертью Кирилла Абрамовича в конце 1889 г. Анна Ивановна всё ликвидировала и перешла жить к сыну, тогда уже окончившему курс семинарии и служившему надзирателем в духовном училище в Петрозаводске.

Таковы были условия жизни Владыки Григория во время его детства и отрочества. Особенно следует подчеркнуть, что его родители стремились дать сыну хорошее образование, несмотря на связанные с этим большие расходы; ведь обучение было тогда платным.

В 1876 году, когда Николаю было 6 лет, его поместили для регулярного учения в частную школу Ольги Васильевны Воскресенской. Читать и писать он уже умел.

Частные начальные школы провинциальных городов того времени открывали обычно молодые женщины, бывшие гимназистки. Для них эта работа, кроме трудового заработка, давала реальную возможность служить благу общества. В 1860—1870-е гг. народное образование в России фактически только зарождалось, и обучение народа грамоте было патриотическим долгом образованных слоев населения.

Ольга Васильевна, молодая еще дама, жена чиновника, не являлась в этом смысле исключением. В ее школе обучалось около 20 мальчиков и девочек. Плата за обучение была рубль в месяц. Ученики сидели в зале, у сдвинутых столов, по одну сторону мальчики, по другую — девочки, в порядке поступления и успехов.

Первый день занятий запомнился Владыке на всю жизнь. «Помню, как в первый день (это было летом, вероятно, в месяце июне) отец привез меня на извозчике в школу; помню, как мне, росшему одиночкой, скромному и застенчивому, чувствовалось немного жутко остаться в этой незнакомой толпе детей. К счастью, меня привезли тогда, когда занятия уже начались (а начинались они в 10 часов и кончались в 2 часа, с переменой от 12 до 12½ часов), и все дети сидели за столами. На первый день мои занятия окончились в 12 часов, и я помню, как я был обрадован, когда, выйдя во двор школы, увидел отца, который на извозчике приехал за мной к этому моменту и ждал меня... Эта трогательная забота, с чутким пониманием психологии ребенка, никогда не бывавшего в большом обществе детей и впервые увидевшего школу, тогда же светлым лучом прошла по моей душе,— кстати, и день, помню, был светлый, солнечный, и потом не раз вспоминался мне. Как единственного сына родители меня очень любили и баловали, хотя и строго относились к моим детским проказам и шалостям. Так началось мое ученье, продолжавшееся 17 лет»[23].

В школе О. В. Воскресенской обучение велось не общеклассным методом, а индивидуально. Задание по предмету давалось каждому ученику отдельно, так же производился опрос. Спрошенные занимались или данной работой, или повторяли задание по следующему предмету. По Закону Божию проходили начатки христианского учения (краткий катихизис и молитвы). Объяснений никаких не было; просто задавался урок, который на другой день спрашивался. По арифметике проходили числа и четыре действия, задач не решали. Читать и рассказывать учились по книге К. Д. Ушинского «Родное слово»[24] и по «Книге для чтения», составленной И. И. Паульсоном[25]. Много лет спустя Владыка Григорий с благодарностью и нежностью вспоминал об этих книгах:

«Что за прелесть были эти книги Ушинского. Как они понятны детям, как приспособлено их содержание к детскому возрасту и детской психологии... Помню, с каким удовольствием я читал помещенные там сказки в 1-й части; какую нежность и жалость возбуждала, например (во 2-й части), сказка «Братец Иванушка и сестрица Аленушка»... Как просто и понятно знакомили детей рассказы, умелые и краткие, и описания разных сторон жизни и быта.

А эти коротенькие заметки из детского дневника о Страстной неделе и других праздниках.... Они впервые тепло затронули настоящее религиозное чувство... Как глупо было потом изгонять из школ эти прекрасные книжки и заменять их в церковных школах сборниками Попова[26], Одинцова и Богоявленского[27], в которых неумело и тенденциозно были напичканы трудно усвояемые и еще трудней передаваемые детьми описания различных монастырей и рассказы почти исключительно религиозного содержания с игнорированием всех прочих сторон человеческого духа...

По этим книжкам мы читали, учились рассказывать и для упражнения в письме оттуда же переписывали те или иные статьи. Книжка Паульсона давала довольно богатый материал для чтения, и я, помимо задаваемого, многое прочитывал там вперед, особенно почему-то увлекаясь помещенными в конце каждого отдела пословицами и поговорками»[28].

Николай Чуков провел в школе О. В. Воскресенской два года, занимаясь все время и летом. Каникулы были только на Рождество и Пасху. Приготовив уроки, он проводил время в играх, один или со сверстниками. Очевидно, под влиянием отцовских рассказов о парадах его времени в Петербурге, о строгой николаевской муштре, Николай больше всего любил играть в солдаты. Эти игры сказывались на складе характера мальчика, сильно развивая в нем чувство дисциплины.

Годы учения в начальной школе совпали с русско-турецкой войной 1877—1878 гг. за освобождение Болгарии. События войны, наряду с рассказами отца о Петре I, Суворове, Кутузове, о Крымской кампании и ее героях — адмиралах Нахимове и Корнилове обостряли любовь к Родине. «Отец получал телеграммы с театра войны (была особая подписка на это). Эти ежедневные телеграммы держали нас в курсе дела.

Их перечитывали, обсуждали, радовались успехам или печалились неудачам, словом, близко принимали к сердцу, ими жили. Я во всем этом живо участвовал. Хорошо помню ликование по поводу перехода наших войск через Балканы, эпопею Шипки, взятие Плевны с Осман-пашою и пр.» [29].

Вспоминая детство, Владыка Григорий пишет и о своих первых религиозных впечатлениях. «О религиозном влиянии на меня в раннем детстве я совершенно не помню. Родители мои были люди религиозные в обычном значении этого слова; конечно, они учили меня молиться, но ежедневно с раннего утра занятые своею торговлей, они не имели возможности посещать церковь, кроме самых больших праздников, когда водили туда с собой и меня. Помню, как однажды в раннее пасхальное утро отец и мать показывали мне в окно восходящее солнце, обращая мое внимание на то, что оно «радуется» празднику Воскресения... Помню также, как мы с отцом в Рождественскую утреню протискиваемся среди народа около колонны с правой стороны (теперь сгоревшего) собора, и я держусь ручонкой за палец отца и вижу знакомые лица мне. [...] Помню еще, как в день именин отца, 9-го июня, мы стоим с ним у Литургии в новом большом соборе около клироса правого придела, и о. Иоанн Модестов [30], ключарь собора, выносит отцу просфору. Помню, как дома отец пел мне (и меня учил) «Спаси Господи»... Помню, как он однажды бросил несколько слов о том, как он, будучи мальчиком и служа у церковного старосты Скокова, простаивал службу на коленях. Эти несколько слов, сказанные мимоходом, ярко запомнились мне и не раз служили для меня стимулом к определенному настроению в церкви. Помню, однажды во время моей болезни (кажется, скарлатины, которою я болел 2 месяца) отец принес мне написанную его рукой на лоскутке бумаги молитву: «Моли Бога о нас, Святителю отче Николае, яко мы усердно к тебе прибегаем, Скорому Помощнику и молитвеннику о душах наших». Без всяких наставлений и уяснений эта молитва ярко врезалась мне в сознание и как-то намеком осветила мне мысль о небесной помощи...

Помню, что мне как-то случайно попалась славянская псалтирь, и там я наткнулся на «Помянник, его же должно есть иноку или мирянину на всяк день по скончании своего келейного правила со всяким умилением и усердием чести». Этот заголовок произвел на меня такое впечатление, что я действительно ежедневно начал его читать, но, чтобы никто этого не видел, забирался куда-нибудь в уголок, за дверь, и там прочитывал, заучив его наизусть...

Помню еще, как однажды воспитывавшаяся у нас почти одних лет со мной двоюродная сестра моей матери, Дуня Барышева, принесла из школы маленькую брошюрку, в заголовке которой стояло стихотворение Пушкина «Отцы пустынники и жены непорочны...», излагавшее в прекрасных стихах известную молитву Ефрема Сирина «Господи и Владыко живота моего». Это стихотворение, конечно, не могло быть тогда воспринято мной во всей глубине его содержания, но оно затронуло в душе хорошие струны и в общем ряде других впечатлений религиозно повлияло на меня. Таковы были отдельные, отрывочные религиозные влияния на меня в раннем детстве. В храме я бывал, но церковная служба как-то не оставляла во мне впечатления, очевидно потому, что никто не приблизил ее к душе. Так шло до моего поступления в гимназию» [31].

В 1878 г., когда Николаю было восемь с половиной лет, он поступил в приготовительный класс Олонецкой губернской гимназии. 7 августа учительница повела его и еще одного ученика на приемные испытания. В гимназическом актовом зале было много родителей с детьми, а за длинным столом сидели экзаменаторы. Сначала Николая позвали к законоучителю, солидному батюшке о. Иоанну Лаврову [32].

«Когда дошла очередь до меня, я помню, что он спросил меня сначала «краткое славословие». Мы учили в школе молитвы, но не по названиям, и я наудачу, сообразив тут же, сказал: «Слава Отцу и Сыну и Св[ятому] Духу». «Да, — ответил батюшка,— есть еще короче: «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе». Потом он спросил меня молитву утреннюю или Ангелу Хранителю и этим закончил свои вопросы. Я перешел к следующему экзаменатору» [33].

Испытания по русскому языку и арифметике также прошли успешно, и Николай был принят. В классе его посадили на первую парту с краю, как одного из самых маленьких по росту, и он оказался в соседстве с Ядрышевым, Вороновым и Зыбиным. Все четверо были Николаи. Первые двое стали его друзьями, с которыми он провел все гимназические годы и далее годы юности, поддерживая с ними впоследствии письменные, а с Н. К. Ядрышевым [34] и личные отношения. С Ядрышевым же предстояло встретиться и в последующие годы в Ленинграде и даже хоронить его в 1928 г. [...]

В приготовительном классе проходили Закон Божий, арифметику, русский язык и чистописание. Наиболее яркие воспоминания остались от уроков чистописания, которые вел Тихон Родионович Миловидов [35]. «Миловидов был добродушный старик, кото-

рого ученики мало боялись, но который очень систематично и, я сказал бы, интересно учил нас красиво писать. Между прочим, по какому-то странному чутью, я тщательно сберегал все тетради по чистописанию, интересуясь именно методической стороной дела — генезисом письма каждой буквы, как будто что-то подсказывало мне, что эта сторона дела мне еще понадобится, как и случилось в дальнейшем, когда мне пришлось руководить школами» [36].

С поступлением в гимназию Николай Чуков стал чаще бывать в храме. «По воскресным дням мы должны были ходить к литургии в собор, где стояли с правой стороны у самой стены, ничего не видя из богослужения. Церковная служба продолжала не оставлять во мне особенного впечатления. Только на Страстной неделе мне очень нравились всенощные бдения в гимназическом зале (церкви тогда при гимназии не было [37]), черные облачения, умилительные напевы («Се Жених грядет», «Чертог Твой»), поклоны при молитве Ефрема Сирина; мы — в рядах, сзади нас несколько семейств близких к гимназии лиц,— все это как-то необычно трогало и запечатлевалось...» [38].

Миновал год, и Николай перешел в первый класс. Здесь прибавились предметы, и появились новые учителя. Русский язык, как и во всех последующих классах, преподавал Павел Тимофеевич Виноградов [39], арифметику — Иван Дмитриевич Ламанский [40], латинский язык — директор гимназии Владимир Николаевич Елецкий [41], географию — Иван Абрамович Смирнов [42]. В «Воспоминаниях», написанных полвека спустя, Владыка Григорий дает живой образ каждого преподавателя гимназии.

«Мне очень хотелось поскорее познакомиться с другими языками, и потому я еще во время каникул купил латинскую грамматику И. Сига [43] и самостоятельно начал учиться читать по-латыни. В. Н. Елецкий обучал хорошо, и я с удовольствием проходил этот предмет. Грамматика русского языка и номенклатура географии были очень сухи; я занимался, конечно, очень прилежно, но особого впечатления от этих уроков не осталось. Наиболее плохо шли уроки арифметики. И. Д. Ламанский был очень добрый человек, конечно знающий, но объяснения его не были особенно ясны, отношение к ученикам было довольно формальным, в классе было много отстающих; не особенно далеко ушел от них и я. Так шло и дальше. Во 2-м классе появились новые предметы — французский и немецкий языки и новые учителя: Н. Л. Дюливье [44] — по франц[узскому] яз[ыку], К. К. Гинтер [45] — по нем[ецкому] яз[ыку], Э. О. Юрша [46] — по латинскому языку» [47].

Самым слабым педагогом был старик Дюливье. «Немецкий язык находился в более благоприятных условиях: К. К. Гинтер был требователен, и мы у него подтянулись. По крайней мере, когда я, проучась у него четыре года, поступал в духовную семинарию, то на экзамене там «удивил» преподавателя, свободно переводя любую статью из немецкой хрестоматии...

Но особенной грозой был у нас Э. О. Юрша, впоследствии директор гимназии. Молодой, красивый, элегантный, живой, он нравился нам, но был очень строг, очень требователен: «Единицу... на два часа...», — частенько раздавалось на его уроках, если кто не смог быстро ответить на его летучие вопросы то к одному, то к другому в разных концах класса при изучении спряжений глаголов... Зато и знали мы у него! С гимназическим знанием латинского и греческого языков (преподавал в 3-м и 4-м классах он же) я прошел всю семинарию и академию...» [48].

В 3-м классе к прежним предметам прибавилась история, в 4-м — геометрия, а в 5-м — алгебра. В то же время менялись и некоторые преподаватели. Историю, как и географию, преподавал И. А. Смирнов. Рассказывал он очень интересно, и гимназисты с удовольствием слушали его на уроках. Описанием мелких деталей того или иного события он так ярко запечатлевал всю картину, что она навсегда закреплялась в памяти. «Станислав Людвигович Новаковский [49], преподававший нам латинский язык в 3-м и 5-м классах, был очень благодушный человек, спокойный, добрый; но мы хорошо заряжены были Юршей, и потому это благодушие не повредило нам: основы языка мы уже отлично знали. Павел Тимофеевич Виноградов преподавал русский язык во всех классах. Преподавание его было обычное, много отводилось времени грамматике, примерам и диктовкам, но очень мало, почти ничего, составлению сочинений. Помню единственную работу в этом роде — «Описание грозы», к которой я не знал, как приступить. Впоследствии, когда я был наблюдателем школ и сам руководил учителями, давая им методические указания к наиболее целесообразному ведению дела, и когда видел, каких замечательных результатов можно было достигать с деревенскими ребятами во второклассных школах (низший тип учительских школ, готовивших учителей для школ грамоты), я думал, каких прекрасных результатов можно было бы достигнуть в гимназии с детьми, владеющими более или менее правильною речью в смысле приучения их к литературному изложению мыслей, развитию языка,

составлению плана и пр. ...Но очевидно, что и методика еще не была достаточно разработана и преподаватели в провинции были не из «звезд»... Тем не менее, П. Т. Виноградов при преподавании словесности знакомил нас с произведениями литературы и положил начало развитию нашего литературного вкуса. Помню, с каким удовольствием проходили уроки чтения и разбора «Записок охотника» Тургенева или повестей Гоголя. Увлекался и сам преподаватель, с удовольствием слушали и мы» [50].

В Олонецкой гимназии, в годы учения в ней Н. Чукова, устраивались торжественные музыкально-литературные утренники: по случаю столетия постановки комедии Д. И. Фонвизина «Недоросль» (4 ноября 1882 г.) [51] и в память столетней годовщины В. А. Жуковского (27 февраля 1883 г.). На этих утренниках присутствовал губернатор Г. Г. Григорьев [52]. Учащиеся готовили пение и декламацию, П. Т. Виноградов выступал с характеристикой писателей и их произведений. И эти его выступления, и сами произведения поэтов в художественном исполнении еще ближе знакомили гимназистов с корифеями отечественной литературы.

«Инспектор гимназии Павел Федотович Лебедев [53] преподавал нам в 5-м классе греческий язык. Это был большой добряк, по-видимому, не проявивший ни разу ни малейшей строгости; ничего специально «инспекторского» в нем нельзя было усмотреть. Гимназисты звали его «отец родной», в перемены окружали его толпой, шутили с ним. [...]

При всей простоте и даже некотором шутовстве Павел Федотович, однако, без стеснения относился к тем, кого он намечал к оставлению на второй год или даже к уходу. «Заговаривай отцу-то, заговаривай», — говорил он в таком случае намеченной жертве, или даже еще прямее: «А славный из тебя вышел бы барабанщик»... Это значило, что ученику надо было собирать пожитки и уходить из гимназии...

Я до сих пор ничего не сказал о законоучителе о. Иоанне Лаврове, а между тем он оставил во мне хорошее воспоминание и имел на меня некоторое влияние. Серьезный, умный, важный без строгости. спокойный, он, если и не захватывал учеников на уроках особенной живостью преподавания, то во всяком случае сумел внушить нам серьезное отношение к предмету. А его служение, серьезно-спокойное, голос его, торжественно-важный, и его проповеди, всегда умные, красивые и трогательные, положительно увлекали меня и, конечно, повлияли на мое настроение и дальнейшее направление. Таковы были мои наставники в гимназии» [54].

Вне гимназии Николай Чуков проводил время по-прежнему — или один, или со своими сверстниками. Из гимназических товарищей он почти ежедневно виделся и играл только с Л. Я. Дейхманом, жившим напротив. Влияние гимназии уже стало сказываться на детских играх. Так, у Дейхмана был устроен детский спектакль, на котором разыграли сцену из «Недоросля» Фонвизина — ученье Митрофанушки. На спектакль был приглашен директор гимназии В. Н. Елецкий. Там же гимназисты устроили литературный вечер. У себя дома Николай устроил чтение и по примеру П. Т. Виноградова приготовил речь, посвященную памяти Александра II (тогда только что убитого), переделанную из статьи, помещенной в «Крестном Календаре» А. А. Гатцука на 1882 г.[55].

Сам Владыка рассказывает об отроческих досугах следующее: «Собираясь у товарищей по гимназии, большей частью в дни их именин, мы проводили время в различных детских играх. [...] У меня собирались только мальчики. Но у других принимали участие и сестры товарищей и их подруги, и таким образом естественно изменялся и характер игр и времяпрепровождения. С этого времени (около 1881—1882 гг.) вошло в обыкновение (не знаю, по инициативе ли гимназического начальства или родителей) устраивать «детские балы» в так называемом Пименовском клубе. Здесь собирались гимназисты и гимназистки и танцевали с 6 до 12 ночи. Эти балы устраивались обыкновенно раза три в году: на Рождество, на масленицу и на Пасху [...] Здесь заводились знакомства, иногда мимолетные, иногда более продолжительные; здесь волновались первыми проблесками хорошего чувства; здесь переживались и первые чувства ревности и разочарований. Здесь завязались и мои первые знакомства с С. Р. Гемельман, с Е. И. Хижинской [56] и другими. У меня от этих балов осталось очень светлое воспоминание. И неудивительно. Я редко бывал в обществе, особенно с участием женского элемента: был робок, застенчив, а между тем по натуре я был живой, тяготевший к обществу. Здесь, таким образом, я получал удовлетворение своим склонностям. К тому же наше время — не то, что теперь — отличалось в отношениях к женскому элементу рыцарским характером, деликатностью, даже щепетильностью. Все это придавало нашим отношениям хороший, чистый, красивый тон и оставляло светлое впечатление.

Читал я в то время вообще мало, хотя отец брал книги для чтения из Публичной библиотеки [57], и я сам даже ходил туда за ними. Обыкновенно я брал оттуда для себя

какой-нибудь иллюстрированный журнал, большей частью выходивший тогда большого формата очень хороший еженедельный журнал «Всемирная иллюстрация» [58]. Там было много иллюстраций, касающихся современной жизни; я их просматривал и по поводу их читал помещавшиеся там заметки. Интересовался путешествиями; читал кое-что из Майн Рида, Жюля Верна, отдал дань и сказкам Шехерезады. Не раз прочел очень мне понравившийся роман Загоскина «Брынский лес» [59] из эпохи Петра I, где очень интересны были очерки жизни скрывавшихся в лесных скитах раскольников. С нетерпением всегда ожидал выхода в октябре «Крестного Календаря» Гатцука, с жадностью набрасывался на него и прочитывал с начала до конца, становясь таким образом в курсе всех важнейших событий русской и мировой жизни за истекший год и следя за всеми выдающимися деятелями, портреты и биографии которых помещались в календаре. Как это ни покажется, может быть, смешным или странным, но развитию во мне лиризма и поэзии положили начало те сборники песен, какие отец покупал у офеней-книгонош, приезжавших и с книгами, и с картинами на ярмарки. По этим сборникам я усвоил массу старинных русских народных и военных песен, то веселых и игривых, то печальных и тоскливых, изображавших те или иные, часто очень тяжелые, переживания души. Посещал я в эти гимназические годы, как и позднее, и театр, где устраивались время от времени любительские спектакли (постоянной труппы не было). Не часто это бывало, но тем с большим впечатлением воспринималось то, что видел. Помню, что давали «Горе от ума», «Каширскую старину», «Правда — хорошо, а счастье лучше»; позднее — «Ревизора». Легкость стиха комедии Грибоедова «Горе от ума», в театральной обстановке, в довольном ярком исполнении, произвела то, что я более половины этой комедии быстро усвоил наизусть. Так без особой системы, случайными путями шло мое внутреннее развитие» [60].

До 3-го класса ученики гимназии сидели по росту. Как один из самых маленьких, Николай все время сидел на первой парте рядом с Колей Ядрышевым. В третьем же классе после первой четверти, кончившейся 15 октября, их рассадили по успехам. Из 40 с лишним учеников Ядрышев оказался вторым, а он — 23-м и должен был сесть далеко от начала, рядом с Василием Рыбаковым, второгодником и большим лентяем. Такое «отличие» очень задело самолюбие Николая; он принялся за уроки и к концу второй четверти, к Рождеству, был уже 11-м, а потом 5-м и ниже не спускался до конца пребывания в гимназии. Но это двухмесячное соседство с Рыбаковым, как оказалось, стало для него решающим в жизни. В 3-м классе по Закону Божию они изучали богослужение. В первый же месяц о. Иоанн Лавров предложил гимназистам прийти в Приютскую церковь [61], где он служил, и там наглядно показал в алтаре все принадлежности богослужения, которые они учили только по учебнику. После этого Николай как-то зашел в ту же церковь вечером ко всенощной. Служба еще не начиналась. Он стоял в церкви один, и о. Иоанн позвал его в алтарь приготовить кадило. В алтаре, очевидно, не было прислужников. Ему очень понравилось быть занятым во время богослужения, и при всей своей застенчивости он после всенощной спросил о. Иоанна, можно ли ему приходить сюда для прислуживания. Тот позволил. Так началось его участие в церковном служении. Однако в Приютской церкви оно продолжалось недолго. Его сосед по парте, Рыбаков, «пономарил» (то есть тоже прислуживал в алтаре) в кафедральном соборе и уговорил его перейти туда. Николай согласился. И вот в условный день, в воскресенье, он должен был к 4-м часам прийти в собор к утрене, где Рыбаков представил его настоятелю собора о. Илье Лебедеву [62]. Он стал «младшим пономарем» (старшим был Рыбаков, средним — П. Николаевский [63], гимназист 4-го класса). На их обязанности было приготовлять и подавать кадило, выносить свечу, вообще прислуживать за богослужением в воскресные и праздничные дни. «Я очень ревностно отнесся к своему новому положению. Обыкновенно в воскресенье я вставал в 3 часа утра. К четырем я бежал в собор (темно, пустынно, страшно было одному бежать по улицам); приходил иногда раньше, чем сторожа открывали двери. Прислуживал во время утрени и ранней обедни и непосредственно переходил к поздней, возвращаясь домой около 1—2-х часов дня.

Накануне дня Рождества Христова Рыбаков устроил меня держать посох у Преосвященного Палладия (Пьянкова) [64] за всенощной в Архиерейской церкви. В январе Преосвященный Палладий скончался. 10 марта приехал вновь назначенный Преосвященный Павел (Доброхотов) [65]. В день его приезда мы, гимназисты, были в соборе. Я стоял в алтаре. Помню, как меня поразили фигура, и манеры, и голос нового архиерея. Это был невысокого роста, очень худенький, лысый старичок 67 лет, с большой бородой, со строгим лицом, чрезвычайно подвижный, говоривший возгласы очень медленно, своеобразно, с подчеркиванием не только логических ударений, но и смысла каждого слова. Быстро войдя в алтарь, он без всякой помощи иподиаконов сделал земной поклон перед престолом, истово, твердо осенил себя крестом и после вступи-

тельного слова благословил народ и духовенство не как-нибудь, небрежно, но тоже истово касаясь головы и плеч каждого подходившего к нему. Все это произвело на меня такое сильное впечатление, что я потом наблюдал уже за каждым его шагом, за каждым его словом, подражая ему дома в произношении церковных возгласов, словом, был совершенно увлечен так ярко, истово и впечатлительно выявленной им церковностью. Такое служение нового архиерея и решило мою судьбу. Я с увлечением отдался служению в церкви (даже дома устраивал нечто вроде богослужения), постепенно углублялся в содержание церковных служб, все церковное и религиозное стало особенно привлекать меня, и в конце концов это привело к тому, что совершенно изменило дальнейшее направление моей жизни: года через три, в 1884 году, я оставил гимназию и перешел в духовную семинарию.

В своей алтарной службе я скоро повысился: у нового архиерея я сделался сначала «примикирщиком», то есть во время богослужения стоял со свечой у Царских врат, летом того же года я перешел в ранг «посошника» и, наконец, последние три года до августа 1889 г. я был уже «чиновщиком», держал «чин» (служебник) при богослужении. [...]

У Преосвященного Павла при его богослужении соблюдался очень строгий порядок. Он сам назначал для служения с собою лиц из духовенства, большею частью одних и тех же. Точно так же постоянным был и состав прислужников — иподиаконов, чиновщика, посошника, примикирщика и так наз[ываемого] пономаря. Никого постороннего в алтаре не было. Каждый твердо знал свое дело и место. Ни малейшей суеты, никаких хождений по алтарю, никаких излишних передвижений в алтаре не допускалось. Это создавало картину действительной сосредоточенности, давало возможность действительно молитвенного настроения. Сам Преосвященный Павел имел вид исключительно отданного служению человека: ни малейшего поворота головы в ту или другую сторону, ни звука для разговора с кем-либо или для каких-либо указаний: все предусматривалось и указывалось ключарю заранее. Каждое движение его при богослужении было рассчитано, обдумано, имело определенную цель. В этом отношении, очевидно, сказывалась пройденная им самим на первых шагах церковного служения школа: он начал службу среди униатов, служил под руководством митрополита Иосифа Семашко[66], перешедшего из униатов в Православие. И эта особенно строгая внешность богослужения, так тщательно разработанная и соблюдавшаяся в католичестве, очевидно, была унаследована униатами, перенесшими ее со своим переходом и в Православие. Только здесь, у Преосвященного Павла, эта внешность не носила характера театральности, а была естественною, одухотворялась молитвенностью, сама собой вытекала из сосредоточенного настроения. Я после видел пышные и торжественные служения (например, митрополита Палладия[67]), но им далеко до служения Преосвященного Павла: здесь при пышной обстановке — суетливость, беготня, разговоры, там — нет пышности, но во всем строгий порядок, чинность, одухотворенность. Но чего стоил этот порядок ключарю? [...] Я помню, что, например, на Страстной неделе, перед выносом плащаницы, он специально проделывал репетиции каждения около престола и плащаницы с протодиаконом, иподиаконами и четырьмя семинаристами с большими свечами, чтобы переходы после них с одной стороны престола на другую (от Царских врат до престола непосвященные не ходят) тоже были в порядке и стройны.

Преосвященный Павел при служении во всем преследовал назидательность. Поэтому и возгласы произносил, и молитву или Евангелие читал с особым подчеркиванием голосом логических ударений. Начинательный псалом на молебне читал сам. Весь чин анафематствования в Неделю Православия читал также сам. Молитвы на молебнах почти всегда были испещрены его добавлениями или изменениями. Очень характерно и, так сказать, «либерально» для старика архиерея еще следующее: обыкновенно у архиерея во время служения постоянно целуют руки: подадут ли кадило — поцелуют руку, подадут ли трикирий и дикирий — то же, подадут ли воду для умывания рук — опять лобзание и т. д. У Преосвященного Павла все это было отменено: у него целовали руку только когда подходили под благословение, в иных случаях — никогда. Он даже нарочно, по-особенному держал крест во время прикладывания — одними пальцами в месте пересечения креста, чтобы как-нибудь кто-нибудь не ухитрился поцеловать его руку. И эта мелочь имела свой хороший смысл и цель: обыкновенно, особенно подчиненное духовенство, да еще зная строгость архиерея, подходя ко кресту, не столько думает о Распятом Христе, сколько о том, чтобы не пропустить поцеловать руку, не вызвать неудовольствия и кары за свою оплошность...

На таком-то служении Преосвященного Павла я и воспитался. И если раньше церковное богослужение, по его непонятности для моего возраста, не оставляло во мне впечатления, то теперь служение Преосвященного Павла захватило меня совер-

шенно. Его содержание все более глубоко внедрялось в мое сознание. Я усвоил его во всех деталях. Я ознакомился с содержанием тайных молитв литургии. Я отыскал «Новую скрижаль» Преосв[ященного] Вениамина[68] и по ней изучил символическое значение каждого действия при богослужении. Вооруженный всем этим материалом, я старался каждый момент и каждое действие богослужения сопоставлять с его историческим и символическим значением. Таким образом, за литургией я переживал ее содержание. Соответственно этому я влагал в церковные молитвы свои добавления, чтобы полнее и яснее представить в своем сознании воспроизводимые в литургии моменты жизни Спасителя, ярче выразить свое молитвенное чувство. Спокойная, чинная обстановка богослужения способствовала этому, и я мог таким образом сохранять свое религиозное настроение в течение всего богослужения. Так служение Преосвященного Павла приучило меня к сосредоточенной молитве за литургией.

Преосвященный Павел относился ко мне ласково, внимательно. Мы, мальчики, после его причащения подходили к нему под благословение, и он тут иногда задавал тот или иной вопрос, знакомясь с нами. Помню, в первый же год его пребывания в Петрозаводске (1882) 30 сентября мне в гимназию принесли письмо, в котором иподиакон извещал меня, что Владыка вечером, под праздник Покрова, служит всенощную у себя в Архиерейской церкви и просит меня прийти туда. Кстати сказать, Преосвященный Павел никогда не служил таких всенощных бдений: только в Великий Четверг (12 Евангелий) да на Покров у себя в Крестовой церкви. Помню, как приподнялось мое детское самосознание этим приглашением. Аккуратный и исполнительный всегда, я с радостью направился в Архиерейскую церковь задолго до назначенного времени, а на другой день к литургии. Надо представить мою гордость, когда после литургии архиерейский эконом сказал, что Владыка приказал позвать меня на обед. Обед был внизу в квартире эконома. Сам Преосвященный никогда ни на каких обедах не присутствовал и у себя не устраивал. И вот я очутился за обедом, где сидел и наш директор гимназии В. Н. Елецкий. В довершение моей радости после обеда эконом вручил мне от имени Владыки еще десяток огромных яблок»[69].

У Преосвященного Павла было в обычае в праздники Рождества, Пасхи, а также в Покров (престольный праздник архиерейской церкви) поощрять мальчиков деньгами: старшим по 5 рублей, младшим по 3 рубля. Николая он приглашал к себе особо, 8 июля, в день своих мирских именин, и дарил ему деньги и книги: Евангелие, объяснение евангельских и апостольских учений протоиерея В. Михайловского[70]; «Московский сборник»[71]; «Христианские начала семейной жизни» Г. Тирша[72]; творения блаж. Августина и др. Преосвященный Павел вообще выписывал много книг и любил дарить их. Таков был этот старец архиерей, оставивший в жизни мальчика глубокий след. «Без его влияния я, вероятно, не был бы тем, что я есмь, и моя жизнь получила бы другое направление»[73].

В первых классах гимназии тогда были исключительно письменные экзамены, в 4-м классе прибавились еще и устные. Всех экзаменов было семнадцать. 4-й класс был трудный для перехода, и многие тут задерживались. Николай был очень юн, ему исполнилось всего 13 лет. Тем не менее он поборол трудности и все экзамены сдал удовлетворительно. Каково же было его отчаяние, когда на акте он не был назван в числе переведенных в 5-й класс?! В ближайшее воскресенье, в обычное время после причащения, когда Преосвященный Павел спросил его о результатах экзаменов, он расплакался... Владыка утешал его и успокаивал. Через несколько дней, когда он явился в канцелярию гимназии за свидетельством, на документе было написано следующее постановление педагогического совета: «Переводится, хотя, по единогласному мнению всех членов педагогического совета, полезнее было бы Чукову, ввиду крайней его молодости, остаться добровольно на повторительный курс в 4-м классе». Он, однако, не остался, а через год, в 1884 г., перейдя в 6-й класс, вышел из гимназии и поступил во второй класс Олонецкой духовной семинарии...

«Как появилась у меня такая мысль? [...] Тяготение к церковному у меня все более и более увеличивалось вследствие моего участия при богослужении и указанного влияния Преосвященного Павла. [...]

Стесненные домашние обстоятельства также заставляли иногда задуматься о дальнейшей судьбе (хотя окончание гимназии было еще далеко). Все это вместе взятое создавало такое настроение, что нужно было только какое-нибудь небольшое внешнее побуждение, и определенная мысль о переходе в семинарию выявилась окончательно. Это побуждение явилось. Как посошник я был свободен во время облачения архиерея и чтения часов, а как старший из мальчиков я всегда помогал облачаться ректору семинарии прот[оирею] П. Ф. Щеглову[74]. Однажды во время этого облачения о. Щеглов как-то вскользь обратился ко мне: «А то, братец... (это было любимое обращение), а то, братец, поступал бы к нам в семинарию...». Этого было достаточно.

Протоиерей Николай Чуков с преподавателями и студентами Олонецкой семинарии. Май. 1912 г.

Я смущенно улыбнулся, а мысль об этом запала глубоко, уясняясь и вырисовывая дальнейшие возможности: любимая церковная сфера, покровительство Пр[еосвященного] Павла, доброе отношение ректора, казенное содержание и более или менее определенный выход при окончании... Я, не долго думая, переговорил дома с родителями и направился к Преосвященному. Тот понял мои стремления, подумал и высказал согласие. Тогда я подал прошение об увольнении из гимназии, получил документы и отнес их ректору с прошением о принятии в семинарию. Помню, что директор гимназии, встретив меня на улице и не зная о моих планах, с удивлением спросил, зачем я ухожу из гимназии. «А, это другое дело,—сказал он, выслушав мое объяснение,— а я думал, что вы совсем оставляете ученье... Это было бы жаль...» Таким добрым словом простилась со мной гимназия» [75].

Семинария в лице своего начальства встретила его тоже приветливо. Когда он появился с прошением и документами, швейцар провел его в маленькую столовую квартиры ректора, где тот пил утренний чай. Живой, подвижный, большой острослов, он усадил будущего семинариста за чай, поделился своей булкой, взял его бумаги, а сам стал ему читать выдержки из только что полученного письма от своего товарища по академии, с которым они «вместе носы табаком набивали»... Затем ректор послал его к секретарю, преподавателю В. Ф. Снитко [76] переговорить о дальнейшем. Николай узнал, что должен держать экзамен во 2-й класс, поскольку предметы в гимназии и семинарии не совпадали. «Помню, что мне была дана тема для сочинения по словесности: «Что такое роман и отличие его от поэмы и повести». На утреннем экзамене по Свящ[енному] Писанию Ветхого Завета В. Е. Чернявский [77] предложил мне вопрос из книги Второзакония — какому наказанию подвергался оскорбивший отца?.. Я, не имевший никакого понятия о содержании книг Моисеевых, почему-то ответил «смертной казни» и получил, кажется, двойку. Но явившийся на экзамен ректор о чем-то переговорил с преподавателем, мне был дан дополнительный вопрос по Священной Истории, и двойка была исправлена. По алгебре меня спросил А. К. Степанек [78] в пределах того, что мы проходили в гимназии. По языкам я, конечно, ответил хорошо. И таким образом вступительные экзамены прошли благополучно: я был принят» [79].

Преосвященный Павел, очевидно, дал соответствующие указания ректору относительно устройства мальчика в семинарию. Он поселился в общежитии и был принят на казенное содержание. В течение одного-двух месяцев он облекся в семинарскую одежду и быстро освоился с семинарским режимом, хотя до этого всегда жил исключительно в домашней обстановке и никакой «казенщины» не знал. В то время выход из семинарии в город разрешался только по воскресным дням после обеда (12 часов дня) до 6-ти часов вечера по записи в особой книге. Все остальное время надо было проводить в общежитии. Вставали по звонку в 6 часов утра и шли на общую молитву в семинарской церкви в присутствии инспектора. Затем пили чай, к которому давали по $^3/_4$ пеклеванного хлеба на человека. С 8.40 до 9 часов шло по классам так называемое «чтение Библии». Дежурный воспитанник, сидя за учительским столом, читал по порядку Библию, а остальные должны были слушать, хотя в действительности все занимались повторением уроков. С 9 до 2 часов шли уроки. Во 2-м классе они длились по 1 часу 15 минут, а с 3-го класса, с введением нового устава 1884 года, их продолжительность сократилась до 1 часа с переменой после каждого урока в 15 минут. В 2 часа был обед в столовой обыкновенно из двух блюд: щи и каша; в постные дни щи заменялись ухой, в посты — горохом; в воскресные дни каша заменялась котлетами и прибавлялась еще французская булка каждому. Меню не отличалось разнообразием, но было достаточно сытно. Недоразумений на этой почве не было. В старших классах был заведен институт дежурных по кухне, так что и самые требовательные и придирчивые были удовлетворены. После обеда до чая (около 4—5 часов) обыкновенно тайком забирались в спальни и спали; другие бродили по коридору или слонялись по классам. После чая до «занятного времени» (то есть до 6 часов) почти все высыпали в широкий и длинный семинарский коридор и гуляли парами и тройками, сплошь заполняя его (в семинарии жило около 120—150 человек). В 9 часов вечера был ужин тоже из двух блюд; в 10 часов общая молитва в присутствии помощника инспектора, затем классы запирались и воспитанники постепенно отправлялись спать. Спали в верхнем этаже в общих спальнях по классам, причем с воспитанниками первых трех классов спали еще так называемые «старшие» из 6-го класса, которые присутствовали и на вечерних занятиях. В спальнях у каждой кровати (спали по списку) стоял «шкафчик», нечто вроде ночного столика с ящиком и полками, где воспитанник держал под замком свои вещи. Более громоздкие вещи держали в особых сундучках в гардеробной. Пальто сдавали в гардеробные шкафы, ключи от которых хранились у помощника эконома. Таков был порядок в общежитии.

Замкнутая жизнь, без всяких развлечений в период кипения молодых сил (в возрасте от 14 до 20 лет), конечно, толкала на эксцессы, и в результате бывали грубые нарушения дисциплины.

«Преосвященный Павел, хорошо знавший жизнь семинаристов, и в этом случае позаботился, чтобы такая обстановка не произвела на меня нежелательного влияния: он заранее предупредил меня обо всех темных сторонах жизни тогдашних семинаристов, яркими чертами описал характер их жизни и таким образом дал возможность с полным сознанием отнестись ко всему, что я встретил в семинарии.

Товарищеская среда встретила меня настороженно. Гимназист в глазах семинариста — «другого поля ягода», человек иного класса, иного слоя, к которому у воспитанника духовной школы было не совсем дружелюбное чувство. В основе тут лежала зависть из-за широты выхода на общественное поле деятельности для гимназиста и сравнительной узости и, так сказать, «обреченности» для семинариста. Если бы я еще мог участвовать в выпивке и прочих похождениях известной части товарищей по классу, со мной, вероятно, они очень быстро установили бы обыкновенные отношения. Так и было с некоторыми из тех, кто одновременно со мной поступил во 2-й класс, будучи уволен из других семинарий: они быстро сошлись на общей почве своеобразного поведения... А тут чистенький, скромный, сторонящийся всяких грубых, пошлых выходок юнец, не только не участвующий в выпивках, но даже некурящий, да еще покровительствуемый архиереем и ректором, получивший казенное содержание, будучи иносословным; все это, конечно, заставляло их осторожно подходить ко мне, а некоторых из них побудило даже заподозрить возможность с моей стороны доносов и наговоров начальству... Если бы они знали, как я по робости своей и тогда и потом боялся всякого начальства! Как я и потом, на службе, никода не говорил с начальством ни одного постороннего слова, кроме совершенно сухого, короткого доклада!.. Конечно, эти мои взгляды не замедлили обнаружиться, и не дальше, как через год, с 3-го класса со мной установились у всех товарищей самые хорошие и дружеские отношения; но в первый год, пока меня не узнали, я должен был вынести тяжелый и неприятный искус» [80]. Особенно близко Николай сначала сошелся с некоторыми из воспитанников старших классов: В. В. Громцовым [81], И. В. Вознесенским [82], Н. А. Беловым. С ними он проводил внеклассное время, а летом даже переписывался. Потом у него завязались дружеские отношения с некоторыми товарищами из своего класса: В. П. Челмогорским [83] и его братом Н. П. Челмогорским [84], Ф. Е. Беляевым [85], И. М. Ольгским [86], М. А. Лебедевым, М. Г. Барбаринским, П. С. Тумановым [87], Н. И. Плоскиревым [88], а затем и другие одноклассники с ним подружились. Позднее, учась уже в 6-м классе, он стал особенно дружен с В. П. Казанским (впоследствии митрополитом Петроградским и Гдовским Вениамином) [89] и В. П. Крючковым [90], которые тогда были в младших классах.

Начались занятия. Новая ли обстановка, иные предметы, другие преподаватели, переход ли от отроческого возраста к юношеству (Николаю шел пятнадцатый год), а может быть, и все вместе, привели к тому, что за лето с ним произошел какой-то внутренний перелом, и он стал с бóльшим сознанием относиться к учебным предметам. «По языкам, хорошо поставленным в гимназии, я, конечно, шел здесь хорошо. Эразмовское чтение греческих слов я очень быстро переменил на Рейхлиновское, как это требовалось в семинарии. Так же шло дело и по другим предметам. По церковному пению я очень быстро сравнялся с товарищами в знании осмогласных напевов. Не ладилось дело у меня только с «сочинениями» по литературе. В то время как по гражданской истории у преподавателя Д. П. Ягодкина [91] на первом же сочинении я получил балл 4, причем он особенно похвалил мой слог, здесь у преподавателя В. Ф. Снитко больше тройки я не получал, а частенько на сочинении стояло 2 с массой подчеркнутых слов и припиской на поле «sic»... (Мудреный он был человек, выражаясь деликатно. Эти заметки его носили всегда какой-то издевательский характер: иных из них, с претензией на остроумие, воспитанники даже не понимали. И если мы научились потом писать сочинения, то уж во всяком случае не благодаря этим заметкам Снитко...) Священное Писание Ветхого Завета преподавал Вас[илий] Евд[окимович] Чернявский. Проходили отдел исторических книг. Многое могло бы быть интересно. Но преподаватель приходил на 15 минут, спрашивал по очереди: воспитанники также готовились «по очереди» и в результате знали лишь кое-что. Так же шло дело у него и в следующих классах, 3-м и 4-м. С 3-го класса начались философские предметы — логика, а потом в 4-м классе — философия и психология. Преподавал Х. А. Белков [92]. Объяснял он довольно туманно, и особенного знания из его предметов мы не выносили. Меня, однако, привлекали эти предметы настолько, что я, при всей скудости средств, выписал себе «Историю философии в жизнеописаниях» Льюиса [93] в двух томах (что-то около 5 рублей). С 3-го класса началось и преподавание Цер-

ковной Истории. Преподавал Я. С. Елпидинский[94], большой буквоед, не пропускавший ни одного имени без указания дат рождения и смерти; но сам он хорошо знал предмет, был очень требователен, и предмет его знали, а я им и очень интересовался: тут уже началось удовлетворение той тяготы к религиозному, которое и привлекло меня в семинарию. По Церковной истории, как потом и по другим богословским предметам, я занимался с удовольствием. Тут все мне было интересно и близко: объяснением псалмов я интересовался еще на гимназической скамье, когда мне попадалась книга еп[ископа] Палладия «Толкование на псалмы»[95]. Догматическое богословие, правда, было очень сухо, напоминало катихизис; но литургика с историей богослужения и церковным уставом и Практическое руководство для пастырей, особенно первая, общая часть с разбором евангельских и апостольских мест и святоотеческих писаний о пастырском служении, положительно захватывали. С особенной же любовью я относился к гомилетике. Под влиянием ли задушевных, теплых объяснений преподавателя А. А. Бурцева[96], человека искренне религиозного, очень требовательного и к себе, и к воспитанникам, вследствие ли им же вскрытого понимания громадной разницы между тем, что должно делаться в сфере пастырского (в частности, проповедническое) служения и что было у меня пред глазами; а может быть, и вследствие ощущавшейся во мне некоторой способности к проповедничеству, этим предметом я увлекался. Помню, по окончании 4-го класса, летом, гуляя со своим другом Н. К. Ядрышевым, я как-то заговорил с ним о тексте апостольском: «всякое Писание... полезно для научения...» (2 Тим. 3, 16) и предложил ему указать мне любое место из Св[ященного] Писания для проповеди. Придя домой, он раскрыл наугад Евангелие и остановился на словах: «Образ дах вам, да якоже Аз сотворих, и вы творите» (Ин. 13, 15). На эту тему я написал свое первое поучение... Мы упражнялись на уроках в произношении поучений, сначала готовых, а потом и своих — экспромтов (тема давалась перед уроком, минут за 10). Вероятно, А. А. Бурцев заметил мою склонность к проповедничеству, а м[ожет] б[ыть], и некоторую способность к этому, потому что, например, в 6-м классе на выпускном экзамене он мне тоже вместо ответа по программе предложил сказать экспромт на данную тему»[97].

Из преподавателей, которые особенно хорошо вели дело, заставляли заниматься, заинтересовывали воспитанников, следовало выделить преподавателя истории и обличения раскола К. Н. Плотникова[98]. Только что окончивший Академию, он был назначен на предмет, впервые введенный в семинарии новым уставом. Никакого пособия по обличению раскола не было: учебник был только по истории раскола, составленный проф. Н. И. Ивановским[99]. К. Н. Плотников должен был сам готовиться по разным старопечатным книгам. Он живо излагал уроки, из которых потом и составил учебник. Твердое знание цитат и места их нахождения в старопечатных книгах являлось одним из важных требований этого предмета. Необходимые цитаты учащиеся знали в совершенстве.

В 6-м классе Св[ященное] Писание Нового Завета (послания Апостолов и апокалипсис) преподавал ректор протоиерей Петр Щеглов. «Это был живой преподаватель, — вспоминает Владыка Григорий.— Говорят, что раньше (давно) он преподавал литературу и неподражаемо читал Гоголя с мимикой и пр.; так же живо преподавал он перед этим Основное богословие в 5-м классе. Священное Писание он преподавал довольно своеобразно. Знакомя нас с лучшими местами из книги Фаррара об Ап[остоле] Павле[100], послания которого мы изучали, он в то же время чуть ли не каждый текст апостольского послания для наглядности объяснял каким-нибудь анекдотом, в котором нередко отводил долю участия в том или ином виде и себе: или он сам являлся действующим лицом, или какой-либо его «дядюшка», или профессора и товарищи по Московской Духовной Академии, где он учился. Читаем, например, текст 12-й главы послания к Римлянам «честию друг друга больша творяще», он расскажет, как он, идя от епископа в семинарию и встретив диакона, первый с ним раскланялся, а потом поставил того в неловкое положение, отрекомендовавшись ректором и спросив того, кто он такой... Или читаем текст той же главы: «Не высокая мудрствующе, а смиренными ведущеся», он упоминает о знаменитом митрополите Московском Филарете, который этот текст подписывал на портрете вместо своего звания и имени; или расскажет, как знаменитый в свое время проф. Феод[ор] Ал[ександрович] Голубинский[101] со своим сослуживцем в свободное время летом ходили удить рыбку, захватив с собою «бутылочку тенерифцу» и спрашивали один другого: «Клюет ли?— Нет.— Так не клюнем ли?...» Конечно, этот метод немного своеобразен для преподавания Священного Писания как такового, но текст оставлял известное впечатление и прекрасно уяснялся.

Так или иначе, но семинария оставляла в нас свой след в смысле знания и направления. В этом последнем отношении большое значение, конечно, имела личность

Митрополит Григорий (в центре) в актовом зале Ленинградской Духовной Академии

наставников. Скажу с точки зрения своих впечатлений. Ректор, прот[оиерей] П. Ф. Щеглов, несмотря на некоторую свою «светскость», однако, заставляет вспоминать себя как гуманного, благожелательного, хотя и безусловно авторитетного начальника, понимавшего юношескую натуру, умело и осторожно в меру приучавшего нас к церковности, но здраво и свободно смотревшего на светские развлечения. Инспектор И. В. Орфинский [102] был также добрый, благожелательный человек, не привязывавшийся к мелочам, спокойно, незаметно и умно руководивший нами. К тому и другому мы всегда относились с полнейшим уважением. Из преподавателей особенно сильно влиял на нас в смысле серьезного отношения к делу пастырства, как и вообще в смысле религиозно-нравственного настроения, А. А. Бурцев, о глубокой религиозности которого я уже говорил. Его предметы — гомилетика, литургика и Практическое руководство для пастырей, обыкновенно считавшиеся в других семинариях чуть ли не второстепенными и неважными, у нас, благодаря личности наставника, имели совсем другое значение и, может быть, больше, чем все другие, привили нам истинную религиозность и любовь к церковности. Такие требовательные преподаватели, как К. Н. Плотников, Я. С. Елпидинский, А. К. Степанек, дали нам основательные и прочные знания, и, несмотря на их строгость, мы, воспитанники, отдавали им должное в смысле оценки и уважения. Остальные преподаватели тоже оставили свое влияние, и, может быть, только вследствие некоторой мягкости и слабости иных из них, злоупотребляя этой мягкостью, сами не воспользовались всей той суммой знаний, какую *они нам предлагали*» [103].

Живя в семинарском общежитии, Николай всегда посещал всенощные бдения в семинарской церкви, а к литургии по-прежнему ходил в собор — держать посох (потом служебник) при богослужении Преосвященного Павла. В каникулярное время и в недели говения он жил дома и также посещал собор. Семинарская церковь была небольшая; пели два хора, учащиеся стояли обычно рядами. Служил эконом или духовник семинарии. Ректор выходил только в праздники на литию и величание. Службы *совершались чинно. Ректор любил служить важно; Николаю нравилось его служение.* Нередко за всенощным бдением выступал какой-нибудь воспитанник 6-го класса с очередной проповедью. Обыкновенно выступали лучшие, у которых проповедь была отмечена баллом не ниже 4. Молодые проповедники, конечно, очень смущались говорить

перед товарищами и чувствовали себя за аналоем неуверенно. «Такое состояние испытал и я,— вспоминает Владыка Григорий о своей первой проповеди, — когда впервые вышел на кафедру в церкви 7 ноября 1888 года, накануне праздника Архистратига Михаила, с проповедью об ангелах-хранителях. Любя проповедничество, я начал готовиться к этому важному для меня моменту и нарочно просил свою матушку прийти в этот день в нашу церковь — посмотреть на меня... Она была»[104].

Отношение к церкви у семинаристов было благоговейное. Среди воспитанников немало было таких, которые, кроме общей утренней и вечерней молитвы, обыкновенно совершали перед церковью свою отдельную молитву и часто довольно продолжительную. Остальные товарищи относились к этому очень деликатно. «Я не запомню ни одного случая среди товарищей, когда у нас поднялся какой-либо разговор о религии и религиозном не только в отрицательном духе, но просто в шутливом тоне. Таково было общее настроение в этом направлении в мое время. И это я объясняю в значительной доле тем, что наше семинарское начальство было далеко от ханжества, не заставляло нас «отстаивать» четырех- или пятичасовых служб до полного изнеможения и считалось с юношеской натурой, словом, соблюдало в этом отношении благоразумную меру. Лишь только сменился ректор-протоиерей и явились ректор и инспектор монахи (это уже после моего окончания семинарии), положение изменилось. Молодые, только начинающие свою учебную службу, думающие о скорейшей архиерейской карьере, они садились на своего любимого и модного конька — церковность, и чтобы чем-нибудь выставиться перед начальством, уродовали юношескую психику, вытравляя здоровое религиозное чувство неумеренными экспериментами над ним и показной религиозностью. Большое это было зло.

При таком в общем хорошем и серьезном отношении к религии и Церкви, меня всегда очень удивляло в значительной части моих товарищей какое-то непонятное для меня равнодушное отношение их к церковному ритуалу: они часто совершенно не знали элементарных богослужебных действий, как будто никогда их не видели или, видя, не интересовались. А ведь все это были дети духовенства, с самого рождения жившие в духовной атмосфере... Чем это объяснить? [...] Думаю, что тут большое значение имело равнодушие, а подчас и небрежность духовенства к совершению богослужения, к его назидательности, к его благолепию. Может быть, в деревне и действительно трудно достигать этого благолепия, но при усилии и желании, конечно, не невозможно. Если это так, до какой же степени ценно и важно истовое совершение богослужения, и как я был счастлив в этом отношении, воспитываясь на богослужении Преосв[ященного] Павла... Влияние богослужения Преосв[ященного] Павла в связи с общим направлением семинарской учебы и влиянием отдельных личностей из среды наставников (напр[имер], А. А. Бурцева и др.) сильно настраивало меня в религиозном отношении. Я познакомился с некоторыми произведениями еп[ископа] Феофана Затворника[105], с некоторыми святоотеческими сочинениями. Все это выработало мой нравственный характер и вместе развивало и до крайности строгий и критический взгляд на отношения духовенства к делу пастырства. Если первое было хорошо и желательно, то последнее — в отношении духовенства — объяснялось юношеской горячностью, неопытностью и излишней самоуверенностью... В каникулярное время я, например, не пропускал в соборе ни одной церковной службы в праздники (ходил даже к вечерне); в Успенском посту надумал говеть, чем удивил даже соборного священника, придя к нему на исповедь; во время богослужения старался все время быть сосредоточенным на молитве»[106].

Скромный, религиозно настроенный юноша, Николай, однако, не чуждался развлечений. Хотя посещение театра не было в обычае у семинаристов, он несколько раз бывал на любительских спектаклях, конечно, с разрешения ректора. «Помню, как мы с П. М. Митропольским пришли однажды проситься у ректора на «Горе от ума». «А!.. Принять его, просить, сказать, что дома, что очень рад...» — быстро процитировал он слова Фамусова с соответствующими жестами, а потом, дав разрешение, напутствовал нас наставлением: «То (это «то» тоже было его любимое), вот поучитесь, как там на сцене употребляют все усилия жизненно исполнить взятую роль, вот и нам нужно так же относиться к нашему делу» [...] На каникулах я всегда жил дома, и в святки обыкновенно посещал все маскарады со своим гимназическим товарищем Л. Я. Дейхманом. Являлись мы одними из первых и уходили чуть не последними. Знакомых не было, но доставляло удовольствие общее веселье, музыка, общество. Надо сказать, что маскарады были тогда очень приличными; их посещало наше высшее общество, и все держали себя очень сдержанно»[107].

В учебное время мало оставалось досуга для чтения, и Николай читал в основном в период каникул. Обычно он брал книги на лето из семинарской библиотеки. Из поэтов особенно увлекался в то время Надсоном, многие из стихотворений которого

переписывал и знал наизусть. В последние два года пребывания в семинарии он прочел на каникулах всего Достоевского: «Достоевский мне очень нравился. Я читал его с карандашом в руках и делал много выписок, особенно из «Братьев Карамазовых». Это чтение значительно влияло на выработку моего мировоззрения. Я вообще любил отмечать и выписывать в свои памятные книжки те места из прочитанного, которые мне нравились или вообще останавливали на себе мое внимание. Для примера, какие места я выписывал, могу по памяти указать, в частности, из Тургенева: «Запускайте руку внутрь, в глубину человеческой жизни; всякий живет ею; немногим она известна; и там, где вы ее схватите, там будет интересно» (в статье по поводу «Отцов и детей») [108]. Много выписок было, кроме Достоевского, еще и Гоголя, Шеллера-Михайлова [109], Евгения Маркова [110] и др[угих]. Вообще в выписках преобладал элемент философский. [...] Так постепенно через вдумчивое чтение шло мое духовное развитие, вырабатывалось мировоззрение, складывались идеалы жизни» [111].

В последние 2—3 года Николай имел урок — занимался с детьми купца И. Ф. Тиханова [112], проходя с ними курс первых 3—4 классов гимназии. Это вносило некоторое разнообразие в повседневную жизнь, так как родители учеников приглашали его к себе в дни праздников.

Прошли годы семинарского учения. Наступили последние экзамены. Товарищи уже думали о дальнейшей судьбе: кто готовился в Академию (В. П. Челмогорский и П. С. Туманов), кто в Томский университет (И. М. Ольгский, Н. И. Плоскирев), кто уже засватывал невесту и получал священническое место, кто мечтал об учительстве. «Я как-то беззаботно относился к будущему, не представляя пока себе на этот счет ничего определенного. Экзамены должны были окончиться 23 июня [1889 г. — *прот. В. С.*]. Неожиданно 17 или 18 июня меня вызвал к себе Преосв[ященный] Павел и предложил должность надзирателя за учениками и экономa при общежитии Петрозаводского Духовного училища, на место В. И. Симонова [113], получавшего место священника. Я согласился. Владыка послал меня к смотрителю училища Д. И. Любецкому [114] (впоследствии моему тестю) спросить, не будет ли он иметь чего-либо против. [...] На другой день по окончании курса семинарии резолюцией Преосв[ященного] Павла я уже был определен на должность. Резолюция была мотивированная. Владыка написал на моем прошении: «Проситель, студент семинарии Николай Кириллович Чуков, известный мне с духовно-нравственной стороны как отличный, вполне благонадежный молодой человек, вполне заслуживает просимого им места, а потому, на основании №№ статей Устава и т. д. «предлагаю» и проч...»

Итак, кончилось ученье, началась служба. 24 июня я был определен, 27-го уже принимал имущество училища как эконом от уходящего В. П. Симонова. 30 июня вечером я перешел на казенную квартиру в училище и с 1 июля начал служить. До 15 августа я еще продолжал держать служебник у Преосв[ященного] Павла; с началом же учебного года я закончил свое служение в соборе, так как в праздники должен был посещать с учениками раннюю обедню и с 9 часов утра присутствовать на их занятиях» [115].

Как раз во время экзаменов Кирилл Абрамович, отец Николая, уехал в Петербург на операцию. У него с 1-го марта открылся рак пищевода. Приехал он после операции очень истощенным. Скоро болезнь его совсем свалила, и 18 ноября в 7 часов 20 минут он скончался. Накануне, в 5 часов вечера Николай был у него, простился, получил его благословение и завещание «не забывать матери». Умер он рано, на пятидесятом году. Хоронили его 20 ноября на Неглинском кладбище в Петрозаводске.

На первое свое жалованье (30 рублей при готовой квартире) Николай приобрел себе икону Спасителя. Большую часть жалованья он отдавал родителям, пока мать не перешла жить к нему в училище. Так началась его трудовая жизнь.

«Оглядываясь на эту первую свою службу в Духовном училище, я должен сказать, что, несмотря на ее незначительность, она дала мне многое для будущего: здесь я получил первый педагогический опыт, здесь же ознакомился — на небольшом хозяйстве — со всей практической стороной ведения хозяйства и его отчетности; и это знакомство сослужило мне хорошую службу потом, когда мне пришлось организовать как педагогическую, так и хозяйственную часть в школах, особенно второклассных, с устройством зданий, общежитий, отчетности и т. п., когда впоследствии пришлось заведовать сравнительно обширным хозяйством семинарии и руководить учебной и воспитательной ее частью. Личным опытом знакомый со всеми мелочами педагогической и хозяйственной жизни училища, я поэтому был полным хозяином и в дальнейших ответственных должностях наблюдателя и ректора Семинарии, легко разбираясь во всех крупных и мелких вопросах сложной жизни тех учреждений, которые поручались моему заведованию» [116].

«Все это заставляет меня особенно ценить это первое время моей жизни, с любовью и часто обращаться к пережитому в эти ранние годы и с благодарностью вспоминать тех, кого уже нет, но кто так благотворно влиял на склад моей личности и дал мне возможность не без пользы провести остальную часть моей жизни» [117].

II
СТУДЕНТ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Мысль о Духовной Академии у Николая Чукова возникла после года службы в училище. Требовалась подготовка к экзаменам. Однако среди повседневной работы трудно было серьезно готовиться, повторять пройденные в семинарии курсы. Но задуманное желание помогли осуществить настойчивость, трудолюбие и стремление посвятить себя служению на ниве Божией.

11 августа 1891 г., в воскресенье, простясь с родными, корпорацией и знакомыми, получив благословение епископа Павла, Николай Чуков пароходом отправился в Петербург. Вместе с ним поехал поступать и Виктор Петрович Крохин [118], только что окончивший семинарию.

«В девятом часу утра 13-го августа мы были в Петербурге, — пишет в своих воспоминаниях Владыка Григорий.— На извозчике проехали мы в здание Академии [119] (за Невской Лаврой). С чувством какого-то страха вошли мы в здание, где встретил нас швейцар Лаврентий, импонировавший нам своей формой; с завистью смотрели мы на независимо разгуливавших по вестибюлю студентов; с особенным почтением взирали на каждого солидного или пожилого человека, предполагая видеть в нем профессора... Нас отвели в комнаты студентов, где мы и расположились на время экзаменов, предварительно заявившись к инспектору (тогда иеромонаху Михаилу Ермакову [120], впоследствии митрополиту Киевскому) и уплатив эконому 8 р. 50 к. за полумесячное содержание в Академии.

В первый же день я побывал в соборе Лавры у обедни, а затем мы оба не утерпели, чтобы не пройти по Старому Невскому до Николаевского вокзала и посмотреть на железную дорогу, которой мы никогда не видели.

Экзамены начинались лишь 19 августа, и потому все время до этого мы занимались, штудируя учебники для предстоящих испытаний. По старой привычке за отсутствием студентов, еще не приехавших, я попал в церковные прислужники в Академическую церковь, и в день Успения — 15 августа при служении Преосв[ященного] ректора еп[ископа] Антония [121] (Вадковского, впоследствии митрополита), я держал у него служебник. 18 августа в Лаврском соборе происходила хиротония архимандрита Владимира [122] во епископа Бийского. Служил митрополит Исидор [123] с четырьмя архиереями. Наш ректор еп[ископ] Антоний должен был участвовать, и я опять сопровождал его в качестве чиновщика и таким образом впервые видел всю церковную церемонию архиерейского посвящения. Во время «причастного» ректор послал меня получить благословение 92-летнего старца митрополита «на благополучную сдачу экзаменов», как он и выразился...» [124].

Начались приемные экзамены. Сначала шли письменные: 19 августа — по Священному Писанию, тема: «В каком смысле заповедь о любви к ближним названа в Евангелии Новою Заповедью?» (Ин. 13, 34); 20-го — по логике («Роль воли в логических процессах») и 21-го — по латинскому языку (написать на латинском языке сочинение на тему: «О Промысле Божием»). Затем устные: 23 августа — по Основному Богословию, 26-го — по Русской Церковной истории (о преп. Ниле Сорском), 27-го — по греческому языку и 28-го — по немецкому.

Экзамены прошли удовлетворительно, Николай их выдержал. Но поступить на казенное содержание было трудно. Конкурс был большой: поступало 89 человек. На казенное содержание можно было принять только 36 человек, а Николай поступил 48-м. Начались тревожные дни. Уезжая из Петрозаводска, Николай говорил с купцом С. Л. Леонтьевым [125], поставщиком съестных припасов в Духовное училище, о заимообразной помощи ему для взноса в Академию в случае непоступления на казенное содержание. Но определенной договоренности не было. Как только выяснились предварительные результаты экзаменов, Николай сразу же написал письмо Леонтьеву с просьбой одолжить ему для взноса на 1-е полугодие 162 р. 50 к. и сообщил об этом матери, думая, однако, вернуться в Петрозаводск, если бы Леонтьева не оказалось дома. Последнее так и случилось: Леонтьев был в отъезде. Что делать? Надо было немедленно решать вопрос — оставаться в Академии или нет, так как начальству нужно было знать количество остающихся в общежитии студентов, и ректор уже призывал

его к себе по этому поводу. Николая поддержал его прежний одноклассник по гимназии, только что окончивший филологический институт Николай Константинович Ядрышев. Он уговорил его во что бы то ни стало остаться в Академии, изыскав потом средства. А так как к 1 сентября необходимо было сделать уже единовременный взнос в 50 руб., то товарищи студенты, почти еще не знакомые ему, собрали эту сумму, и он внес ее, почему-то уверенный, что Леонтьев не откажет.

Юношеский оптимизм не обманул Н. К. Чукова: С. Л. Леонтьев действительно прислал необходимую для обучения сумму.

Так после разного рода беспокойств и треволнений — сначала с экзаменами, а потом с вопросом о содержании — Николай Чуков, наконец, окончательно утвердился в Академии. За два года, что он пробыл на службе в Духовном училище, он уже привык к известной самостоятельности и положению в некотором роде «начальства». Теперь опять приходилось стать учеником, хотя и студентом...

Лекции еще не начались. Первокурсники осваивались. Со своим товарищем по гимназии Ядрышевым Н. Чуков осмотрел соборы и памятники тогдашнего Петербурга. Неоднократно бывал в Лавре, заходил и в Лаврский собор — к мощам св. Александра Невского. Побывал неподалеку от Академии в Скорбященской часовне на Стеклянном, где была икона Божией Матери «с грошиками» [126].

Перед началом лекций Чукову нужно было выбрать одно из двух отделений — историческое или словесное. Так как желающих записаться на первое было очень много, то начальство само «уравняло», и он попал на словесное отделение. Соответственно выбору, студентов распределили по комнатам, занятным и спальным. Словесники первого курса для занятий помещались в верхнем, третьем, этаже академического здания, в стороне, которая выходила окнами на Лавру. Спальни были в той же стороне этажом ниже. В занятных комнатах каждый имел определенное место за одним из двух больших столов, рассчитанных на шесть человек. Тут же стояли два платяных шкафа для одежды, две большие этажерки для книг, два дивана, стулья.

В одной комнате занималось 12 человек, сидевших за столами в алфавитном порядке. Товарищами Николая по столу на все четыре года оказались Н. В. Туберозов [127], П. М. Фиников [128], И. Г. Холмский [129], Е. Н. Хигуци [130] и П. М. Шайтанов [131] (впоследствии Кремлевский).

Для обеда и чаепития студенты спускались в столовую, находившуюся на первом этаже. Здесь же была студенческая библиотека и приемная для гостей, а также находились кабинеты инспектора, двух его помощников и эконома.

Аудитории располагались на втором этаже: две — около Академической церкви; рядом с ними был актовый зал и Церковно-археологический музей; 3-я и 4-я — на правой стороне здания (к Обводному каналу) и 5-я — на левой, к Лавре. Самая большая аудитория была 3-я. В ней обычно читались лекции для двух курсов совместно. На втором этаже около 3-й аудитории помещалась и студенческая читальня, куда поступало большое количество периодической литературы. Академическая библиотека находилась в особом здании, в саду. В этом же здании были квартиры: ректора, библиотекаря, помощника библиотекаря и секретаря Совета Академии.

В бытовом отношении студенты Духовной Академии были обеспечены несравненно лучше студентов других учебных заведений, вынужденных ютиться по частным квартирам, обедать в столовых и т. п. Здесь все было под руками, к услугам студентов. Жилые комнаты большие и светлые, стол хороший, одежда в совершенно достаточном количестве, громадная библиотека для занятий, большой сад для прогулок. Можно было совершенно отдаться занятиям, никакие посторонние заботы не могли отвлекать студента. Только в одном отношении Николай находился несколько в особом положении: он должен был заботиться о содержании матери. Но и здесь ему удалось пока устроиться: вместо пальто, которое выдавалось одно на четыре года, и сюртучной тройки — на 2 года, он взял у портного деньги и отослал матери. Таким образом на первое время денежные дела были улажены.

Как и везде, на первых порах студенты к лекциям относились очень внимательно, посещали их аккуратно. Но потом энтузиазм проходил, и только некоторые профессора привлекали массы студентов; у других лекции посещались средне, а у иных и совсем мало, особенно когда подходило время подачи семестровых сочинений и студенты усиленно занимались ими у себя, в свободных аудиториях или Публичной библиотеке.

В системе академического курса семестровым сочинениям придавалось большое значение. Наряду с серьезным и глубоким изучением темы студенты учились на них методам научной работы. Поэтому и балл по сочинению при общем годовом зачете экзаменационных оценок принимался в удвоенном значении. Студенты в большинстве случаев относились к работе над семестровым сочинением серьезно. Из нескольких предложенных тем выбирали наиболее интересную для себя; подбирали по ней необ-

ходимый материал, много читали, делая выписки, советовались друг с другом, проверяя свои взгляды и выводы, и т. д.

В тот год первое семестровое сочинение на 1 курсе было дано по Общей Церковной истории. Серьезность предмета, личность профессора В. В. Болотова [132], известного ученого, да и сам факт, что это была первая академическая работа — все это импонировало студентам, заставляя относиться к ней серьезно. Н. Чуков же придавал этому первому сочинению еще и особое личное значение. «Выдержав вступительные экзамены в Академию средне и не поступив на казенное содержание,— пишет он,— я задумывался над научной целесообразностью моего поступления в Академию и потому смотрел на первое сочинение, как на пробный камень вообще моей учебы в Академии.

Темой для своей работы я выбрал «Апостольские Церкви и их значение в истории». Тема довольно простая, но для исполнения требовавшая экскурса по всей древней истории, так как фактический материал для соответствующих выводов разбросан по разным периодам церковной истории и по разным ее отделам» [133].

Срок написания был определен в 2,5 месяца (первый семестр длился с сентября до половины ноября). «Я занимался очень усердно, написал сочинение в 37 страниц и получил высокий балл — $4^1/_2$. Это меня успокоило, и я уже с большей уверенностью принялся за следующие семестровые сочинения: с ноября до января по истории русской литературы на тему «Поучение Новгородского архиепископа св. Ильи-Иоанна как памятник древнерусской литературы и языка XII века», за которое получил у проф. Ламанского [134] $4^1/_2$, и с января до марта по истории философии на тему «Недостатки Аристотелева учения о добродетели», за которое получил у проф. М. И. Каринского [135] — $4^1/_4$.

Лекции я посещал более или менее исправно. Хотя должен сказать, что одно слушание лекций без параллельного прохождения курса по тем или иным пособиям мало полезно: не закрепленное в памяти домашними занятиями, выслушанное на лекции естественно забывается, и к экзамену приходится учить все это как совершенно новое. Тем не менее интересное чтение некоторых профессоров привлекало студентов, и аудитории таких, например, профессоров, как В. В. Болотов, М. И. Каринский, И. Ф. Нильский [136], Н. В. Покровский [137], Н. Н. Глубоковский [138], обыкновенно бывали переполнены» [139].

В этот период, как, впрочем, и в последующее время, Н. Чуков был постоянным и неизменным посетителем студенческого читального зала академической библиотеки, куда, кроме газет, поступали духовные и много светских журналов. Обыкновенно сразу после обеда он направлялся в читальню и занимался там все послеобеденные часы до чая, а иногда и после него, когда не нужно было срочно готовиться к сочинениям. Это чтение за 4 года академической жизни, разумеется, ему очень много дало. Оно познакомило его со всеми затрагивавшимися в печати текущими вопросами богословско-философского и педагогического характера, дав большой толчок не только к развитию личности, но и выработке собственного мировоззрения. По привычке, установившейся еще на семинарской скамье, он постоянно делал выписки или заметки по поводу прочитанного, что делало чтение более осмысленным и глубоким.

Знакомых в столице у него не было, поэтому, кроме Публичной библиотеки, Лавры и прогулок в академическом саду, он почти нигде не бывал. Только однажды на святках Ядрышев пригласил его к их общему знакомому Арсению Никитину, тоже бывшему олонецкому гимназисту, отец которого служил на дровяной бирже Громова за Невской заставой. Там собралась молодежь, и вечер провели в беседах и играх. Это было единственное развлечение Николая в течение всего первого года его академической жизни.

«Если у меня не было знакомых в Петербурге, зато я широко поддерживал переписку с Петрозаводском, со своими друзьями и бывшими сослуживцами по Духовному училищу. Писал Преосвященному Павлу (правда, только по праздникам)» [140].

Еще за несколько лет до поступления Н. Чукова в Академию ее студенты начали проводить внебогослужебные беседы на фабриках и заводах С.-Петербурга от имени «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви» [141]. В тот год в районе за Невской заставой заведовал этими чтениями товарищ Н. Чукова по семинарии, бывший уже на III курсе Академии, П. С. Туманов. Он пригласил Николая к участию в ведении этих бесед, и 4 февраля 1892 г. в день своих именин он пришел на свою первую беседу на суконную фабрику Торнтона (ныне Комбинат им. Тельмана). С тех пор он стал постоянным и усердным участником этих бесед во время учебы в Академии, отдавая этой работе почти каждый воскресный день с 4 по 9 часов, а потом беседовал с рабочими-трезвенниками за чаем в чайной. Так было положено начало духовно-просветительской деятельности Владыки Григория.

Материальное положение Николая Чукова в это время оставляло желать лучшего. Он периодически высылал деньги матери, рублей по 10—12. Сначала это было трудно, но с Рождества благодаря Н. К. Ядрышеву ему удалось найти небольшой заработок (репетиторство с гимназистом 2-го класса), и это несколько вывело его из затруднительного денежного положения. Но впереди предстояло лето, и нужны были деньги на дорогу домой и на жизнь в Петрозаводске. И тогда он задумал написать статью «Начало христианства в Олонецком крае» для «Олонецких губернских ведомостей». «Среди прямых занятий я занялся этой статьей и, написав, отправил ее своему знакомому К. Ф. Филимонову [142], работавшему в Губерн[ском] Статистическом Комитете и близкому к редакции газеты. Статья, конечно, не давала ничего нового и была составлена исключительно на основании печатных материалов, представляя из себя скорее ученический труд, хотя и снабжена была «ученым аппаратом» — ссылками на летописи и т. п. ...Ее приняли в редакции и отпечатали в летних номерах газеты, уплатив мне за нее 30 рублей и снабдив меня несколькими экземплярами оттисков. Это обстоятельство тоже очень устроило меня в денежном отношении» [143].

I курс Николай Чуков окончил 19-м в разрядном списке. Живя летом в Петрозаводске у матери, он много читал, закрепляя приобретенную в Академии привычку к чтению. Особенно увлекался сочинениями публициста-народника Н. В. Шелгунова [144], а также историко-литературными очерками М. О. Меньшикова [145].

Так прошел первый учебный год, а за ним и летний отдых Николая Чукова, теперь уже студента II курса С.-Петербургской Духовной Академии.

В 1892 году в Петербурге свирепствовала холера, поэтому каникулы в Академии были продолжены до половины сентября.

С началом нового учебного года снова встал вопрос о казенном содержании. Хотя Николай окончил курс хорошо (из поступавших на свое содержание даже первым), но казенной вакансии не было. Могла она открыться только случайно — вследствие смерти или выхода из Академии кого-либо из казеннокоштных студентов данного курса. Обычный порядок был таков, что тот, кто поступал вначале на казенное содержание, как бы потом ни учился, оставался казеннокоштным до конца академического курса. В таких случаях надежда была только на получение стипендии от «Общества вспомоществования недостаточным студентам Академии» [146]. Поэтому по приезде в Петербург Чуков подал инспектору Академии архимандриту Михаилу (Ермакову) прошение на имя правления Общества. Отец Михаил обещал поддержать его ходатайство, и действительно, через несколько дней правление приняло его на содержание Общества и назначило полную стипендию — 225 рублей в год. Таким образом, вопрос о содержании на оставшиеся три года был решен.

Возобновились занятия, и снова начались семестровые сочинения. На II курсе они были по гомилетике («Что такое проповедь по учению Православной Церкви»), по Пастырскому Богословию («Учение Иисуса Христа о благожелании как руководительный закон для пастырей») и по Библейской истории («Внутреннее состояние царства Израильского по книге пророка Амоса»). Семестровыми сочинениями Николай занимался так же усердно, как и в предыдущем году. По-прежнему много читал.

«Моими любимыми журналами, — вспоминает он, — были «Вопросы философии и психологии» [147], «Вестник воспитания» [148], обыкновенно целиком прочитывал и «Исторический вестник» [149], много читал из общих обзоров «Русского обозрения» [150]. Прочитал я в этом году Щапова «Социально-педагогические условия умственного развития русского народа» [151], кое-что из Леонтьева [152], Хомякова [153], Аксакова [154], познакомился с Чернышевским. Я нарочно расширял круг моих интересов от представителей левого направления (как Чернышевский и Щапов, а ранее Шелгунов) до Аксакова и «Русского обозрения» вправо, чтобы не быть односторонним в выработке своего мировоззрения» [155].

На II курсе Николай стал уже задумываться о выборе темы для кандидатского сочинения. Сначала он остановился на проповеднической деятельности первого Олонецкого архиепископа Игнатия (Семенова) [156] и начал подбирать материал, но потом мысли его направились в сторону пастырства и педагогики, и темой он наметил «Пастырско-педагогические принципы пророков по их книгам». Он и раньше много думал на эту тему и в конце года обратился за советом к профессору С. А. Соллертинскому [157]. Тот одобрил его выбор, хотя ограничил тему разработкой одного пророка Иезекииля, порекомендовав летом проштудировать толкование на эту книгу Розенмюллера [158] (на латинском языке). Однако товарищи, и особенно Н. П. Полубинский [159], студент IV курса, тоже писавший сочинение Соллертинскому, отговорили его. Тема давала возможность слишком субъективного подхода, и на этой почве могли выйти разногласия с профессором, который к тому же был очень придирчив и вполне мог провалить. Николай оставил пока мысль о кандидатской, занявшись текущей работой.

Он окончательно включился в число прислужников Академической церкви и до конца академического курса пономарил в ней. Помощником его был студент I курса С. А. Тихомиров [160]. Участвуя в церковном служении, Николай Чуков сблизился с монашествующими студентами, особенно с о. Гермогеном (Долганевым) [161], о. Константином (Булычевым) [162], о. Мефодием (Великановым) [163]. С последним их сблизили еще общие занятия еврейским языком. Филолог по образованию, Великанов напечатал как-то брошюру «К вопросу о слове «паперть» и подарил ее Чукову с громкой надписью «Отечественному гебраисту». Чуков часто проводил время у монашествующих. Они жили в том же академическом здании, но в особых кельях. Это общение начало было затягивать его, и он стал подумывать о монашестве, даже говорил об этом со своею матерью. Но дальнейшие обстоятельства академической жизни удержали его от этого намерения, и мысли о монашестве окончательно развеялись.

Как и раньше, он усердно продолжал вести религиозно-нравственные чтения на фабриках, избрав преимущественно фабрику Варгунина и Обуховский завод. Иногда проводил беседы при храме «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения» на углу Николаевской и Стремянной улиц, а однажды, 8 ноября 1892 года, вел беседу даже в зале Городской Думы. Вот что он писал об этом матери: «...народу было очень много, более 400 человек; обстановка торжественная; публика — больше среднего класса. В такой обстановке еще первый раз пришлось вести беседу; но ничего, не струсил и сказал довольно хорошо» [164].

Еще до начала занятий в Академии, 7-го сентября 1892 г. в Петербурге умер митрополит Исидор, старец 93 лет.

«Я приехал, — вспоминает Владыка Григорий,— в период всяких слухов об епископских перемещениях, причем непременно называлось и имя нашего ректора Преосвященного Антония (Вадковского), о котором говорили, что он вообще на виду, что ему покровительствует императрица Мария Федоровна (он имел от нее панагию как подарок за наблюдение за преподаванием Закона Божьего в учебных заведениях «Ведомства учреждений императрицы Марии»). Слухи эти подтвердились. Некоторое время спустя прежняя Петербургская митрополия, объединявшая три епархии (митрополит носил титул С.-Петербургского, Новгородского и Финляндского), была расчленена. Петербургским и Ладожским митрополитом был назначен архиепископ Палладий, Экзарх Грузии, на Новгородскую кафедру был перемещен архиепископ Владимирский Феогност [165], а на Финляндскую назначен наш ректор с возведением в сан архиепископа и с присутствованием в Синоде; на должность же ректора нашей Академии был назначен ректор Киевской семинарии архимандрит Борис Плотников [166]» [167].

Новый ректор приехал осенью. «Это был высокого роста худощавый на вид монах, с устремленным куда-то вдаль взором, по-видимому, живший больше в мире отвлеченностей, чем реальном (он был специалистом по метафизике), очень скромный, без малейшего намека на какую-либо рисовку, далекий от каких-либо подслуживаний к начальству с карьерными целями, человек чрезвычайно мягкий и деликатный.

Новый митрополит Преосвященный Палладий (Раев) любил торжественные «обстановочные» богослужения и для этой обстановки привлекал к своим служениям и ректора Академии. По обязанности алтарного прислужника (пономаря) я сопровождал нового ректора на эти митрополичьи служения в Исаакиевский, Казанский или Лаврский соборы, чтобы держать митру, надевать мантию и т. п. Отец Борис очень тяготился этими митрополичьими служениями, где он участвовал «для обстановки», и не раз, когда мы ехали с ним на такое служение, он откровенно сетовал, что его отрывают от академической семьи, заставляя «маршировать» по громадному собору... Даже в Пасху он не мог служить у себя в Академической церкви, а должен был быть в Лавре с митрополитом, хотя там вдоволь было и своих архимандритов лаврских. Для о. Бориса служение с митрополитом действительно было нелегко. Очень серьезный, живший в мире идей, он совершенно не обращал внимания на внешний ритуал и не знал его, а между тем «обстановочность» требовала внимания к каждому шагу, каждой мелочи, поклону и т. п. В этом случае мне приходилось выручать его. Зная все детали архиерейского служения с отроческих лет, стоя сзади о. Бориса при богослужении, я предупреждал его о тех или иных действиях, какие ему, как старшему в служении, надо было совершать, и он не раз благодарил меня потом за это.

Со студентами о. Борис держался просто, деликатно, внимательно. По субботам, за полчаса до всенощного бдения, дежурные каждого номера (комнаты) студенты (около 20 с лишком) со всех четырех курсов обыкновенно являлись к ректору в зал заседаний Совета с заявлениями о различных студенческих нуждах и всегда встречали с его стороны полное внимание, полное сочувствие и содействие. Отец Борис был человеком без всякой дипломатии, совершенно открытый, и студенты скоро узнали его и относились к нему с большим уважением. Помню, как однажды, перед 17 февраля (днем

нашего академического акта), мы, дежурные студенты, по обычаю собрались в зал заседаний. После выслушивания разных наших заявлений о. Борис обратился к нам по поводу предстоящего праздника. Он знал, что в прежние годы в этот день студенты устраивали в здании Академии громадные кутежи, не всегда благополучно сходившие для оконных стекол и даже целых рам в академических коридорах, на окнах которых стояли в большом количестве горшки с цветами, нередко оказывавшиеся потом выброшенными во двор... Отец Борис просил нас передать товарищам, чтобы этот академический праздник мы провели возможно спокойнее, «потому что, — добавил он, — всякий инцидент будет поставлен на счет мне, так как при назначении меня сюда на должность ректора митрополит Иоанникий [168] в Синоде сказал, что о. Борис распустит Академию». Это прямое обращение к сознанию студентов сделало то, что в академический праздник было так тихо и спокойно в Академии, как, кажется, никогда и в обыкновенное время» [169].

Время Николай Чуков проводил по-прежнему исключительно в занятиях. Знакомых у него не было, и он никуда не ходил даже в Рождественские праздники. Что касается воскресных дней, то обыкновенно в 4 часа направлялся на беседу на какую-нибудь фабрику или, оставаясь в Академии, занимался в читальне.

Наконец, наступили экзамены. Пришлось очень много работать, зато они окончились так же хорошо, как и в минувшем году. Он получил пять чистых пятерок.

Окончились экзамены 24 мая, а 27 мая, студентом III курса, он был уже дома. Лето в Петрозаводске прошло так же, как и в предыдущие годы — в отдыхе, чтении. Новым, пожалуй, стало сближение с семьей Любецких. Это сближение завершилось тем, что дочь Д. И. Любецкого Валентина, ученица епархиального женского училища, через несколько лет стала женой Николая Чукова.

Каникулы 1893 года, как и предыдущие, затянулись, но теперь из-за ремонта зданий Академии. Учебный год начался только с половины сентября. 17-го перед началом занятий был молебен, а с 18-го сентября начались лекции.

Олонецкая семинария прислала на казенный счет студента Василия Павловича Казанского, хорошо знакомого Чукову еще по семинарии, впоследствии митрополита Петроградского и Гдовского. Однако поступление его в Академию оказалось не совсем легким; он получил по сочинению на вступительном экзамене $2^1/_4$, но все-таки был принят.

Опять начались занятия, беседы на фабриках... На III курсе сочинения были по Русской Церковной Истории («Церковно-исторический материал в церковных уставах Св. Владимира и Ярослава»), по Догматическому Богословию («Сознаваемы ли были и в какой мере ветхозаветными Священными Писаниями прикровенные предуказания Божественного Откровения на тайну Троичности Лиц в Боге?») и по Метафизике («Значение наследственности в вопросе о духовном и нравственном развитии человека»). Если первые две темы были довольно сухи, то последняя была безусловно интересна Николаю, потому что относилась к вопросам педагогики, к которой он имел особую склонность. Готовился Н. Чуков очень серьезно. Перечитал Дарвина («Происхождение человека и подбор по отношению к полу» [170]), Ломброзо («Гениальность и умопомешательство» [171]), Смайльса («Самостоятельная деятельность» [172]), Спенсера («Основания нравственности» [173]), Струве («Самостоятельное начало душевных явлений» [174]) и особенно тщательно проштудировал Рибо («Наследственность душевных свойств» [175]). За это сочинение он получил 4.

В отношении бесед на фабриках в этом году он оказался на особом положении: на него было возложено заведование тем районом за Невской заставой, где он проповедовал. Пришлось составлять программы бесед, подбирать сотрудников, наблюдать за исполнением. Как постоянного посетителя студенческой читальни его избрали в число заведовавших ею, и в этом звании пришлось в декабре много сноситься с редакциями газет и журналов. С иногородними — почтой, а с петербургскими — лично. Обращаться с просьбами: где о бесплатной высылке, где о скидке стоимости издания. Обычно редакции шли на уступки студентам. Только «Новое время» А. С. Суворина [176], имея большой тираж, не уступало ни копейки, поэтому приходилось за два экземпляра газеты вносить полностью по 17 рублей из бедных студенческих карманов...

В ноябре 1893 года в Академии вновь сменился ректор. Архимандрита Бориса перевели настоятелем посольской церкви в Константинополе. Новым ректором был назначен петербургский викарий епископ Нарвский Никандр (Молчанов) [177] — «человек, не блиставший ученостью, но державший себя со спокойным достоинством и с полной благожелательностью в отношении студентов» [178].

Студенты Академии очень тепло провожали о. Бориса, поднесли ему золотой наперсный крест с украшениями, картину (копию «Моления о чаше» Ф. А. Бруни) и

Митрополит Григорий (крайний слева) за богослужением во Владимирском соборе в Ленинграде

адрес. Н. К. Чуков принял близкое участие в организации проводов. В день отъезда о. архимандрита студенты явочным порядком отменили лекции, уйдя все на вокзал...

На III курсе Н. К. Чуков, кроме прежних петрозаводских корреспондентов, часто писал еще своей будущей невесте Валентине Любецкой, главным образом давая ей советы в том, что читать, как читать, а также делиться с ним мыслями о прочитанном; высылал ей книги, знакомил ее со своими академическими интересами и впечатлениями.

Оканчивался III курс. Надо было брать тему для кандидатского сочинения. Профессора уже представили темы в Совет, каждый по своему предмету. Чуков остановился на предложенной профессором И. Г. Троицким[179] теме: «Образ Мессии по таргуму Ионафана, сына Узиелова», так как библейской археологией и еврейским языком он особенно усердно занимался в течение всех трех лет. Перед отъездом домой он побывал у профессора Троицкого, чтобы спросить у него указаний относительно подготовки к кандидатской работе во время каникул. Троицкий посоветовал прочесть за лето книгу Л. Цунца «Die gottesdienstlichen Vortrage der Juden»[180] и затем составить план предполагаемой работы и представить ему осенью по приезде в Академию.

Лето 1894 г. Чуков снова провел дома, занимаясь главным образом переводом указанной Троицким книги и штудированием халдейского языка, на котором написан таргум. Его знание немецкого языка было не очень свободным, поэтому пришлось много заниматься переводом. К осени перевод в основном был сделан и план составлен.

И снова, как и в прошлые годы, занятия в Академии начались позднее обычного, 20 сентября 1894 г.

Лекционных занятий на IV курсе было меньше: вместо 10 предметов, как на первых трех курсах, только 6. Все свободное время отдавалось на писание курсового кандидатского сочинения. «26 сентября вечером я был у проф. И. Г. Троицкого и представил ему план своего сочинения, составленный довольно широко. Он значительно сузил его, указав мне только проштудировать таргум, выделить мессианские места и на основании их уяснить представлявшийся таргумисту образ Мессии.

Я принялся за работу. Таргум — это арамейский перевод пророческих книг Ветхого Завета, сопровождаемый по местам объяснениями и дополнениями. Текст его помещается в нескольких полиглоттах, из которых я пользовался полиглоттою Вальтона. Полиглотта представляет собой собрание разных текстов Библии (еврейского, греческого перевода LXX, латинского Вульгаты, сирийского Пешито, арабского и др., а также и таргумов). Каждый из этих текстов в полиглотте Вальтона сопровождается латинским переводом. Мне предстояло прежде всего прочесть латинский текст таргума, выделить мессианские места и их перевести уже с подлинного халдейского текста. Этим я и занялся. Дело пошло успешно: я переводил с латинского листов по 10 в день... Однако перевод всех пророческих, а особенно мессианских мест с халдейского языка занял все-таки довольно много времени. Я проработал над ним до 2 ноября. Выделив мессианские места в таргуме, я должен был сравнить их текст с еврейским текстом Библии, чтобы уяснить все филологические разности и малейшие оттенки таргума сравнительно с библейским текстом. Весь полученный таким образом материал я распределил по отделам (время явления Мессии, Его личность и самое дело Мессии, причины и цели Его пришествия, образ Его явления, место деятельности и Его служение). Затем следовала сводка материала в каждом отделе и, наконец, изложение. Нужно было еще исследовать вопрос о самом таргуме, его происхождении, характере, о личности автора, степени принадлежности ему таргума и его значении.

Пришлось посмотреть много пособий по всем этим и соприкасавшимся с ними вопросам, причем некоторые книги (Frankel'a[181] и др.) пришлось просить библиотеку Академии выписать из-за границы, так как их не было ни в Академической, ни в Публичной библиотеках.

К новому году я уже подготовил материал и начал писать самое сочинение, закончив его вчерне в половине марта.

До 10 апреля я еще окончательно отделал его, затем переписал и 5 мая подал. Вышло 78 листов (311 страниц)»[182].

Работал Чуков очень усердно, да иначе и нельзя было: как видно уже из его слов, все исследование надо было произвести на точном конкретном материале — на основе тщательного филологического анализа текста. Без него на такую тему не напишешь ни строчки. Во время работы он не решался советоваться с профессором, даже виделся с ним только однажды, когда надо было просить о выписке книг из-за границы. План работы проф. И. Г. Троицкий указал ему достаточно точно, но несмотря на это он все-таки не удержался и самостоятельно расширил его, для ясности сравнив мессианские представления таргумиста с изображением Мессии в Ветхом Заве-

те и с воззрениями современных Христу евреев, как это выявлено в Евангелиях. Но как он ни торопился с работой, последний раздел о Царстве Мессии пришлось все-таки сократить из-за недостатка времени.

Параллельно с этими занятиями он по-прежнему вел беседы на фабриках. Слушатели так привыкли к нему, что еще до приезда Николая из Петрозаводска приходили в Академию справиться о начале бесед. 2 октября они начались.

Общие сведения о беседах, проведенных студентами, даны в отчете о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии за 1894/95 год: «Кроме исполнения требуемых уставом обязанностей, некоторые из студентов разных курсов, с разрешения Его Высокопреосвященства, вели внебогослужебные собеседования вне Академии, а именно: в церкви Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви, на углу Николаевской и Стремянной улиц IV курса Кочуров Иван[183], Никольский Петр, Софийский Сергей[184], Сперанский Николай[185]; III курса Рудинский Николай[186], II курса иеродиакон Феофилакт[187], в Адмиралтейском соборе IV курса Богданов Николай, Чуков Николай, II курса Казанский Василий, в церкви Обуховского завода в селе Александровском IV курса Богданов Николай, Попов Иван, Чуков Николай; III курса Афанасьев Владимир[188], Тарунтаев Павел[189], Тихомиров Сергей; II курса Казанский Василий, Рождественский Александр[190], Тихомиров Виктор, в церкви Рождества Христова, что на Песках, IV курса Гидаспов Дмитрий[191], Рункевич Николай[192], Софийский Сергей; III курса Рудинский Николай, Тарунтаев Павел; II курса Рождественский Александр; III курса Тихомиров Сергей; I курса Успенский Александр, в церкви Святой Троицы, что в Галерной гавани, III курса Афанасьев Владимир, Миролюбов Михаил, Михайлов Иван, Тарунтаев Павел, Тихомиров Сергей, Тогатов Дмитрий[193]; II курса Абрамович Дмитрий[194], Рождественский Александр, в церкви св. Михаила Архангела в селе Михайло-Архангельском на Чугунном заводе IV курса Софийский Сергей, в столовой при сей церкви IV курса Кибардин Николай, Софийский Сергей; III курса Тарунтаев Павел; II курса Казанский Василий, Рождественский Александр, в школе при фабрике бр. Варгуниных IV курса Богданов Николай, Болдырев Григорий, Попов Иван, Чуков Николай; III курса Тарунтаев Павел, Тихомиров Сергей; II курса Казанский Василий, Рождественский Александр, в зале на фабрике Торнтона III курса Тихомиров Сергей, II курса Абрамович Дмитрий, в помещении Путиловского общества трезвости за Нарвской заставой IV курса Кибардин Николай, Светлов Яков[195], Софийский Сергей, Сперанский Николай, в доме гр. Мусиной-Пушкиной на Кирилловской улице бывш. IV курса иеродиакон Гавриил[196]; IV курса Софийский Сергей; III курса Тарунтаев Павел; II курса Дав Петр, Казанский Василий, Рождественский Александр, Догуревич Тихон; I курса Егоров Иван[197], Медведь Ярослав[198], в первом ночлежном доме по Шлиссельбургскому проспекту IV курса свящ. Каменский Алексей[199]; II курса Дав Петр, Казанский Василий, Новиков Николай, Петрович Милан, Рождественский Александр, Тихомиров Виктор, иеродиакон Феофилакт; I курса Попов Стефан, Груздев Владимир[200], в тюремном замке для женщин IV курса свящ. Добромыслов Лаврентий, свящ. Дьяконов Иван, свящ. Землянский Михаил[201], свящ. Каменский Алексей; III курса свящ. Вологодский Димитрий[202], иеромонах Леонид[203]; II курса иеродиакон Феофилакт; I курса свящ. Ильинский Александр[204], иеромонах Дионисий[205], диакон Дьяченко Алексей, в зале Городской Думы IV курса Софийский Сергей и на городской бойне — IV курса Рункевич Николай. Содержание бесед состояло в объяснении евангельских чтений в связи с празднуемыми событиями, Символа веры, святых таинств, молитвы Господней, евангельских блаженств и десяти заповедей закона Моисеева, в изложении празднуемого события или жития святого»[206].

Появились еще и другие занятия. Заведующая Владимирской Воскресной школой для взрослых София Соломоновна Старынкевич обратилась к инспектору проф. Н. В. Покровскому с просьбой дать ей двух студентов для преподавания Закона Божиего в Воскресной школе. Это поручили Николаю Чукову и И. Г. Холмскому, и не напрасно: слушатели потом отзывались о них одобрительно. В это же время староста Академической церкви проф. И. С. Пальмов[207] дал Чукову работу по составлению церковной описи. Пришлось заняться и этим, к тому же за составление описи платили, а деньги, конечно, были очень нужны для дома.

Все эти занятия, разумеется, отнимали много времени. Вставал Николай обыкновенно в седьмом часу утра и после чая занимался до обеда. Потом до вечернего чая работал в читальне и снова принимался за работу до ужина. В 10 часов уже спал. И так все дни, кроме праздников, когда утром шел в церковь, а вечером на беседу на фабрику.

«Свободного времени имею так мало,— сообщал он в это время матери,— что совсем некогда даже писать письма»[208].

В октябре и ноябре много времени отнимали церковные службы по случаю смерти Александра III, последовавшей 20 октября 1894 г. в Ливадии. «В ноябре мы, студенты, были выстроены около здания Университета во время процессии перенесения тела покойного Государя с вокзала в Петропавловскую крепость, где видели всю царскую фамилию и всю церемонию. А в один из следующих дней мы были в самой крепости, куда собрались студенты и студентки разных учебных заведений; предполагалось пропустить всех их в собор для поклонения телу покойного Государя. Но вышла какая-то задержка, кто-то из высокопоставленных лиц приехал в эти же часы и студентов попросили прийти в один из следующих дней. Мы было объяснились, и я в том числе, с градоначальником фон Валем [209], но ничего из этого не вышло. Так в соборе и не были...» [210].

Царствование Александра III осталось памятным для Академии в связи с делом ее выпускника М. В. Новорусского [211], о котором студенты, хотя и далекие в то время от политики, все же иногда вспоминали. На квартире М. В. Новорусского народовольцы, члены группы А. И. Ульянова, готовили динамит для организации покушения на царя. 3 марта 1887 г. Новорусский был арестован. По делу 1 марта 1887 г. приговором Особого Присутствия Правительствующего Сената 15—19 апреля 1887 года «за принадлежность к противоправительственному сообществу» народовольцы и все помогавшие им в подготовке «покушения на жизнь Священной Особы Государя Императора Александра III были присуждены к лишению всех прав состояния и приговорены к смертной казни через повешение» [212]. Это наказание некоторым было заменено: одним — ссылкой на каторжные работы, другим — бессрочным заключением в Шлиссельбургскую крепость. К числу последних относился и М. В. Новорусский.

На святках студенты решили устроить вечер. Один из студентов, Е. С. Швидченко [213], был большой любитель пения: он регентировал академическим хором и прекрасно его поставил. На его вечерние спевки собиралось много студентов: они были поучительны, так как вводили в дух исполнявшегося песнопения и уясняли оттенки его выражения. Это и навело на мысль показать пение «внешним». На вечере было прекрасно исполнено несколько номеров светского хорового пения, была художественная декламация (А. А. Хотовицкий читал отрывки из «Записок сумасшедшего» Гоголя, П. М. Фиников — «Два беса» Майкова) и другие номера. Вечер, на котором было много приглашенной публики, очень удался.

«4-го февраля, в день моих именин, на фабрике Варгунина мои слушатели-трезвенники чествовали и меня: поднесли икону св. Николая, адрес и стихотворение, написанные одним рабочим. Это был первый знак внимания ко мне за общественную работу, и я с понятным удовольствием храню его до сих пор...

Несмотря на массу работы я в нынешнем году сумел еще побывать в театре. Как и в прошлом году, мы, несколько человек, взяли ложу в Мариинском театре на оперу «Дубровский» (10 февраля), и я впервые услышал оперное пение, притом таких артистов, как Н. Н. Фигнер [214], Стравинский [215], Тартаков [219] и др[угие]...» [217]

Итак, наступили выпускные экзамены последнего, 4-го года пребывания Николая Чукова в С.-Петербургской Духовной Академии. Прошли они успешно. Общий балл за весь курс оказался 4,580.

12 и 13 июня 1895 г. происходили заседания Совета, подводились итоги, выяснялись результаты. Н. Чуков окончил курс четырнадцатым по списку, получив степень *кандидата богословия с правом получения степени магистра без нового устного испытания*. Его кандидатское сочинение было признано хорошим и удостоено премии. «Работая над ним серьезно, я, конечно, не сомневался в его удовлетворительности. Но все-таки был очень обрадован, когда проф. Н. Н. Глубоковский, придя с заседания Совета в квартиру инспектора, где мы, студенты-проповедники, были тоже на своем годичном собрании, поздравил меня с хорошим отзывом о сочинении. Отзыв же профессора И. Г. Троицкого о моей работе заключался в следующем: указав задачу, метод и содержание моего сочинения, Иван Гаврилович отзывался, что благодаря сравнительному методу мое «исследование довольно часто выступает из пределов, указанных темой, и касается многих вопросов библейского богословия вообще, библейской христологии, в частности. Но, с другой стороны, благодаря этому же предмет темы раскрывается в нем гораздо глубже и детальнее, нежели в том случае, когда бы не было подобной параллели» [218]. «В общем, — писал профессор, — г-н Чуков весьма хорошо выполнил задачу своего исследования. Он дал полный и ясный очерк образа Мессии по таргуму Ионафана, в параллель с которым для большей рельефности и удобопонятности изображения представил образ Мессии библейского, как он начертан в пророческих книгах Ветхого Завета и как исторически реализовался в лице Христа Спасителя. Как общие контуры, так равно и отдельные штрихи этих образов в исследовании г-на Чукова подтверждаются цитатами из таргума и книг

Священного Писания. При этом г-н Чуков обнаруживает хорошее знакомство как со Священным Писанием, так и вообще с богословской литературой на русском языке. *Изложение сочинения ясное и раздельное, язык точный и обработанный. Для степени* кандидата богословия сочинение г-на Чукова вполне удовлетворительно» [219].

Так успешно закончились его академические труды.

14 июня был молебен. Прежде чем разъехаться по домам, проф. Н. В. Покровский предложил желающим участвовать в археологической экскурсии [220] в Новгород на средства, отпущенные для этого митрополитом Палладием (200 рублей). Собралось около 20 человек во главе с проф. Н. В. Покровским и университетским профессором А. И. Соболевским [221]. Был среди них и Н. Чуков, которого вместе с В. Я. Колачевым [222] избрали заведовать хозяйством экскурсии. Продолжалась она около пяти дней. Осмотрели старинные церкви Новгорода, Софийский собор, тогда реставрировавшийся [223], Юрьевский и Антониевский монастыри, замечательные фрески в некоторых храмах и прочее. Возвратились 28 июня. Несколько дней понадобилось Николаю для ликвидации всех дел, связанных с Академией, и в начале июля, наконец, он приехал домой, к несказанной радости матери, давно с понятным нетерпением ожидавшей его. Тягостная, но необходимая разлука была окончена, наступила для нее радостная и спокойная жизнь вместе с сыном.

«Я сделал необходимые визиты: побывал у первой своей учительницы Ольги Васильевны Воскресенской, открывшей мне, так сказать, «первые двери в храм премудрости», и поблагодарил ее. Посетил Преосвященного Павла, побеседовал с ним о месте и стал ждать назначения» [224].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Шаповалова А.* Архиепископ Псковский и Порховский Григорий. *ЖМП*, 1945, № 7, с. 36—43; Патриарх Алексий, как достойный продолжатель дела Патриарха Сергия и его сподвижники.— В кн.: Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947, с. 409—411; *Парийский Л. Н.* К 50-летнему юбилею Митрополита Григория. *ЖМП*, 1947, № 6, с. 3—4; *Успенский Н.*, проф. Митрополит Ленинградский и Новгородский (Некролог). *ЖМП*, 1955, № 12, с. 13—18; *Семчишин Д.*, протоиерей. Кончина Высокопреосвященнейшего Григория, митрополита Ленинградского и Новгородского.— Православный виснік, 1955, № 11—12, с. 323—325; *Энден М.* Кончина Митрополита Григория.— Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата, 1955, № 24, с. 292—294; Митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий († 5 ноября 1955 года) (Некролог).—Единая Церковь, 1956, № 1—2, с. 12—17; *Шоломицкий В.*, прот. Памяти Митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (1870—1955). *ЖМП*, 1981, № 4, с. 8—14.

[2] Валаамский Спасо-Преображенский монастырь расположен на Валаамском архипелаге Ладожского озера. Основателями монастыря почитаются преподобные Сергий и Герман Валаамские, деятельность которых, по мнению большинства исследователей, относится к 1-й половине XIV в. Монастырь являлся центром распространения Православия на севере России и был издревле известен строгой подвижнической жизнью. В XV в. здесь проходили послушание преподобные Арсений Коневский, Александр Свирский, Савватий Соловецкий, в XVI в.— преподобные Трифон Печенегский и Евфросин Синозерский. В 1611 г. монастырь был уничтожен шведами, оккупировавшими западное Приладожье, и стал восстанавливаться только с 1715 г. Начало нового расцвета монастыря было положено трудами его строителя игумена Назария (Кондратьева; † 23.II.1809, управлял монастырем 7.III.1782—1801), переведенного из Саровской пустыни. В конце XVIII в. в братии монастыря состоял преподобный Герман Аляскинский. Монашеское освоение всей территории архипелага и создание ряда уединенных скитов связано с именем игумена Дамаскина (Кононова, управлял 11.II.1839; † 23.I.1881). Перед многочисленными паломниками Валаам открывался как «обитель рая, обитель вышней чистоты». Рост монастыря продолжался до первой мировой войны, в годы которой был построен последний, 13-й по счету, скит. С 1918 г. Валаам оказался на территории Финляндской Республики, и число иноков стало быстро сокращаться. В 1940 г. братия монастыря эвакуировалась в глубь Финляндии, где ныне существует Ново-Валаамский монастырь. После Великой Отечественной войны часть братии монастыря вернулась в СССР, чему немало содействовал митрополит Григорий.

О Старом Валааме см.: Валаамский монастырь и его подвижники. Изд. 3-е. СПб., 1903; *Рывкин В. Р.* Валаам. Архитектурно-природные ансамбли Валаамского архипелага. «Карелия», Петрозаводск, 1981.

[3] Александро-Свирский монастырь расположен в 12 км к северо-западу от г. Лодейное Поле (ныне Ленинградской обл.). Основан в 1506 г. преподобным Александром Свирским на месте явления ему Пресвятой Троицы. Монастырь состоял из 2-х отделений: Троицкого и Преображенского, отстоявших на 200 м друг от друга. Мощи преподобного Александра Свирского обретены в 1641 г. Александро-Свирский монастырь был важнейшим очагом духовной и художественной культуры Олонии. В 1764—86 гг. он служил и центром церковного управления края — резиденцией епископов Олонецких и Каргопольских, викариев Новгородской епархии. В 1779 г. в Троицком монастыре была учреждена Олонецкая духовная семинария, переведенная с закрытием викариатства в 1786 г. в Архангельск. В 1803 г. при монастыре открыта школа, преобразованная в 1809 г. в Александро-Свирское духовное училище, которое существовало до 1870 г. В настоящее время архитектурный комплекс монастыря реставрируется, в частности, в Троицком отделении восстановлена в первоначальных формах трапезная палата с Покровской церковью, заложенная еще при жизни преподобного Александра Свирского — древнейшая каменная постройка Олонецкого края. О преподобном Александре Свирском см.: *Игумен Макарий (Веретенников)*. Преподобный Александр Свирский, «новый чюдотворец»,— русский подвижник XVI века. К 450-летию со дня кончины.— *БТ*, сб. 23. М., 1982, с. 321—336.

[4] См.: Архим. *Никодим (Кононов)*. Олонецкий патерик, или Сказания о жизни, подвигах и чудесах преподобных и богоносных отец наших просветителей и чудотворцев Олонецких. Петрозаводск, 1910; *Русак В.* Икона преподобных отцев, в земле Карельской просиявших. *ЖМП*, 1974, № 12, с. 16—21.

[5] Храмовый училищный праздник.— Олонецкие епархиальные ведомости (*ОЕВ*), 1913, № 29, с. 504—505. Ныне чтимая икона Собора Олонецких святых имеется в храме св. великомученицы Екатерины г. Петрозаводска, что на Неглинском кладбище.

[6] *Ч(уков) Н.* Начало христианства в Олонецком крае. Петрозаводск, 1892.

[7] *Рыбников Павел Николаевич* (24.XI.1831—17.XI.1885) — этнограф, собиратель народного творчества. Служил в Петрозаводске в 1859—1866 гг. Издал «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым»: ч. 1. М., 1861; ч. 2. М., 1862; ч. 3. Петрозаводск, 1864; ч. 4. СПб., 1867.

[8] Начальник Олонецких заводов генерал-майор корпуса горных инженеров Николай Федорович Бутенев 1-й, управлял заводами с 1843 по 1859 г. (*Фелькнер Н.* Заметки об Олонецких горных заводах.— Памятная книжка Олонецкой губернии на 1864 год. Петрозаводск, 1864, ч. II, с. 210).

[9] См. *Петров К. М.* Указатель к «Олонецким губернским ведомостям» (*ОГВ*) за 1838—1870 гг. Петрозаводск, 1871, с. 11—12.

[10] Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 г. С двумя портретами онежских рапсодов и напевами былин. СПб., 1873, с. 743—744. См. также: *Чичеров В. Н.* Школа сказителей Заонежья. М., «Наука», 1982, с. 114 и сл.

[11] *Гильфердинг А. Ф.* Олонецкая губерния и ее народные рапсоды.— Вестник Европы, 1872, март, с. 92.

[12] Деревянный Петропавловский собор, построенный в Петровской Слободе около 1710 г., сгорел 30 октября 1924 г. См.: Местная жизнь.— Церковный вестник. Орган Карельского Епархиального Управления. Петрозаводск, 1925, № 1, с. 18; *Мулло И. М.* Петровская слобода. «Карелия», Петрозаводск, 1981, с. 38—40.

[13] Во 2-й части своих «Воспоминаний» (с. 15) Владыка Григорий еще раз пишет о последней встрече с дедом в 1891 г. и добавляет: «В тот же год зимой, около ноября-декабря, он скончался в Пудоже, простудившись дорогой. Там и похоронен. Через четыре года, когда я в первый раз по службе был в Пудоже, я долго искал там на кладбище могилу моего деда, расспрашивал духовенство, но так и не мог найти».

[14] *Чуков Н. К.*, прот. Мои воспоминания. Ч. 1. Детство и годы ученья (1870—1899 гг.). 1932, машинопись, с. 3.

[15] Искусство вышивки процветало в деревнях Пудожского уезда (т. н. Пудожская вышивка). Вот что пишет о народном творчестве края искусствовед Э. С. Смирнова (По берегам Онежского озера. Л., «Искусство», 1969, с. 113): «На концах полотенец, подзорах простыней ярко-алыми нитями вышиты крупные, массивные узоры. Очертания человеческих фигур, птиц и фантастических зверей густо заполнены геометрическим орнаментом. [...] Иногда, кроме красной нити, вводятся и другие цвета — лиловый, желтый, зеленый, и это до предела усиливает декоративность вещи. Местные вышивки [...] по своей сочности, броскости, красочности могут сравниваться лишь с изделиями соседнего Каргопольского края.

Когда-то славилось и местное зодчество. К сожалению, уже в нашем веке погиб-

ло несколько замечательных памятников»,— в их числе Э. С. Смирнова называет деревянную шатровую Георгиевскую церковь 1650 г. в Песчаном — на родине матери Владыки Григория.

[16] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 4.

[17] Кафедральный Святодуховский «большой», или «новый», собор, построенный по образцу московского храма Христа Спасителя, был освящен 21 мая 1872 г. епископом Олонецким и Петрозаводским Понафаном (Рудневым). Не сохранился.

[18] См.: *Эпштейн Е. М.* Место, где стоял дом, в котором жил поэт Г. Р. Державин.— Материалы свода памятников истории и культуры РСФСР. (Памятники культуры). Карельская АССР. Труды НИИ культуры МК РСФСР, т. 58. М., 1977, с. 32—35.

[19] Молебствие по случаю отправления первого пассажирского поезда из Петрозаводска в Петроград было совершено 23 января 1916 г. епископом Олонецким и Петрозаводским Никанором (Надеждиным). См.: *Епископ Никанор.* Архипастырское слово пред молебном по случаю отправления первого пассажирского поезда с петрозаводского вокзала в Петроград — 23 января 1916 г.— *ОЕВ*, 1916, № 4, с. 67—68.

[20] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 6—7.

[21] Там же, с. 3.

[22] Там же, с. 7—8 (эти воспоминания Владыка Григорий писал в июле — августе 1932 г., на Новом Афоне).

[23] Там же, с. 8—9.

[24] *Ушинский Константин Дмитриевич* (19.II.1824—22.XII.1870) — русский педагог. Составил: Родное слово для детей младшего возраста. Год первый. Азбука и первая после азбуки книга для чтения, с прописями, образцами для первоначальной рисовки и картинками в тексте. СПб., 1864; Родное слово для детей младшего возраста. Год второй. Вторая после азбуки книга для чтения, с картинками в тексте. СПб., 1864. «Родное слово» К. Д. Ушинского выдержало около 150 изданий.

[25] *Паульсон Иосиф Иванович* (16.VIII.1825—21.III.1898) — русский педагог, методист, общественный деятель. Составил: Книга для чтения и практических упражнений в русском языке. Учебное пособие для народных училищ. СПб., 1860 (многократно переиздавалась).

[26] *Попов Дмитрий Михайлович.* Книга для чтения и письменных работ по русскому языку в церковно-приходских школах. СПб., издание Училищного при Святейшем Синоде Совета, 1891 (неоднократно переиздавалась).

[27] *Одинцов Никанор Федорович* (1852—1906) — духовный писатель. Составил (совместно с В. Богоявленским): Книга для чтения в народных училищах Северо-Западного края России с русским и церковнославянским букварем и материалом для самостоятельных письменных упражнений. В 3-х частях. Вильна, 1896.

[28] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 9—10.

[29] Там же, с. 11.

[30] *Модестов Иоанн Романович* (5.IX.1831—31.I.1899) — протоиерей. Окончил Олонецкую ДС в 1854, рукоположен во священника в декабре 1854 г. С 1855 священник Петрозаводского кафедрального собора, с 1879 — настоятель Петропавловского собора в г. Повенце, с 1897 — за штатом. См.: прот. И. Щ[еголе]в. Некролог. Протоиерей Иоанн Романович Модестов († 31 января 1899 года).— *ОЕВ*, 1899, № 6, с. 42—43.

[31] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 11—12.

[32] *Лавров Иван Дмитриевич* — священник (к Пасхе 1889 — протоиерей). Окончил Олонецкую ДС. С 10.VIII.1878 по 1907 г. законоучитель Олонецкой гимназии. В 1878—1896 служил в Успенской церкви Николаевского детского приюта в г. Петрозаводске, в 1896—1907 — настоятель гимназического Александро-Невского храма.

[33] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 13.

[34] *Ядрышев Николай Константинович* (15.IV.1869—1928). Окончил Олонецкую гимназию (1887, серебряная медаль) и СПб Историко-филологический ин-т (1891). С 1.VIII.1892 — преподаватель русского языка и словесности Выборгской женской гимназии, с 15.VIII.1893 — учитель приготовительного класса Петергофской прогимназии, с 18.IX.1898 — сверхштатный преподаватель русского языка в СПб гимназии К. Мая, с 1.VIII.1900 — преподаватель реального училища К. Мая. Участвовал в подготовке к изданию «Словаря русского языка», в 1920-х гг.— научный сотрудник Комиссии по составлению словаря русского языка Российской Академии Наук.

[35] *Миловидов Тихон Родионович.* Окончил Академию Художеств со званием неклассного художника (1868). С 1.VIII.1872 по 1907 г.— преподаватель рисования и чистописания Олонецкой гимназии.

[36] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 14.

[37] Церковь при Олонецкой (Петрозаводской) гимназии заложена 11.VI.1895, освящена Преосвященным Павлом 22.IX.1896 во имя св. Александра Невского. См.:

Марии И. Ф. Торжество освящения церкви при Олонецкой гимназии.— *ОГВ*, 1896, № 74, с. 3; № 75, с. 1—3.

[38] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 14.

[39] *Виноградов Павел Тимофеевич.* Окончил СПб университет со званием действительного студента (1874). С 19.IX.1874 — преподаватель русского языка и словесности Олонецкой гимназии, с 1.VIII.1897 — инспектор народных училищ 1-го района Псковской губернии, с 27.VIII.1900 — директор Череповецкой учительской семинарии, с 1901 г.— в отставке.

Популяризатор творчества сказителей И. А. Федосовой (1831—1899) и И. Т. Рябинина (1844—1909). С последним в 1902 г. совершил поездку за границу — в Болгарию. Сербию и Австро-Венгрию.

Опубликовал: Сказитель И. Т. Рябинин и моя с ним поездка. Томск, 1906.

[40] *Ламанский Иван Дмитриевич* († 19.IV.1915). Кандидат СПб университета (1870). С 21.VI.1875 по 1909 г.— преподаватель математики и физики Олонецкой гимназии. Состоял старостой больничной церкви г. Петрозаводска.

[41] *Елецкий Владимир Николаевич* (1828 — 8.XII.1898). Кандидат СПб университета (1849). Директор училищ Олонецкой губернии с 8.II.1864; в 1874 переименован директором Петрозаводской мужской гимназии, оставался в этой должности до выхода в отставку 24.VI.1890. См.: Владимир Николаевич Елецкий (некролог).— *ОГВ*, 1898, № 96, с. 2.

[42] *Смирнов Иван Абрамович* (18.II.1849—23.VIII.1897). Кандидат СПб университета (1873). Преподаватель истории и географии Петрозаводской мужской гимназии 28.IX.1873—28.VII.1897. См.: *Ивановский В. В.* Несколько слов о бывш. преподавателе Олонецкой гимназии Иване Абрамовиче Смирнове.— *ОГВ*, 1897, № 64, с. 2—3; Бывший ученик Ивана Абрамовича. Иван Абрамович Смирнов.— *ОГВ*, 1897, № 67, с. 2.

[43] *Сиг Иван Яковлевич.* Краткая грамматика латинского языка. СПб., 1879.

[44] *Дюливье Николай Львович.* Преподаватель французского языка в Олонецкой гимназии в 1875—1882 гг.

[45] *Гюнтер (Гинтер) Карл Карлович* (1849—6.X.1901). Окончил Олонецкую гимназию (1867) и 4 курса СПб Медико-хирургической академии. Преподаватель немецкого языка в Олонецкой гимназии с 12.XII.1879 до кончины. См.: *Кириков А.* К. К. Гюнтер (1849—1901). (Некролог).— *ОГВ*, 1901, № 116, с. 2.

[46] *Юрша Эдмунд-Давид Иосифович (Эдмунд Осипович)* (1853—?). Окончил Русскую филологическую семинарию при Лейпцигском университете. С 13.VIII.1877 — преподаватель древних языков Олонецкой гимназии, с 1.III.1897 — и. д. инспектора, затем инспектор, а с 21.VII.1906 — директор той же гимназии.

[47] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 15.

[48] Там же, с. 15—16.

[49] *Новаковский Станислав Людвигович* (1839—2.V.1911). Окончил СПб Римско-католическую Духовную Академию (1862), магистр богословия. С 1.IX.1866 по 1888 — преподаватель латинского языка Петрозаводской мужской гимназии. В 1889—1894 по избранию Олонецкого губернского земского собрания был участковым мировым судьей по Пудожскому уезду (утвержден Сенатом 24.III.1889 и на второй срок — 28.II.1891). В январе избран членом Олонецкой губернской земской управы. Одновременно два трехлетия состоял гласным Вытегорского уездного земства, а в 1902—1905 был почетным мировым судьей по Вытегорскому уезду. С 16.I.1907 — в отставке от земской службы (см.: *N. N.* С. Л. Новаковский.— Вестник Олонецкого губернского земства, 1911, № 9, с. 38—39).

[50] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 17.

[51] Описание гимназического музыкально-литературного утра в память столетия комедии Д. И. Фонвизина «Недоросль» (первая постановка — 24.IX.1782, СПб.) см.: г. Петрозаводск, 5 ноября.— *ОГВ*, 1882, № 85, с. 100.

[52] *Григорьев Григорий Григорьевич* († 5.III.1899). Окончил СПб Медико-хирургическую академию (1844). Был вице-губернатором в Пензе (с 1863) и во Владимире (с 1866); 23.V.1879—3.V.1890 — Олонецкий губернатор. Скончался во Флоренции. См.: О деятельности тайного советника Григорьева в его управление Олонецкой губернией (1870—1887). Петрозаводск, 1887; *Благовещенский И.* Тайный советник Григорий Григорьевич Григорьев. (Некролог).— *ОГВ*, 1899, № 20, с. 1—2; № 21, с. 1—2.

[53] *Лебедев Павел Федотович.* Кандидат СПб университета (1862). С 1.IX.1862 — преподаватель латинского языка в Олонецкой гимназии, с 8.VIII.1871 — преподаватель латинского и греческого языков, с 10.IV.1876 по 1887 — и. д. инспектора той же гимназии.

[54] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 18—19.

[55] *Гатцук Алексей Алексеевич* (2.XII.1832—23.X.1891) — русский и украинский журналист и археолог, один из первых частных издателей календаря в России. «Крестный Календарь» А. А. Гатцука выходил в Москве в 1866—1890 гг. (с 1875 — как приложение к «Газете А. Гатцука, политико-литературной, художественной и ремесленной»). «Кончина государя императора Александра II Николаевича».— «Календарь Крестный» на 1882 год, издаваемый под ред. А. Гатцука, М., 1882, с. 32; «Событие 1 марта 1881 г.».— Там же, с. 34—39; «Важнейшие события и дела царствования импер. Александра II-го».— Там же, с. 39—40.

[56] *Хижинская Евгения Ивановна* (24.XII.1871—22.I.1914), в замужестве — Ярошевич. Окончила Петрозаводскую Мариинскую женскую гимназию (1888). Вспоминая «дружеские, сердечные с детских лет отношения» с Е. И. Хижинской и оживленную переписку, которую они вели в 1888—1891 гг., до выхода Е. И. замуж, Владыка Григорий пишет: «Быстро осваивая вообще всякого рода переживания, как бы тяжелы они ни были, я и здесь более или менее спокойно пережил это чувство разлуки, тем с большим рвением отдавшись академической работе. После, спустя 4 года, по окончании академического курса, мы снова встретились с Евг[енией] Иван[овной], когда я по делам службы был в Пудоже, где она жила с мужем. Свидание наше было сердечное и вместе грустное. [...] Она познакомила меня с мужем. [...] Последнее время они жили в Петрозаводске, когда я уже был ректором семинарии. Мы не были знакомы домами; только однажды мы встретились с ней случайно во время визита у общих знакомых. Каждый раз, как мы встречались с ней, прежнее чувство глубокой горячей симпатии всегда сквозило в наших отношениях и навевало понятную грусть... Затем вскоре она умерла, и я сам отпевал свою «первую любовь» в больничной церкви Петрозаводска» (*Чуков Н. К.* Мои воспоминания, ч. 2, с. 25—26).

[57] Алексеевская общественная библиотека г. Петрозаводска учреждена в 1871 г. по инициативе адмирала К. Н. Посьета (1819—1899). Проект ее устава составил директор Олонецкой гимназии В. Н. Елецкий, который был в 1881—1888 гг. и председателем распорядительного комитета библиотеки. В 1881 г. насчитывала 3515 книг. Св.: *Смирнов И.* Алексеевская общественная библиотека в г. Петрозаводске (опыт исторического обозрения).— *ОГВ*, 1897, № 29, с. 2—3; № 30, с. 2—3; № 31, с. 2—3.

[58] «Всемирная иллюстрация» — еженедельный иллюстрированный журнал, издавался в СПб., 1869—1898.

[59] *Загоскин Михаил Николаевич* (14.VII.1789—23.VI.1852) — русский исторический романист и комедиограф. Роман «Брынский лес» написан в 1845 г.

[60] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 19—21.

[61] Успенская церковь при Николаевском детском приюте г. Петрозаводска освящена 1 сентября 1855 г. (см.: Губернские известия. Петрозаводск, 1 сентября.— *ОГВ*, 1855, № 34, с. 259—260). Приют открыт 21 апреля 1849 г.

[62] *Лебедев Илья Андреевич* (22.VII.1822—12.XII.1882) — протоиерей. Окончил ДС в 1843 г., рукоположен во священника 8.XII.1846. Служил в г. Олонце (1846—1865) и Петрозаводске (1865—1882). Настоятель Петрозаводского кафедрального собора с 6.IX.1878 и до кончины. См.: Протоиерей Илья Андреевич Лебедев. (Некролог).— *ОГВ*, 1882, № 97, с. 1038—1039.

[63] *Николаевский Павел Павлович* (ок. 1868—?). Окончил Олонецкую гимназию (1885; золотая медаль) и факультет восточных языков СПб университета (1890); инспектор народных училищ Повенецкого уезда Олонецкой губернии с 1.IV.1905.

[64] *Епископ Палладий* (Пьянков Павел Егорович; 1816—8.I.1882). Сын протоиерея Пермской епархии. Окончил Пермскую ДС (1834) и МДА (1840). 19.III.1844 рукоположен во священника, 16.XI.1846— пострижен в монашество. Был инспектором Саратовской (с 16.IV.1849), Казанской (с 14.XI.1852), ректором Пермской (с 11.V.1854), Подольской (с 10.VI.1860) и Орловской (с 15.VII.1864) ДС. 16.XI.1869 хиротонисан во епископа Кинешемского, с 24.VI.1872 — епископ Сарапульский, с 28.II.1877 — епископ Олонецкий и Петрозаводский, Духовный писатель. См.: Преосвященный Палладий, епископ Олонецкий и Петрозаводский (некролог).— *ОГВ*, 1882, № 3, с. 30—31.

[65] *Епископ Павел* (Доброхотов Прокопий Нилович; 1.VI.1814—23.IV.1900). Сын священника с. Большой Ломовицы Моршанского уезда Тамбовской губ. Окончил Тамбовскую ДС (1833) и СПбДА (1837). С 1.IX.1837 — преподаватель Жировицкой униатской ДС, переведенной после воссоединения униатов (1839) в Вильно. 2.XI.1847 пострижен в монашество архиепископом Литовским Иосифом (Семашко), 9.XI.1847 рукоположен во иеромонаха. 15.VII.1849 возведен в сан архимандрита с назначением ректором Полоцкой ДС. В 1851—1866 был ректором Рижской, Екатеринославской, Могилевской, Вятской ДС. 21.VIII.1866 хиротонисан во епископа Вологодского и Великоустюжского, с 7.VII.1869 — епископ Псковский и Порховский, с 23.I.1882 — Епископ Олонецкий и Петрозаводский. 21.X.1897 уволен на покой; состоял управляющим

Высоко-Петровским м-рем в Москве. См.: Двадцатипятилетие епископства Преосвященного Павла, епископа Олонецкого и Петрозаводского.— *ОГВ*, 1891, №62, с. 627—628; Преосвященный Павел. (Некролог).— *ОГВ*, 1900, № 48, с. 2; протоиерей *Надеждин А.* Памяти Преосвященного Павла, бывшего епископа Олонецкого и Петрозаводского.— *ОЕВ*, 1900, № 10, с. 361—366; Преосвященный епископ Павел (некролог).— *Моск. церк. ведомости*, 1900, № 18, с. 229—230 (год рождения ошибочно указан 1807).

[66] *Митрополит Иосиф* (Семашко Иосиф Иосифович; 25.XII.1798—23.XI.1868)— главный поборник воссоединения белорусско-литовских униатов с Православной Церковью. Родился в с. Павловске Липовецкого уезда Киевской губ. Окончил Немировскую гимназию (1816) и римско-католическую главную духовную семинарию при Виленском университете (1820). Рукоположен во священника целибатом 28.XII.1821. С 20.VI.1822 — член униатского департамента Римско-католической коллегии в СПб., преобразованного 22.IV.1828 в греко-униатскую Духовную коллегию (с 2.III.1838— председатель Коллегии). 4.VIII.1829 хиротонисан во епископа Мстиславского, викария Белорусской епархии, с. 2.IV.1832 — епископ Литовский. Разработал проект восстановления о ликвидации Брестской унии 1596 г., утвержденный на соборе в Полоцке 12.II.1839 за подписями 1305 лиц униатского духовенства. 25.III.1839 Святейший Синод принял в общение западно-русскую униатскую церковь в лице епископа Иосифа Семашко, возведенного при этом в сан архиепископа. Митрополит с 30.III.1852. Скончался в Вильне, погребен в пещерной церкви Виленского Свято-Духова монастыря. См.: *Яблонский А.* Митрополит Иосиф Семашко. (К 100-летию со дня кончины).— *ЖМП*, 1968, № 11, с. 61—65.

[67] *Митрополит Палладий* (Раев, Писарев) Павел Иванович; 20.IV.1827—5.XII. 1898). Сын священника с. Ивановское Арзамасского уезда Нижегородской губ. Хиротонисан во епископа Ладожского 18.XII.1866. С 15.VII.1869 — епископ Вологодский и Великоустюжский, с 13.VI.1873 — Тамбовский и Шацкий, с 9.IX.1876 — Рязанский и Зарайский (с 12.IV.1881 — архиепископ), с 21.VIII.1882 — Казанский и Свияжский, с 29.IX.1887 — Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии. С 18.X.1892 — митрополит С.-Петербургский и Ладожский, первенствующий член Святейшего Синода.

[68] *Вениамин* (Румовский-Краснопевков Василий Федорович; 26.VII.1739—16.III.1811), архиепископ Нижегородский и Арзамасский. «Новая скрижаль, как Объяснение о церкви, о литургии, о всех службах и утварях церковных». В 4-х частях. М., 1803. (Многократно переиздавалась; 1857 — издана на русском языке.)

[69] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 22—25.

[70] *Михайловский Василий Яковлевич* (1834—14.VI.1910) — протоиерей, духовный писатель. «Объяснение евангельских чтений на литургии во все воскресные дни года», вып. 1—2. СПб., 1874; «Объяснение апостольских чтений на литургии во все праздничные дни года» (несколько изданий).

[71] Московский сборник был издан в Москве в 1896 году.

[72] *Тирш (Thiersch) Генрих Вильгельм Иосия* (5.XI.1817—3.XII.1885) — немецкий протестантский богослов, впоследствии ирвингианец. Ueber christliche Familienleben. Frankfurt, 1854 — русский перевод: Христианские начала семейной жизни. М., 1861.

[73] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 26—27.

[74] *Щеглов Петр Филиппович* (ок. 1827—6.IX.1896), протоиерей. Сын священника Тульской епархии. Окончил Тульскую ДС (1848) и МДА (1852), магистр богословия. С 6.III.1853 — преподаватель Олонецкой ДС. 12.IV.1864 рукоположен во священника. В 1868—1871 — инспектор Олонецкой ДС. 5.X.1871 в общем педагогическом собрании единогласно избран ректором означенной семинарии; утвержден в должности Св. Синодом 8.XII.1871, с возведением в сан протоиерея. Уволен со службы по прошению 17.XII.1894. Скончался в С.-Петербурге. См.: *Ягодкин Д.* Двадцатипятилетний юбилей ректора Олонецкой Духовной Семинарии, протоиерея Петра Филипповича Щеглова.— *ОЕВ*, 1878, № 23, с. 301—305; *Ягодкин Д.* Протоиерей Петр Филиппович Щеглов (некролог).— *ОЕВ*, 1896, № 70, с. 3; Протоиерей П. Ф. Щеглов.— Прибавления к «Церковным всдомостям», издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде, 1896, № 38, с. 1387—1389; ЦГИВ СССР, ф. 796, оп. 438, ед. хр. 5157 л. 210—220. Формулярный список о службе ректора Олонецкой ДС магистра богословия протоиерея Петра Щеглова.

10.IX.1914 на могиле прот. П. Ф. Щеглова на Волковом кладбище в Петрограде был освящен мраморный памятник, сооруженный Комитетом, организованным учениками покойного. Среди пожертвователей был прот. Н. К. Чуков, приславший 10 руб.— *В. Мегорский.* Освящение памятника на могиле бывш. ректора Олонецкой Духовной Семинарии, протоиерея П. Ф. Щеглова.— *ОЕВ*, 1915, № 1, с. 15—16.

[75] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 26—27.

[76] *Снитко Владимир Фаддеевич* († 25.VI.1911). Окончил Литовскую ДС (1871) и

СПбДА (1875), кандидат богословия. С 12.IX.1875 по 26.X.1900 — преподаватель теории словесности и истории русской литературы Олонецкой ДС и одновременно в 1882—1895 гг.— секретарь ее правления. Позднее служил секретарем Петрозаводской уездной земской управы.

[77] *Чернявский Василий Евдокимович* (1841—11.V.1903). Родился в семье смотрителя Александро-Свирского ДУ. Окончил Олонецкую ДС (1861) и СПбДА (1867). 28.II.1872 удостоен степени кандидата богословия за сочинение «Арнольд Брешианский в борьбе с злоупотреблениями римской церкви». С 13.X.1867 — преподаватель Священного Писания Симбирской ДС (1868—1884 — Свящ. Писание Ветхого и Нового Завета, 1884—1896 — Свящ. Писание Ветхого Завета). С 31.X.1896 — в отставке. Погребен на кладбище Александро-Свирского м-ря. (См.: свящ. *Громов В.* Василий Евдокимович Чернявский. (Некролог).— *ОЕВ*, 1903, № 11, с. 403—404; Я. К. Василий Евдокимович Чернявский. (Краткий биографический очерк).— *ОЕВ*, 1903, № 12, с. 440—441; *Е. В.* Василий Евдокимович Чернявский (некролог). — *ОГВ*, 1903, № 64, с. 3).

[78] *Степанек Антон Карлович.* Кандидат Киевского университета св. Владимира (1882). Преподаватель физико-математических наук в Олонецкой ДС в 1882—1888, с 28.VII.1888 — учитель арифметики и географии в Вяземском ДУ, с. 10.IV.1891 — преподаватель Бирюченского ДУ (Воронежская епарх.).

[79] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 27—28.

[80] Там же, с. 30—31.

[81] *Громцов Виктор Васильевич* — впоследствии священник Водлозерско-Ильинского прихода Пудожского уезда, а с 1.V.1904 — Кулгальского прихода того же уезда Олонецкой епархии.

[82] *Вознесенский Иван Васильевич* — впоследствии священник Паданского прихода Повенецкого уезда Олонецкой епархии, с 6.V.1913 — протоиерей.

[83] *Челмогорский Владимир Петрович* — окончил Олонецкую ДС (1889) и СПбДА (1893), с 14.X.1893 помощник инспектора, а с 19.XII.1896 преподаватель Священного Писания Архангельской ДС.

[84] *Челмогорский Николай Петрович* († после 1924). Окончил Олонецкую ДС (1893). В 1889—1891 — учитель земской школы; с 25.XI.1891 и. о. учителя чистописания Каргопольского ДУ. Впоследствии священник Каргопольского Успенского женского м-ря и приписной к нему Зосимо-Савватиевской церкви (с 3.XII.1907 выделена в самостоятельный приход), с 25.VII. 1913 — священник Саунинского прихода Каргопольского уезда; протоиерей, борец против обновленчества.

[85] *Беляев Феодор Евгеньевич* — впоследствии священник Вознесенской Кемосельской церкви Кирилловского уезда Новгородской епархии, с 21.II.1909 — Троицкой Уломской церкви Череповецкого уезда той же епархии.

[86] *Ольгский Иван Михайлович* — в 1895 окончил с отличием медицинский факультет Томского университета.

[87] *Туманов Петр Семенович* († не ранее 1923). Окончил Олонецкую ДС (1889) и СПбДА (1893). Впоследствии священник, законоучитель Ревельской Александровской гимназии; с 28.XII.1898 — настоятель Покровской церкви на Боровой ул. в СПб., протоиерей (6.V.1907), с 1.II.1912 служил в церкви СПб Митрофаниевского кладбища. Редактор-издатель выходившего в СПб. богословско-миссионерского журнала «Православный путеводитель» (1903—1905 совместно со свящ. М. П. Чельцовым и К. Н. Плотниковым, 1906—1907 совместно с К. Н. Плотниковым).

[88] *Плоскирев Николай Иванович* (1869 — ?). В 1898 г. окончил медицинский факультет Томского университета, впоследствии служил врачом городской амбулатории в Томске.

[89] *Вениамин* (Казанский Василий Павлович; 1873 или 1874 — 12 или 13.VIII.1922) — сын свящ. с. Нименское Каргопольского уезда Олонецкой епархии. Окончил Олонецкую ДС (1893) и СПбДА (1897), во время обучения в которой был пострижен в монашество (14.X.1895), рукоположен во иеродиакона (21.XI.1895) и иеромонаха (19.V.1896). С 4.X.1897 преподаватель Свящ. Писания Рижской ДС, с 14.VIII.1898 инспектор Холмской ДС, с 6.X.1900 инспектор С-Петербургской ДС; 18.II.1902 возведен в сан архимандрита. С 2.IV.1902 ректор Самарской ДС, с 12.X.1905 — С.-Петербургской ДС. 30.XII.1909 назначен, а 24.I.1910 хиротонисан во епископа Гдовского, викария СПб епархии. 24.V.1917 избран и 25.V.1917 утвержден архиепископом Петроградским и Ладожским, с 17.VI.1917 — архиепископ Петроградский и Гдовский, с 14.VIII.1917 — митрополит.

[90] *Крючков Владимир Павлович* († не ранее 1925). Впоследствии священник Кенозерского прихода Пудожского уезда, а с 3.II.1907 — больничной церкви Петрозаводска, законоучитель и заведующий церковно-приходской школы Петрозаводска;

22.VI.1917 избран членом церковно-епархиального совета. Затем протоиерей, член и секретарь обновленческого Карельского епархиального управления. Погребен на Неглинном кладбище г. Петрозаводска у алтаря церкви св. вмч. Екатерины.

[91] *Ягодкин Дмитрий Павлович* († 26.XI.1912), окончил Костромскую ДС (1872) и СПбДА (1876), кандидат богословия. С 4.IX.1876 — преподаватель общей и русской гражданской истории в Олонецкой ДС. См.: Листок на гроб Дмитрия Павловича Ягодкина.— *ОЕВ*, 1912, № 28, с. 487—489; № 29, с. 500—506; № 30, с. 516—520.

[92] *Белков Христофор Александрович* (5.III.1852 — не ранее 1925). Духовный писатель, протоиерей. Окончил Вологодскую ДС и СПбДА (1879), кандидат богословия. С 1879 преподаватель истории философии, психологии и дидактики Олонецкой ДС (одновременно преподавал и французский язык). В 1889 г. принял сан священника с причислением к петрозаводскому кафедральному собору. С 8—18.III.1894 — епархиальный наблюдатель церковно-приходских школ Ставропольской епархии, с 15.XII.1895 на той же должности в Таврической епархии. 16—27.II.1899 назначен смотрителем Ярославского ДУ, с возведением в сан протоиерея, 10.VIII.1904 уволен за поступлением на епархиальную службу. Был настоятелем церкви при психиатрическом отделении СПб Николаевского военного госпиталя. С 21.II.1907 — настоятель церкви свв. Ксенофонта и Марии убежища слепых женщин им. княжон Волконских в СПб. В 1906—1907 редактировал совместно с сыном Евгением Христофоровичем Белковым (1882—1929; с 1923 — епископ Союза религиозно-трудовых общин, в Петрограде, распавшегося в 1925 г.) ежемесячный литературный и церковно-общественный журнал «Звонарь».

[93] *Льюис (Lewis) Джордж Генри* (18.IV.1807 — 28.XI.1878) — английский философ-позитивист. "Biographical history of philosophy" (в 4-х томах), 1845—1846 — русские переводы: История философии в жизнеописаниях.— СПб., 1866, СПб., 1885; СПб., 1889.

[94] *Елпидинский Яков Семенович* (1858—?). Окончил Олонецкую ДС и СПбДА (1883), кандидат богословия. С 24.XI.1883 — преподаватель общей и русской церковной истории Олонецкой ДС. Член Олонецкого епархиального историко-археологического комитета с его основания в 1912 г. 22.VI.1917 избран кандидатом в члены Олонецкого церковно-епархиального совета при епископе от мирян. Духовный писатель. Издал: Библейская история, ч. 1—2, СПб., 1895; Общая церковная история, вып. 1—2, СПб., 1912.

[95] *Палладий* (Пьянков Павел Егорович), епископ Сарапульский. «Толкование на псалмы, составленное по текстам: еврейскому, греческому (LXX) и латинскому (Вульгата), по учению отцов и учителей Святой Церкви и дополненное различными замечаниями». М., 1872.

[96] *Бурцев Александр Арсеньевич* († 1.VIII.1891), Окончил Вологодскую ДС и СПбДА (1881), кандидат богословия. Преподаватель гомилетики, литургики и практического богословия для пастырей Церкви в Олонецкой ДС с 1881. На похоронах А. А. Бурцева Н. Чуков «сказал свою первую публичную речь, отдав ему долг благодарности как преподавателю и воспитателю». (Прот. *Чуков Н. К.* Мои воспоминания. Ч. 2, с. 15).

[97] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 32—33.

[98] *Плотников Константин Никанорович* (1862—?), окончил Олонецкую ДС и СПбДА (1886), с. 9.X.1886 по 1899 г. преподаватель обличительного богословия, истории и обличения русского раскола в Олонецкой ДС. 1898—1901 — священник. С конца 1890 до 3.VIII.1901 был олонецким епархиальным миссионером; затем переселился в СПб., где работал в разных учреждениях. В 1903—1907 участвовал в редакции и издании журнала «Православный путеводитель». 18.IV.1908 избран товарищем председателя общества олончан в СПб. Составил: Руководство по обличению русского раскола, известного под именем старообрядчества. Применительно к программам дух. семинарии. Петрозаводск. 1889: История и обличение русского сектантства (мистического и рационалистического). Издание 3-е. Петроград, 1916.

[99] *Ивановский Николай Иванович* (1840 — 25.X.1913), окончил Архангельскую ДС, СПбДА (1865), бакалавр Казанской ДА, 1867 — магистр богословия, 1883 — доктор богословия. С 1869 — экстраординарный, с 1883 — ординарный, с 1890 — заслуженный ординарный, в 1896—1900 — сверхштатный заслуженный ординарный профессор по кафедре истории русского раскола Казанской ДА. Издал: Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола, ч. 1. История раскола, Казань, 1886; ч. 2—3. Обличение раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических. Казань, 1887. См.: *Ф. Б.* Памяти профессора Н. И. Ивановского.— Прибавления к «Церковным ведомостям», издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде, 1913, № 48, с. 2242—2248.

[100] *Фаррар (Farrar) Фредерик-Вильям* (7.VIII.1831—22.III.1903) — английский духовный писатель, с 1895 — настоятель Кентерберийского собора. "Life of Saint Paul", 1879 — русский перевод профессора СПбДА А. П. Лопухина: Жизнь и труды святого апостола Павла, т. 1—2, СПб., 1888.

[101] *Голубинский Феодор Александрович* (22.XII.1797—22.VIII.1854), протоиерей. Питомец МДА 1-го выпуска (1818), оставлен при Академии преподавателем философии, с 1842 — ординарный профессор.

[102] *Орфинский Иван Владимирович* (1828 — 21.VII.1893), сын причетника Новгородской епархии. Окончил Новгородскую ДС (1849) и СПбДА (1853), магистр богословия. 31.X.1853 назначен смотрителем Александро-Свирского ДУ, 6.XI.1855 перемещен по прошению преподавателем в Олонецкую ДС. С 1871 до кончины — инспектор той же семинарии. В 1867 — 71-й член строительного комитета по возведению нового семинарского здания.

На погребении И. В. Орфинского присутствовал студент III курса СПбДА Н. К. Чуков, сказавший слово перед выносом гроба из церкви (см.: *У-к.* Иван Владимирович Орфинский. (Некролог).— *ОГВ,* 1893, № 58, с. 7—8).

[103] *Чуков Н. К.,* прот. Цит. соч., с. 34—36.

[104] Там же, с. 38.

[105] *Епископ Феофан* (Говоров Георгий Васильевич; 10.I.1815—6.I.1894). Хиротонисан во епископа Тамбовского и Шацкого 1.VI.1859, с 22.VII.1863 — епископ Владимирский и Суздальский, с 17.VI.1866 — на покое, с пребыванием в Вышенской пустыни Тамбовской епархии. На покое (с 1872 — пребывал в затворе) занимался духовно-литературными трудами, за которые в 1890 г. удостоен степени доктора богословия. См.: *Иеромонах Георгий (Тертышников).* Богословское наследие епископа Феофана Затворника (1815—1894).— *БТ,* сб. 16, М., 1976, с. 202—222.

[106] *Чуков Н. К.,* прот. Цит. соч., с. 39—40.

[107] Там же, с. 40.

[108] Цитата (не совсем точна) представляет собой тургеневский перевод отрывка из И.-В. Гете, приведенный в статье: Литературные и житейские воспоминания. V. По поводу «Отцов и детей».— *И. С. Тургенев.* Собрание сочинений в десяти томах. Т. 10. М., ГИХЛ, 1962, с. 137. У И. С. Тургенева: «Запускайте руку (лучше я не умею перевести) внутрь, в глубину человеческой жизни! всякий живет ею, не многим она знакома — и там, где вы ее схватите, там будет интересно!»

[109] *Шеллер* (псевдоним — А. Михайлов) *Александр Константинович* (30.VII.1838 — 21.XI.1900) — русский писатель, публицист, переводчик.

[110] *Марков Евгений Львович* (26.IX.1835—17.III.1903) — русский писатель, критик и этнограф.

[111] *Чуков Н. К.,* прот. Цит. соч., с. 41—42.

[112] *Тиханов Иван Федорович* — купец II гильдии; до 21.II.1909 был членом Петрозаводской городской управы.

[113] *Симонов Венедикт Иванович* († 19.IV.1904), окончил Олонецкую ДС (1887), эконом Петрозаводского ДУ, священник, с 9.VIII.1896 — эконом Олонецкой ДС, с 26.VIII.1903 — настоятель Кульгальской церкви Пудожского уезда Олонецкой епархии.

[114] *Любецкий Дмитрий Иванович* (ок. 1847 — 14.X.1915). Окончил Новгородскую ДС (1867) и МДА (1872, магистрант практического отделения). С 16.VIII.1872 — преподаватель латинского языка Олонецкой ДС; одновременно с 6.II.1876 — секретарь ее правления и с 6.V.1879 — учитель церковного пения Петрозаводского ДУ. С 5.XI.1882 по 12.VIII.1903 — смотритель Петрозаводского ДУ, где преподавал катихизис и изъяснение богослужения с церковным уставом. Составил: Историческая записка об Олонецкой Духовной Семинарии за минувшее пятидесятилетие (1829—1879).— Пятидесятилетний юбилей Олонецкой Духовной Семинарии. Особое приложение к ОГВ 1879 г. Петрозаводск, 1879, с. 23—40 (См.: *П.Н.С.* Памяти почившего Дмитрия Ивановича Любецкого (бывшего смотрителя Петрозаводского дух. училища).— *ОЕВ,* 1915, № 32, с. 610—614).

[115] *Чуков Н. К.,* прот. Цит. соч., с. 43.

[116] Там же, ч. 2. В Духовном Училище и Академии (1889—1895 гг.). 1934, машинопись, с. 19.

[117] Там же, ч. 1, с. 44—45.

[118] *Крохин Виктор Петрович* († 11.I.1950), Окончил Олонецкую ДС (1891) и СПбДА (1895), кандидат богословия. С 26.X.1895 — столоначальник Финляндской Духовной консистории. Впоследствии служил священником в Выборгском кафедральном соборе, Гельсингфорском Успенском соборе, с 6.V.1913 протоиерей; 1940—1949 — настоятель Никольской патриаршей общины в Хельсинки.

[119] Здание СПб Духовной Академии (современный адрес — наб. Обводного канала, д. 7) построено в 1817—1821 по проекту архитекторов Д. Кваренги (1744—1817) и Л. Руска (1758—1822). Академический храм был освящен во имя свв. 12 Апостолов. См.: *Гинзбург А. М.* Об авторах известных зданий. — *Ленинградская панорама*, 1982, № 10, с. 35—36.

[120] *Михаил* (Ермаков Василий Федорович; 31.VII.1862 — 30(17).X.1929). Окончил реальное училище в Киеве, 1881 поступил в V класс Киевской ДС, 1887 закончил Киевскую ДА, кандидат богословия. 19.VI.1887 пострижен в монашество. 29.VI.1887 рукоположен во иеромонаха. С 7.IX.1887 — преподаватель Священного Писания Киевской ДА, с XII.1888 — инспектор Орловской ДС, 19.VIII.1890 — и. д. инспектора СПбДА, 4—5.XII.1891 утвержден в этой должности, с возведением в сан архимандрита. С 20.I.1893 — ректор Могилевской ДС, с 6.X.1893 — ректор Волынской ДС. 24.XII.1898 назначен и 31.I.1899 хиротонисан во епископа Новгород-Северского, викария Черниговской епархии, с 20.X.1899 — епископ Ковенский, викарий Литовской епархии, с 6.IX.1903 — епископ Омский и Семипалатинский, с 9.XII.1905 — епископ Гродненский и Брестский (архиепископ — к 6.V.1912). С 1921 — экзарх Украины, митрополит; впоследствии назначен митрополитом Киевским и Галицким.

[121] *Антоний* (Вадковский Александр Васильевич; 3.VIII.1846—2.XI.1912). Ректор СПбДА 15.IV.1887—24.X.1892. Хиротонисан во епископа Выборгского, викария СПб епархии 3.V.1887, с 24.X.1892 — архиепископ Финляндский и Выборгский. С 25.XII. 1898 — митрополит С.-Петербургский и Ладожский. С 9.VI.1900 — первенствующий член Святейшего Синода. См.: *Бронский В. И.* Памяти Митрополита Антония (Вадковского). — *ЖМП*, 1973, № 6, с. 60—65.

[122] *Владимир* (Сеньковский Филарет Алексеевич; ок. 1847 — 3.VIII.1917). Окончил Херсонскую ДС (1867), священник с 26.IX.1867, 19.X.1875 — миссионер Алтайской миссии, 10.IV.1882 — миссионер вновь учрежденной Киргизской миссии. 28.III.1889 — протоиерей. 12.VII.1890 пострижен в монашество, 21.XI.1890 назначен помощником начальника Киргизской и Алтайской миссий Томской епархии с возведением в сан игумена. С 1891 — начальник этих миссий. 22.V.1891 возведен в сан архимандрита. Хиротонисан во епископа Бийского 18.VIII.1891, с 12.VI.1893 — епископ Владикавказский и Моздокский, с 12.VIII.1904 — епископ Кишиневский и Хотинский, с 16.IX.1908— архиепископ Донской и Новочеркасский, 11.VII.1914 уволен на покой, 14.VII.1914—назначен управляющим московским Заиконоспасским монастырем на правах настоятеля.

[123] *Исидор* (Никольский Яков Сергеевич; 1.X.1799 — 7.IX.1892). Хиротонисан во епископа Дмитровского, викария Московской епархии 11.XI.1834, с 5.VI.1837 — епископ Полоцкий и Виленский, с 17.IV.1840 — епископ Полоцкий и Витебский, с 19.IV.1840 — епископ Могилевский и Мстиславский (архиепископ — с 5.IV.1841), с 12.XI.1844 — Экзарх Грузии, архиепископ Карталинский и Кахетинский (митрополит — с 26.VIII. 1856), с 1.III.1858 — митрополит Киевский и Галицкий, с 1.VI.1860 — митрополит Новгородский, С-Петербургский, Эстляндский (до 24.VI.1865) и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

[124] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч. ч. 2, с. 9.

[125] *Леонтьев Стефан Леонтьевич* († после 1915) — петрозаводский купец. 1881—1900 — староста Успенской церкви Николаевского детского приюта в г. Петрозаводске. С 1.I.1907 — по 1912 — староста петрозаводского кафедрального собора. Был председателем Петрозаводской городской думы.

[126] Икона Божией Матери, именуемая «Всех скорбящих Радость» (с грошиками), прославилась 23.VII.1888 в СПб в часовне на Стеклянном заводе. Ныне находится в Троицкой («Кулич и Пасха») церкви г. Ленинграда.

[127] *Туберозов Николай Васильевич* (27.VII.1872 — ?). Окончил Новгородскую ДС и СПбДА (1895), кандидат богословия. С 1.I.1896 — помощник архивариуса архива и библиотеки Святейшего Синода. С 3.XI.1908 — архивариус Св. Синода. Магистр богословия. В 1920-х гг. был помощником управляющего секцией Главархива в Ленинграде.

[128] *Фиников Петр Михайлович* († не ранее 1923). Окончил Рязанскую ДС и СПбДА (1895), кандидат богословия. С 1.II.1896 — преподаватель логики, психологии и соединенных с ними предметов Рязанской ДС. Впоследствии священник и законоучитель Царскосельского женского училища духовного ведомства. С 7.I.1904 — священник, 6.V.1914 — протоиерей Крестовоздвиженской церкви на Б. Посадской ул. в СПб.

[129] *Холмский Илья Гаврилович.* Окончил Псковскую ДС и СПбДА (1895), кандидат богословия. С 24.VIII.1896 по 10.X.1902 — преподаватель латинского языка Костромской ДС.

[130] *Хигуци (Хингуци) Емельян Николаевич*, японец, окончил СПбДС (1891) и СПбДА (1895).

[131] *Шайтанов Петр Магистрианович* (с 27.III.1897 — Кремлевский). Окончил Вологодскую ДС и СПбДА (1895), кандидат богословия. С 18.IV.1896 — помощник инспектора Вологодской ДС. В 1897 определен псаломщиком к СПб Никольскому Морскому собору, с 30.V.1901 псаломщик Благовещенской ц. л-гв. Конного полка; 8.II.1902 определен священником церкви приюта свмч. Мефодия в СПб. В 1917 принимал участие в издании «Всероссийского Церковно-общественного вестника», был товарищем председателя Временного комитета Союза церковного единения, с 1.VI. 1917 — член Петроградского епархиального управления.

[132] *Болотов Василий Васильевич* (1.I.1854 — 5.IV.1900). Окончил СПбДА (1879), магистр богословия («Учение Оригена о Св. Троице»). С 3.XI.1879 — доцент СПбДА по кафедре общей церковной истории, с 13.IV.1896 —ординарный профессор. Доктор церковной истории (1896), с 4.XII.1893 — член-корреспондент Академии Наук.

[133] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., ч. 2, с. 22.

[134] *Ламанский Владимир Иванович* (26.VI.1883 — 19.XI.1914). С 1865 — доцент СПб университета по кафедре славянской филологии, с 1871 — экстраординарный, в 1873—1899 — ординарный профессор; с 1872 — читал также лекции в СПбДА; с 1898 — почетный член СПбДА. С 15.I.1900 — ординарный академик.

[135] *Каринский Михаил Иванович* (4.XI.1840 — 20.VII.1917). Окончил МДА (1862). С 15.V.1869 — профессор по кафедре метафизики, а с 13.V.1874 по 1894 — по кафедре истории философии СПбДА. Доктор философии (1880: «Классификация выводов»). Почетный член СПбДА с 1896 г.

[136] *Нильский Иван Федорович* (1831 — 11.VIII.1894). Окончил СПбДА (1857). С 13.XI.1857 — бакалавр по кафедре истории и обличения русского раскола СПбДА, с 1863 — экстраординарный, с 4.XI.1870 — ординарный профессор. В 1878—1885 — состоял инспектором СПбДА. Доктор богословия (1870: «Семейная жизнь в русском расколе. Очерк раскольнического учения о браке»).

[137] *Покровский Николай Васильевич* (1848 — 8.III.1917). Окончил СПбДА (1874). С 19.IX.1874 — приват-доцент СПбДА по кафедре церковной археологии и литургики, с 10.VI.1880 — доцент, с 31.X.1883 — экстраординарный, с 13.IX.1894 — ординарный, с 23.X. 1899 — заслуженный ординарный профессор; с 21.III.1905 — сверхштатный заслуженный ординарный профессор по кафедре церковной археологии в связи с историей христианского искусства. С 23.VII.1893 по 6.X.1899 состоял инспектором СПбДА. С 14.V.1879 — заведующий Церковно-археологическим музеем СПбДА, организованным его заботами. Одновременно с 1877 — лектор, а с 28.II.1898 — директор СПб Археологического ин-та. Магистр богословия (1880: «Происхождение древне-христианской базилики»), доктор церковной истории (1892: «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских»). См.: *Малицкий Н. В.* Проф. Н. В. Покровский и его научные заслуги.— *ХЧ*, 1917, март — июнь, с. 217—237.

[138] *Глубоковский Николай Никанорович* (6.XII.1863 — 18.III.1937). Окончил МДА (1888). Магистр богословия (1890: «Блаженный Феодорит, епископ Киррский»). С 18.X.1890 преподаватель Воронежской ДС. С 21.X.1891 — доцент СПбДА по кафедре Священного Писания Нового Завета, с 11.X.1894 — экстраординарный профессор. Доктор богословия (1897: «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу»). С 28.I.1898 — ординарный профессор, с 16.XI.1916 — заслуженный ординарный профессор. В 1918 приглашен Упсальским ун-том (Швеция) для чтения лекций по вопросу о соединении церквей. 1919—1921 — профессор Петроградского университета и Богословского института. С конца 1921 г. занимал кафедры в Пражском, Белградском, а с 1.III.1923 — в Софийском университетах. Скончался в Софии. См.: *Игнатьев А.* Памяти проф. Н. Н. Глубоковского.— *ЖМП*, 1966, № 8, с. 57—77. Там же список его трудов.

[139] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 22—23.

[140] Там же, с. 26.

[141] «Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви» учреждено 4.IV.1881 г. Организатором и первым председателем Общества был протоиерей СПб Казанского собора Михаил Ильич Соколов (30.IX. 1845—5.VI.1895).

[142] *Филимонов Козьма Филимонович*. Служил в Олонецком управлении земледелия и государственных имуществ, был членом Губернского статистического комитета.

[143] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 26—27.

[144] *Шелгунов Николай Васильевич* (22.XI.1824—12.IV.1891). Русский публицист и общественный деятель. Большую популярность ему принесли воспоминания и цикл статей «Очерки русской жизни».

[145] *Меньшиков Михаил Осипович* (30.IX.1859—21.IX.1918). Писатель, публицист. В 1880-х гг. активно сотрудничал в еженедельной политической и литературной газете «Неделя», издававшейся П. А. Гайдебуровым (1841—1893). Впоследствии занимал руководящую роль в газете «Новое время» А. С. Суворина (1834—1912).

[146] «Общество вспомоществования недостаточным студентам СПбДА» учреждено 12.IV.1877 по мысли профессора СПбДА Владимира Васильевича Никольского (9.VII. 1837—15.III.1883). Н. К. Чуков впоследствии состоял действительным членом общества. См.: Протоиерей *Смирнов Н. К.* Двадцатипятилетие (1877—1902) Общества вспомоществования недостаточным студентам С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1902.

[147] «Вопросы философии и психологии» — журнал, издававшийся в Москве в 1889—1918 (с 1894 — Московским психологическим обществом).

[148] «Вестник воспитания» — научно-популярный журнал для родителей, издававшийся в Москве в 1890—1917.

[149] «Исторический вестник» — историко-литературный иллюстрированный журнал, издававшийся в СПб. в 1880—1917.

[150] «Русское обозрение» — литературно-политический и научный журнал, издававшийся в Москве в 1890—1898.

[151] *Щапов Афанасий Прокофьевич* (5.X.1831—27.X.1876). Русский историк и публицист. Окончил Казанскую ДА (1856), где в 1856—1860 читал курс русской истории, в 1860—61 преподавал в Казанском университете. В 1861—1864 жил в СПб., занимаясь научной и публицистической деятельностью. Последний период жизни провел в Иркутске. «Социально-педагогические условия умственного развития русского народа» опубликованы: СПб., 1870.

[152] *Леонтьев Константин Николаевич* (13.I.1831—12.XII.1891), писатель, литературный критик, социолог, один из представителей неославянофильства. Последние годы жизни провел в Сергиевском посаде (ныне г. Загорск), приняв тайное пострижение с именем Климента. Важнейшие его труды собраны в книге «Восток, Россия и славянство», 2 т. М., 1885—1886.

[153] *Хомяков Алексей Степанович* (1.V.1804—23.IX.1860) — русский писатель, публицист, философ, общественный деятель. Один из идеологов славянофильства.

[154] *Аксаков Иван Сергеевич* (26.IX.1823—27.I.1886) — русский публицист, славянофил. *Аксаков Константин Сергеевич* (29.III.1817—7.XII.1860), русский литератор, историк, сравянофил.

[155] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 31.

[156] *Архиепископ Игнатий* (Семенов Матвей Афанасьевич; 5.VIII.1791 — 20.I.1850). Окончил Архангельскую ДС (1811). Пострижен в монашество 25.VII.1820, рукоположен во иеромонаха 15.VIII.1820. С 3.II.1821 — игумен, настоятель Николо-Корельского м-ря близ Архангельска (с 8.XI.1822 — архимандрит). С 23.VII.1823 — ректор Новгородской ДС. Хиротонисан во епископа Старорусского, викария Новгородской епархии 26.II.1828. 22.V.1828 перемещен на вновь открытую Олонецкую и Петрозаводскую кафедру. За труды по устройству Олонецкой епархии 21.IV.1835 пожалован архиепископом. С 17.X.1842 — архиепископ Донской и Новочеркасский, с 13.I.1847— архиепископ Воронежский и Задонский. Духовный писатель.

[157] *Соллертинский Сергей Александрович* (29.V.1846—9.II./27.I.1920). Окончил СПбДА (1871). С 23.IX.1871 — приват-доцент по кафедре педагогики, с 15.VIII.1884 — доцент по кафедре пастырского богословия и педагогики, с 14.VI.1885 — экстраординарный профессор; с 18.X.1898 — ординарный профессор, с 1.X.1901 — сверхштатный ординарный профессор. С 23.I.1907 по 1911 сверхштатный преподаватель педагогики. С 1912 — почетный член СПбДА. Магистр богословия (1883: «Дидактическое значение священной истории в кругу элементарного образования»). Доктор богословия (1899). 9.V.1888 рукоположен во священника к СПб Никольскому Морскому собору (протоиерей — с 7.IV.1894), 30.V.1901 перемещен к Сергиевскому всей артиллерии собору, 21.VIII.1906 — 26.IV.1907 — настоятель Троице-Измайловского собора, с 14.III.1909 был настоятелем церкви св. Екатерины на Васильевском острове, позднее — церкви Скорбящей Божией Матери за Литейным Двором. Митрофорный протоиерей — с 6.V.1910.

[158] *Розенмюллер (Rosenmüller) Эрнст Фридрих Карл* (10.XII.1768 — 17.IX.1837) — профессор восточных языков в Лейпциге, исследователь Ветхого Завета.

[159] *Полубинский Николай Павлович* († 14.IV.1899). Окончил Смоленскую ДС и СПбДА (1893). 3.III.1895 определен к канцелярии обер-прокурора Св. Синода сверх штата, позднее был делопроизводителем канцелярии синодального училищного Совета.

[160] *Митрополит Сергий* (Тихомиров Сергей Алексеевич; 3.VI.1871 — 11.VIII.1945). Окончил Новгородскую ДС (1892) и СПбДА (1896), кандидат богословия. Пострижен

в монашество 25.VIII.1895, рукоположен во иеромонаха (1895). С 17.VIII.1896 — инспектор СПбДС, с 6.X.1899 — ректор той же ДС, архимандрит. С 6.X.1905 по 21.III.1908 — ректор СПбДА. Хиротонисан во епископа Ямбургского, викария СПб епархии, 6.XI.1905. С 21.III.1908 — епископ Киотоский, помощник начальника Русской духовной миссии в Японии. С 29.V.1912 — епископ Японский, начальник Миссии, с 1.V.1920 — архиепископ, с 2.IV.1931 — митрополит. На покое с 4.IX.1940. Магистр богословия (1905: «Черты церковно-приходского и монастырского быта в Писцовых книгах Водской пятины 1500 г.»).

[161] *Епископ Гермоген* (Долганев Георгий Ефремович; 25.IV.1858 — 15 или 16.VI. 1918). Окончил юридический ф-т Новороссийского университета (1889) и СПбДА (1893), кандидат богословия. Пострижен в монашество 28.XI.1890, рукоположен в иеродиакона 2.XII.1890, во иеромонаха — 15.III.1892. С 17.IX.1893 — инспектор Тифлисской ДС, с 18.VII.1898 — ректор той же семинарии, архимандрит. 17.XII.1900 назначен и 14.I.1901 хиротонисан во епископа Вольского, викария Саратовской епархии; с 21.III.1903 — епископ Саратовский и Царицынский. 17.I.1912 уволен на покой, с пребыванием в Жировицком монастыре Гродненской епархии, 25.VIII.1915 — местопребыванием назначен Николо-Угрешский монастырь Московской епархии. С 8.III. 1917 — епископ Тобольский и Сибирский.

[162] *Архиепископ Константин* (Булычев Кирилл Иоакимович; 23.XII.1858—?). Окончил физико-математический факультет СПб университета (1881) и СПбДА (1894), кандидат богословия. Пострижен в монашество 29.I.1892, рукоположен во иеродиакона 21.II.1892, во иеромонаха — 7.XI.1893. С 20.VII.1894 — смотритель СПб Александро-Невского ДУ, с 16.VIII.1896 — ректор Витебской ДС, архимандрит, с 13.I.1900— ректор Киевской ДС. 10.VII.1901 назначен и 29.VII хиротонисан во епископа Гдовского, викария СПб епархии, с 23.IV.1904 — епископ Самарский и Ставропольский, с 4.X.1911 — епископ Могилевский и Мстиславский (архиепископ — к 6.V.1915). С 22.XII. 1925 — в григорианском расколе.

[163] *Епископ Мефодий* (Великанов Михаил Матвеевич; 27.X.1852—5.II.1914). Окончил историко-филологический факультет Московского университета (1879) и СПбДА (1895). Пострижен в монашество 22.XI.1891, рукоположен во иеродиакона 1.XII.1891, во иеромонаха — 22.III.1892. В 1893—1895 состоял духовником СПбДС и законоучителем образцовой при ней школы; 1896 — архимандрит. С 30.XI.1897 — ректор СПбДС, с 31.VII.1899 — синодальный ризничий в Москве. С 22.III.1901 — настоятель Белевского С.-Преображенского монастыря Тульской епархии, с 26.X.1902 — настоятель Алатырского Троицкого монастыря Симбирской епархии. Хиротонисан во епископа Сарапульского, викария Вятской епархии, 12.IV.1909. Его работа «К вопросу о слове «паперть» напечатана: *ХЧ*, 1893, ноябрь-декабрь, с. 511—516.

[164] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 32.

[165] *Митрополит Феогност* (Лебедев Егор Николаевич; 27.I.1829—22.I.1903). Хиротонисан во епископа Балтского, викария Подольской епархии 22.I.1867. С 27.VI. 1870 — епископ Астраханский и Енотаевский. С 7.XII.1874 — епископ Подольский и Брацлавский, с 9.XII.1878 — епископ Владимирский и Суздальский (архиепископ — с 15.V.1883); с 21.XI.1892 — архиепископ Новгородский и Старорусский; с 13.VIII. 1900 — митрополит Киевский и Галицкий.

[166] *Епископ Борис* (Плотников Владимир Владимирович; 16.VII.1855 — 18.IX.1901). Окончил Казанскую ДА (1880), преподавал в Томской ДС и в Казанской ДА. Магистр богословия (1885: «История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности. Период 1. От начала христианства до Константина Великого»). Пострижен в монашество 29.III.1886, рукоположен во иеромонаха 12.IV.1886. С X.1886 — инспектор МДА, архимандрит, с 10.VI.1888 — ректор Киевской ДС. С VIII.1892 — старший член СПб Цензурного комитета и член Учебного комитета при Святейшем Синоде. С 30.X.1892 — ректор СПбДА, с 2.XII.1893 — настоятель посольской церкви в Константинополе, с 17.II.1899 — вновь ректор СПбДА. Хиротонисан во епископа Ямбургского, викария СПб епархии, 9.V.1899. 20.I.1901 уволен на покой с назначением присутствующим в Святейшем Синоде и председателем Училищного Совета. См.: Преосвященный епископ Борис.— Прибавления к Церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде, 1901, № 39, с. 1426—1429.

[167] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 29—30.

[168] *Митрополит Иоанникий* (Руднев Иван Максимович; 20.II.1826—7.VI.1900). Хиротонисан во епископа Выборгского, викария СПб епархии, 12.VI.1861; с 13.I.1864— епископ Саратовский и Царицынский, с 13.VI.1873 — епископ Нижегородский и Арзамасский (архиепископ — с 27.III.1877). С 8.XII.1877 — Экзарх Грузии, архиепископ

Карталинский и Кахетинский, с 27.VI.1882 — митрополит Московский и Коломенский, с 25.XII.1898 — первенствующий член Святейшего Синода.

[169] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 33—34.

[170] *Дарвин Чарлз* (12.II.1809—19.IV.1882). «Происхождение человека и подбор по отношению к полу». Перевод Ивана Михайловича Сеченова (1829—1905). СПб., 1871.

[171] *Ломброзо (Lombroso) Чезаре* (6.XI.1835—9.X.1909), итальянский психиатр. Автор «Genio e follia» (1864—1876), русский перевод: «Гениальность и умопомешательство» (1892).

[172] *Смайльс (Smiles) Самуэль* (23.XII.1812—6.IV.1904), английский писатель-моралист. Его книга "Selfhelp" (1859) с 1866 неоднократно издавалась в русском переводе под названием «Самостоятельная деятельность».

[173] *Спенсер (Spencer) Герберт* (27.IV.1820—8.XII.1903), английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма. Собрание его сочинений в русском переводе в семи томах издано: СПб., 1866—1869.

[174] *Струве Генрих Егорович* (27.VI.1840—1912), философ. Его докторская диссертация «Самостоятельное начало душевных явлений» (М., 1870) вызвала оживленную полемику в литературе.

[175] *Рибо (Ribot) Теодюль Арман* (18.XII.1839—9.XII.1916), родоначальник опытного направления во французской психологии.

[176] «Новое время» — газета, выходившая в СПб 1868—1917. С 1876 издателем газеты был Алексей Сергеевич Суворин (11.IX.1834—11.VIII.1912).

[177] *Архиепископ Никандр* (Молчанов Николай Дмитриевич: 1.IV.1852—5.VI.1910). Хиротонисан во епископа Нарвского, викария СПб епархии, 10.II.1891. 8.XII.1893 назначен ректором СПбДА. С 23.VIII.1895 — епископ Симбирский и Сызранский, с 23.IV.1904 — архиепископ Литовский и Виленский. Почетный член СПбДА с 1900 г.

[178] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 41.

[179] *Троицкий Иван Гаврилович* (23.VI.1858—1929). Окончил СПбДА (1882), кандидат богословия. С 21.VII.1882 — преподаватель Курской ДС, с 30.IX.1883 — приват-доцент СПбДА по кафедре еврейского языка, с 17.VIII.1884 — и. д. доцента, с 16.VI.1886 — доцент, с 18.IX.1891 — экстраординарный, с 16.I.1905 — ординарный, с 28.I.1910 — заслуженный ординарный профессор (с 21.VII.1912 — сверх штата), с 10.VII.1918 — и. о. проректора. Магистр богословия с 28.V.1886, доктор богословия с 17.XII.1904. Впоследствии — заведующий Восточным отделом ГПБ, одновременно руководил ее Еврейским отделением (до 1928 г.). Погребен на братском кладбище Александро-Невской Лавры.

[180] *Цунц (Zunz) Леопольд* (10.VIII.1794 — 18.III.1886), немецкий еврейский ученый, исследователь раввинистической литературы и иудейского культа. Упомянутая монография опубликована в 1832 и переиздана в 1892.

[181] Вероятно, *Франкель (Frankel) Захария* (30.IX.1801—13.II.1875), раввин, немецкий гебраист, директор богословской семинарии в Бреслау (ныне Вроцлав, ПНР).

[182] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 44—45.

[183] *Кочуров Иван Александрович* († 31.X.1917). Окончил Рязанскую ДС и СПбДА (1895). Был священником Троицкой ц. в г. Чикаго (Алеутская епархия), протоиерей к 6.V.1906. Впоследствии — законоучитель Нарвской гимназии (СПб епархия), с XI.1916 — служил в Царскосельском Екатерининском соборе.

[184] *Софийский Сергей Петрович* († 7.XII.1907). Окончил Костромскую ДС и СПбДА (1895), служил в канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода, где с 10.XI.1905 был экзекутором и архивистом.

[185] *Сперанский Николай Никанорович.* Окончил Новгородскую ДС и СПбДА (1895), 25.VII.1895 определен священником церкви Воскресения Христова при институте принцессы Ольденбургской в СПб; с 1900 — священник церкви св. Кирилла и Мефодия при Введенской гимназии, с 7.I.1908 — настоятель Спасо-Преображенской Колтовской церкви; с 12.VIII.1915 — настоятель церкви св. ап. Матфея.

[186] *Рудинский Николай Семенович.* Окончил Калужскую ДС и СПбДА (1896), с 1896 — священник СПб Троицкой церкви Общества распространения религиозно-нравственного просвещения, с 10.VI.1897 — священник церкви св. Сергия и Германа Валаамских при Александровском кадетском корпусе; с 20.V.1911 — настоятель церкви св. Бориса и Глеба, с 6.V.1913 — протоиерей. С 1.VI.1917 — член епархиального правления, с X.1917 — руководитель Братства объединенных приходов Петроградской епархии; с 21.VI.1918 — кандидат в члены Епархиального Совета, 13.X.1919 избран членом Комиссии духовно-учебных заведений Петроградской епархии.

[187] *Феофилакт (Клементьев Феодор Игнатьевич;* 15.VI.1870 — 1923). Окончил историко-филологический факультет Харьковского университета (1893) и СПбДА (1897); пострижен в монашество 15.I.1894 г. С 1894 — иеродиакон, с 1895 — иеромонах, с

1897 — заведующий Урмийской духовной миссией, с 1900 — ее начальник и архимандрит. С 4.IV.1902 — настоятель Козловского Троицкого монастыря, с 7.XI.1903 — Московского Заиконоспасского, а с 23.VIII.1907 — Жировицкого Успенского м-ря Гродненской епархии. 1.IV назначен, а 24.IV.1911 хиротонисан во епископа Таганрогского, викария Екатеринославской епархии, с 4.IV.1913 — епископ Елисаветпольский, викарий Кавказский, с 1919 — епископ Прилужский, викарий Полтавский. В 1922 уклонился в обновленчество, где был епископом Ростовским и Таганрогским.

[188] *Афанасьев Владимир Павлович.* Окончил Витебскую ДС и СПбДА (1896), служил в хозяйственном управлении при Св. Синоде, 15.VIII.1900 рукоположен во священника к церкви св. Марии Магдалины при учительской семинарии в г. Павловске СПб епархии, с 12.IX.1903 — священник церкви Константиновского артиллерийского училища в СПб., возведен в сан протоиерея 18.V.1914.

[189] *Тарунтаев Павел Михайлович* (1871—?). Окончил Воронежскую ДС и СПбДА (1896). С 7.VIII.1896 — столоначальник канцелярии 2-й экспедиции СПб духовной консистории, впоследствии служил в министерстве народного просвещения.

[190] *Рождественский Александр Васильевич* (11.X.1872 — 5.VII.1905). Окончил Владимирскую ДС и СПбДА (1897); 13.X.1897 определен священником к Воскресенской церкви Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в СПб. Организовал при храме Александро-Невское общество трезвости (открыто 30.VIII.1898). Редактор и основатель журналов «Отдых христианина» (с 1901), «Известия по СПб епархии» (с 1902), «Воскресный благовест» (с 1903), «Трезвая жизнь» (с 1905, совместно со свящ. П. А. Миртовым).

[191] *Гидаспов Димитрий Федорович.* Окончил Самарскую ДС и СПбДА (1895), с 1896 псаломщик церкви Михайловской Артиллерийской академии в СПб. 12.VII.1897 назначен священником Троицкой церкви Общества распространения религиозно-нравственного просвещения.

[192] *Рункевич Николай Григорьевич* (12.VII.1870—?). Окончил СПбДС (1890) и СПбДА (1895), с 12.X.1895 — помощник инспектора СПбДС, с 15.VII.1900 по 1910— преподаватель гражданской истории в ней же, с 1910 — преподавал историю в приготовительных классах Училища правоведения. В 1920-х гг. был ученым секретарем совета Музея города в Петрограде.

[193] *Тогатов Дмитрий Львович.* Окончил Новгородскую ДС и СПбДА (1896), с 1897 — помощник инспектора Архангельской ДС, с 16.VIII.1899 — преподаватель латинского языка, а с 28.VII.1906 — помощник смотрителя Тихвинского ДУ.

[194] *Абрамович Дмитрий Иванович* (26.VII.1873—4.III.1955). Окончил Волынскую ДС и СПбДА (1897), 1897—1898 — профессорский стипендиат, с 15.IX.1898 — и. д. доцента СПбДА, с 10.III.1903 — магистр богословия и доцент, с 5.IX.1905 по 16.VIII. 1909 — экстраординарный профессор по кафедре русского и церковнославянского языка СПбДА; впоследствии преподавал на Высших женских (Бестужевских) курсах, Высших педагогических курсах Общества экспериментальной психологии, в Археологическом институте, Петроградском университете, Богословском институте, Смоленском педагогическом институте (1939—1941), Вильнюсском университете. С 10.XII.1921— член-корреспондент Академии Наук. См.: *Еремин И. П.* Д. И. Абрамович. (Некролог).— *ТОДРЛ*, 1955, XI, с. 506—510.

[195] *Светлов Яков Матвеевич.* Окончил Олонецкую ДС и СПбДА (1895), был священником церкви с. Лумбуши Повенецкого уезда Олонецкой епархии. Протоиерей.

[196] *Гавриил (Воеводин Григорий Дмитриевич;* 1869 — ок. 1938). Окончил СПб 8-ю гимназию и СПбДА (1894). 13.II.1893 пострижен в монашество и в том же году рукоположен во иеродиакона, с 1894 — иеромонах, преподаватель Владикавказского ДУ, с 1895 — преподаватель Александровской Ардонской ДС, а с 1896 — Могилевской ДС. С 18.VII.1898 — инспектор Полтавской ДС, с 27.VI.1901 — настоятель Уфимского Успенского м-ря, архимандрит. 26.III.1908, по прошению, уволен от должности и перемещен в распоряжение Преосвященного Волынского. С 1908 — настоятель Житомирского Богоявленного м-ря Волынской епархии и начальник Житомирского училища. Хиротонисан во епископа Острожского, викария Волынской епархии, 25.VII.1910. С 9.VI.1915 — епископ Челябинский, викарий Оренбургской епархии, с 26.I.1916 — епископ Барнаульский, викарий Омской епархии, с 1919 — епископ Акмолинский, затем Петропавловский. С начала 1922 — на покое в Томском Алексеевском м-ре, управляя им на правах настоятеля. С IX.1922 — в обновленческом расколе. В 1923 принес покаяние, возведен Патриархом Тихоном в сан архиепископа. С XII.1924 — архиепископ Кингисеппский, викарий Ленинградской епархии, с XII.1927 — архиепископ Полоцкий и Витебский, с 1928 — на покое.

[197] *Егоров Иван Феодорович* († XII.1921). Окончил Рижскую ДС и СПбДА (1898), 4.VIII.1898 назначен диаконом церкви Иоанна Предтечи Общества распространения

религиозно-нравственного просвещения в СПб, с 1899 — священник, законоучитель Юрьевской мужской и женской гимназии (Рижская епархия); с 22.VIII.1903 — священник церкви св. Александра Невского при СПб Смольном институте и законоучитель института, с 16.X.1908 — священник церкви св. Марии Магдалины при училище лекарских помощников, с 16.VI.1911 — Троице-Измайловского собора, с 2.X.1914 — Введенского собора л.-гв. Семеновского полка.

[198] *Медведь Ярослав-Роман Иванович.* Окончил Холмскую ДС и СПбДА (1898) и был священником церкви св. Марии Магдалины при училище лекарских помощниц, с 8.X.1908 — настоятель Томашовской церкви Варшавской епархии.

[199] *Каменский Алексей* (в монашестве — Анатолий; 3.X.1863 — 20.IX.1925). Окончил Самарскую ДС (1888) и СПбДА (1895). С 6.VIII.1888 по 1891 — священник ц. с. Хилково Самарской епархии. 26.VII.1895 пострижен в монашество и назначен настоятелем Ситхинского Михайло-Архангельского собора, смотрителем Миссионерской школы и благочинным церквей Ситхинского округа (на Аляске), в 1897 — архимандрит, в 1898 причислен к архиерейскому дому в Сан-Франциско, в 1899 — заведующий Миннеаполисской миссионерской школой. С 6.VI.1903 ректор Одесской ДС. 10.XII.1906 хиротонисан во епископа Елисаветградского, викария Херсонского, с 30.VII.1914 — епископ Томский и Алтайский, впоследствии архиепископ Иркутский и Верхоленский. Депутат IV Государственной Думы (1912—1917). Скончался в г. Омске.

[200] *Груздев Владимир Александрович.* Окончил Костромскую ДС и СПбДА (1898); служил в хозяйственном управлении при Св. Синоде.

[201] *Землянский Михаил Александрович* (в монашестве Митрофан; 1863 — 29.VIII. 1914); окончил СПбДС (1884) и СПбДА (1895). С 1.XII.1885 — надзиратель СПб Александро-Невского ДУ. 1887—1891 — священник Михайловского погоста Новоладожского уезда СПб епархии; 14.X.1895 пострижен в монашество, был помощником смотрителя и смотрителем Московского Заиконоспасского ДУ. С 27.III. — 3.IV.1897 — преподаватель Новгородской ДС, с 25.IV.1903 — инспектор Могилевской ДС, с 7.IV. 1905 — настоятель Покровского Болдинского м-ря Астраханской епархии, архимандрит, 9.IV назначен, а 2.V.1910 — хиротонисан во епископа Елецкого, викария Орловского.

[202] *Вологодский Дмитрий Матвеевич* (в монашестве Димитрий). Окончил Томскую ДС, с 2.VIII.1887 — священник, в 1896 окончил СПбДА; с 27.VIII.1896 — настоятель Красноярской Благовещенской церкви; 16.X.1897 назначен настоятелем Красноярского кафедрального собора, с возведением в сан протоиерея. С 3.XII.1909 — смотритель Красноярского, а с 30.X.1914 — Пермского ДУ. С 6.V.1923 по 1933, с 24.VII по IX.1935 — епископ, а с 17.III.1936 — архиепископ Минусинский.

[203] *Скобеев Евгений Дмитриевич* (в монашестве Леонид; 19.II.1851 — 19.I.1932 или 1934). По окончании Александровского военного училища состоял на военной службе в 1874—1887. В 1892 поступил в СПбДА, постригся в монашество 29.VI.1893, рукоположен во иеродиакона 4.VII.1893, во иеромонаха — 11.XII.1894. По окончании академического курса со степенью кандидата богословия 25.IX.1896 назначен смотрителем Тульчинского ДУ. С 8.IV.1901—ректор Литовской ДС и настоятель Виленского Троицкого м-ря, архимандрит (возведен 23.IV.1901); с 5.IX.1903 — настоятель С.-Преображенского м-ря в г. Пензе; с 9.VI.1906 — настоятель Новгород-Северского С.-Преображенского м-ря Черниговской епархии; с 24.II.1909 — настоятель Пустынского Успенского м-ря Могилевской епархии, с 28.V.1910 — настоятель Смоленского Спасо-Авраамиева м-ря. 22(9).VII.1920 хиротонисан Патриархом Тихоном во епископа Ковровского, викария Владимирского. В 1920 — епископ Каширский, 1921 — епископ Вернинский, 18(5).V.1922 — управляющий Московской епархией. Уклонился в обновленчество, где с 18.VI.1922 был архиепископом Крутицким, с 23.VII.1922 — архиепископом Пензенским и Саранским, с 4.X.1922 — архиепископом Орловским и Ливенским. С 26.III.1923 — на покое. 25.IX.1928 возведен в сан митрополита.

[204] *Ильинский Александр Матвеевич* (в монашестве Артемий). Окончил Архангельскую ДС (1890) и СПбДА (1898). 1892 — священник. С 17.VIII.1898 — священник церкви св. Тихона Задонского при Александровском детском приюте на Крестовском острове в СПб., с 26.X.1899 священник церкви Александра Невского при СПб гомеопатической больнице, с 1900 — настоятель церкви Воскресения Христова при институте принцессы Ольденбургской в СПб. 6.V.1914 — протоиерей. С 8.V.1915 — ректор Уфимской ДС, 8.VI.1915 пострижен в монашество. 14.VI.1915 — возведен в сан архимандрита. 30.VII.1917 хиротонисан во епископа Лужского, викария Петроградской епархии. В 1922 уклонился в обновленчество, где в 1923 был епископом, архиепископом и митрополитом (с XI) Петроградским и Лужским. 4.XII.1923 — принес покаяние. С 19.V.1928 — епископ Олонецкий, с 31.IV.1930 — епископ Тобольский, 7.I.1937 — архиепископ.

[205] *Дионисий* (Прозоровский Дмитрий; 1871—?). Сын священника Самарской епархии, окончил Самарскую ДС (1891); с 9.VIII.1891 — псаломщик Успенской церкви с. Кропавки Самарской епархии, с 17.VI.1892 — священник там же; с 17.VI.1893 — противосектантский и противораскольничий миссионер. Окончил СПбДА (1898). Пострижен в монашество на I курсе, 10.XII.1894. С 14.VIII.1898 — преподаватель Свящ. Писания в Рижской ДС; с 5.III.1900 — инспектор Благовещенской ДС, с 25.X.1901 — ректор, архимандрит. С 4.XII.1904 — настоятель Астраханского Иоанно-Предтеченского м-ря. 16.VIII.1907 — ректор Якутской ДС. 23.X.1910 — смотритель Архангельского ДУ. 6.VIII.1912 хиротонисан во епископа Петровского, викария Саратовской епархии. 16.XII.1912 — епископ Кустанайский, викарий Оренбургский; 1922 — епископ Челябинский; 1926 — архиепископ Оренбургский; 29.XI.1928 — архиепископ Феодосийский; 25.VI.1930—16.VI.1933 — архиепископ Иркутский. 3.IX.1933 — архиепископ Минусинский; 3.I.1934 — архиепископ Ачинский и Минусинский, 3.V.1934 — архиепископ Уфимский. I.1936 — архиепископ Ростовский-на-Дону.

[206] ЦГИА СССР, ф. 796, оп. 176, ед. хр. 574, л. 35—37. Святейшего Правительствующего Синода по 2-му столу 1-го отделения дело по отчету о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии.

[207] *Пальмов Иван Саввич* (30.I.1855—28.XI.1920). Окончил СПбДА (1880). 13.VI.1881 — магистр богословия; 20.VIII.1881—15.VIII.1884 — командирован за границу. С 15.VIII.1885 — сверхштатный преподаватель истории славянских церквей; с 20.XI. 1887 — доцент; с 16.XII.1887 — экстраординарный профессор; с 22.XII.1904 — доктор церковной истории и ординарный профессор; с 20.VIII.1906 — заслуженный ординарный профессор; с 20.VIII.1911 — сверхштатный заслуженный ординарный профессор СПбДА. С 7.XII.1913 — член-корреспондент Академии наук, с 8.X.1916 — академик. С 1888/89 уч. года по 3.V.1902 безвозмездно заведовал хозяйством Академической церкви. [208] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 46.

[209] *Фон Валь Виктор Вильгельмович* (Васильевич; 17.VII.1840—17.II.1915), генерал от кавалерии, в 1878—1892 и 1901—1902 был губернатором в ряде губерний; 4.V.1892 — 6.XII.1895 — СПб. градоначальник; 31.XII.1903 назначен членом Государственного совета. [210] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 46.

[211] *Новорусский Михаил Васильевич* (28.IX.1861 — 21.IX.1925), сын псаломщика с. Новая Русса Новгородской губернии. Окончил СПбДА (1886) и был оставлен профессором стипендиатом. В 1905— был освобожден из крепости и сослан в Выборг, где его приютил в архиерейском доме архиепископ Финляндский и Выборгский Сергий (Страгородский). Здесь он прожил больше года, написав «Записки шлиссельбуржца 1887—1905» (изд. М., 1933). С 1907 жил в СПб., сотрудничал в прессе. См.: *Петровский Е.* В стенах духовной академии.— Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947, с. 215—217. [212] ЦГИА СССР, ф. 1405, оп. 521, д. № 460, л. 30—34, 35.

[213] *Швидченко Евфимий Сазонтович*. Окончил Одесскую ДС и СПбДА (1895). После окончания ДА работал правщиком в СПб Синодальной типографии. 7.IV.1899 — псаломщик и ц. Российской миссии в Швейцарии (в Женеве), с 17.X.1906 — псаломщик миссийской ц. в Штутгарте (Германия, Вюртембург).

[214] *Фигнер Николай Николаевич* (9.II.1857 — 13.XII.1918), русский певец (лирико-драматический тенор), в 1887—1907 — солист Мариинского театра в СПб.

[215] *Стравинский Федор Игнатьевич* (8.VI.1843—21.XI.1902), русский певец (бас), с 1876 — солист Мариинского театра в СПб.

[216] *Тартаков Иоаким Викторович* (1860—23.I.1923), русский певец (лирико-драматический баритон). В 1882—1884 гг. и с 1894 — артист, а с 1909 также главный режиссер Мариинского театра. [217] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., с. 47. [218] Там же, с. 5.

[219] Журналы заседаний Совета С.-Петербургской Духовной Академии за 1894—95 учебный год (в извлечении). СПб., 1908, с. 187—188.

[220] См.: Археологическая экскурсия в Новгород студентов С.-Петербургской Духовной Академии.— Прибавления к *«Церковным Ведомостям»*, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде, 1895, № 31, с. 1066—1073.

[221] *Соболевский Алексей Иванович* (26.XII.1856—24.V.1929), специалист по русскому языку, один из зачинателей его исторического изучения. Окончил Московский университет (1878), профессор Киевского и СПб университетов, с. 4.XII.1893 — член-корреспондент АН, с 7.X.1900 — академик.

[222] *Колачев Владимир Яковлевич* (9.VI.1871 — XII.1916). Окончил Тверскую ДС и СПбДА (1895), впоследствии священник СПб Петропавловского собора, с 23.VIII.1911 — пресвитер собора Зимнего дворца, с 6.V.1913 — протоиерей.

[223] Реставрация Новгородского Софийского собора осуществлена в 1893—1900 по проекту архит. В. В. Суслова (1857—1921). [224] *Чуков Н. К.*, прот. Цит. соч., ч. 2, с. 55.

БЕСЕДЫ ПРОТОИЕРЕЯ НИКОЛАЯ ЧУКОВА

Беседа 204
ВНУТРЕННИЙ НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН

Если мы говорили, что истинная нравственность присуща только людям религиозным, потому что только религия дает самые высокие и чистые побуждения для деятельности и сообщает нужные силы для этого; то этим вовсе не отрицается возможность нравственности относительной и у тех людей, кто нерелигиозен, даже не верует в Бога, отрицает Его. Апостол Павел в Послании к Римлянам (2, 14—15) писал: «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона написано у них в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую». Итак, многим сердце подсказывает, что законно и что не законно, что хорошо и что дурно. Если животные, как неразумные существа, руководятся в своем поведении инстинктом, то у человека есть нравственное сознание и нравственное чувство, которые являются руководителями его поступков. Это нравственное сознание составляет самую природу нашего духа, как созданного «по образу и подобию Божию», как отражающего в себе самое существо Божие. Бог есть Высочайшее Добро, и нам, носящим в душе отпечаток этого добра, по самой природе нашей свойственно стремиться к добру и отвращаться от зла. Как глаз в теле по самому устройству своему способен видеть и различать предметы, их форму и цвет; хотя есть люди и с слабым зрением или и совсем помраченным. Так и наш ум в нашем духе, по самой природе своей, способен различать доброе и худое в наших поступках, хотя есть среди людей порочные и преступники. Это последнее обстоятельство говорит только о неправильном нравственном состоянии людей. Как нравственное сознание составляет природу нашего духа, так же точно прирождено нам и нравственное чувство: мы по природе способны переживать в своем сердце довольство или недовольство своими поступками. Это нравственное чувство, как и нравственное сознание, конечно, не всегда и у всех одинаково. Иногда человек не смущается своими порочными поступками и даже находит временное наслаждение в служении какой-либо греховной страсти. Но это не потому чтобы он по природе не способен был чувствовать удовольствие от добра и страдание от зла, а потому что и наши нравственные чувства могут так же притупляться, как и физические. От долгого пребывания в спертом воздухе наше обоняние тупеет, и мы не чувствуем тяжелого смрада этого воздуха; так точно и привыкая к порочному поведению, человек теряет чувство стыда: он, например, так привыкает ко лжи, что не только не смущается, говоря неправду, но и сам начинает верить тому, что выдумывает для других. Это нравственное сознание и нравственное чувство и составляют внутренний или естественный нравственный закон, живущий внутри каждого человека, в его сердце, закон врожденный, присущий человеку по природе, по естеству. Он указывает человеку путь добра и побуждает

его идти этим путем. На этот именно закон указывает Христос, говоря: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними». Этот внутренний нравственный закон, как присущий нашей природе, является всеобщим, и хотя у различных людей в различные времена и в различных местах нравственное сознание и нравственное чувство бывают разноречивы «и нет такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро» (В. С. Соловьев), но это не мешает людям всегда проводить грань между явлениями добрыми и дурными... Этот внутренний нравственный закон является обязательным, требующим подчинения себе независимо от того, хотим мы или не хотим этого. Мы легко можем допустить, что кто-либо не подчиняется нравственному закону, но никогда не примиримся с тем, что кто-нибудь не должен ему подчиняться. И все это потому, что этот внутренний нравственный закон есть по происхождению своему Божественный — это воля Божия, написанная в сердцах людей. Апостол Павел говорит, что об этом внутреннем нравственном законе свидетельствует наша совесть: в ней проявляется этот естественный нравственный закон; она говорит каждому человеку, хорош или дурен его поступок. Совесть — это сознание того или иного характера наших поступков и помогает нам внутренне расти, стремиться к совершенству, уничтожить в себе раздвоения между тем, что мы есть, и тем, что мы должны быть. Она прежде всего налагает требования нравственного закона к каждому отдельному поступку, являясь, таким образом, нашим законодателем. У каждого человека, как бы низко он ни стоял по своему нравственному развитию, непременно есть сознание известных нравственных норм, тех идеалов, по которым определяется его жизнь. У человека наиболее развитого эти нормы слагаются в цельную систему и сводятся к одной господствующей идее (служение Богу, служение благу общества); у большинства же нравственный закон сознается в виде отдельных заповедей, имеющих отношение к тому или другому поступку. Совесть следит за точным осуществлением требований нравственного закона в каждом нашем поступке, являясь нашим Судией. Совесть судит, обсуждает наш поступок со стороны его нравственной ценности, судит и нас самих со стороны нашего нравственного достоинства. Этот суд совести всегда неподкупен и беспристрастен. Наконец, совесть является нашим мздовоздаятелем, наказывая за дурное внутренними муками или награждая за доброе сознанием внутреннего удовлетворения. Если мы сознаем, что наш поступок не соответствует норме, указываемой нашим нравственным сознанием, мы испытываем угрызения совести — мучительное чувство внутренней боли и недовольство собой. Если совесть нас одобряет, мы чувствуем внутреннее удовлетворение, духовную радость, духовный подъем, когда хочется как бы всех обнять, всех вместить в свое сердце...

Таков внутренний закон, написанный в сердцах наших, такова сущность совести, как проявление нравственного закона. Она указывает нам, что хорошо, что дурно, побуждает нас стремиться к хорошему, избегать дурного. Это наш воспитатель, руководящий нас на пути жизни. Это и неумолимый судия, обличитель, который беспокоит, мучит, карает, никогда не утихает, всегда и везде требует отчета и ставит на вид то, что нехорошо в наших поступках. И всем этим она приводит человека к сознанию греховности и раскаянию. «Совесть заговорила» в

братьях Иосифа, когда они с плачем пали пред ним в Египте. «Совесть заговорила» в Давиде, когда обличил его пророк Нафан. «Совесть заговорила» в разбойнике, когда он увидал на кресте Идеал кротости, человеколюбия и терпения... И это осуждение совести привело их ко спасению.

И в нас совесть постоянно «говорит», но мы-то не всегда ее слушаем, а, наоборот, разными лукавыми соображениями ума стараемся усыпить ее, заглушить, замолкнуть, чтобы она не докучала нам, не бередила души, не доставляла мучений... А между тем эти мучения, эти угрызения совести спасительны, ибо ведут к раскаянию, к исправлению и спасению. Не отмахиваться, не заглушать, не отворачиваться надо от осуждения совести, а смело и чутко прислушиваться к ее голосу, потому что только тогда у нас будет искреннее раскаяние в поступках, только тогда возможно исправление и возможен нравственный рост. Аминь.

Беседа 207
ЗАКОН НОВОЗАВЕТНЫЙ — ЕВАНГЕЛЬСКИЙ

Мы видели в прошлой беседе, что для совести нашей, часто погрешающей и лукавой вследствие греха, необходим положительный внешний закон, который ясно открывал бы волю Божию, ясно говорил бы совести, что хорошо и что дурно. И Господь дал этот закон в виде 10 заповедей, возвещенных через пророка Моисея избранному народу еврейскому. Закон этот был только подготовительным, носил воспитательный характер, имел в виду подготовить нравственно грубый и жестокий народ (опустившийся) к принятию высшего совершеннейшего закона Христова — евангельского, имел в виду восстановить в совести первоначальный чистый образ богоподобный... И вот, когда исполнилась «полнота времени» (Гал. 4, 4—5), то есть когда совесть человеческая до известной степени созрела, тогда Господь благоволил даровать людям закон совершенный, евангельский. Это не была отмена закона Моисеева, но его усовершенствование. «Я пришел,— сказал Христос,— не нарушить закон, но исполнить», сделать его более полным, восполнить. И Он изложил этот новый совершеннейший нравственный закон в Своей Нагорной беседе. Тут Он изложил всю сущность его. Все другие Его беседы, речи и проповеди были лишь более подробным раскрытием, разъяснением и наглядным освящением того, что Он высказал в этой великой беседе (Мф. гл. 5, 6 и 7).

Так новый евангельский закон, данный на горе в Галилее, был лишь восполнением, усовершением ветхозаветного Моисеева закона, данного на Синае. Это были два откровения одного и того же нравственного закона. Но как они не одинаковы, как они разнятся один от другого! Различие не только в содержании заповедей, но и во внешних обстоятельствах дарования, и в способах предъявления его, и в характере побуждений к исполнению его. Там, на Синае, Господь возвещал эти заповеди, по словам Библии, как всемогущий Владыка вселенной, грозно, величественно являя Свое присутствие в блеске молнии, в раскатах грома, в колебании горы, дыме и облаке. Здесь воплотившийся Сын Божий беседует с людьми лицом к лицу, как любящий отец со своей семьей. Здесь нет грозных, устрашающих человека явлений природы.

Народ не отказывается в страхе и трепете, как там, слушать заповеди непосредственно из уст Господа, но сам ищет Его, теснится к Нему, алчет и жаждет услышать Его слово (Мф. 4, 25; Лк. 6, 17—19).

Там, на Синае, заповеди были даны в виде властных повелений — прямых, решительных требований. Здесь милосердый и любвеобильный Спаситель не повелевает Своим слушателям, а ублажает их: «Блажени нищие духом...», «блажени плачущии...», «блажени кротции...», «блажени милостивии...». Там, на Синае, главными побуждениями к исполнению закона выставлялись страх и расчет: земные блага в награду за исполнение закона и тяжелые испытания за нарушения: «да благо ти будет и да долголетен будеши на земле». Здесь Христос побуждает людей к исполнению Своих повелений не угрозами наказаний, не обещаниями земных благ, но указывает, что в самом исполнении этих заповедей сокрыт источник духовного удовлетворения, блаженства, счастья. «Блажени чистые сердцем, ибо они Бога узрят», «...сынами Божиими нарекутся» и пр. (Мф. 5, 8, 9). Там, на Синае, почти все заповеди (кроме 10) говорят о внешнем поведении человека, о том, каковы должны быть его действия, его поступки. Причем указывалось большею частию не на то, что он должен делать, а на то, чего он *не* должен делать... Здесь Спаситель ублажает не того, кто только уклоняется от зла, но того, кто возрастает в добре. Здесь Он требует от людей не внешних только дел, но прежде всего их сердечной настроенности, сердечного расположения, чистоты внутренних помыслов, что одно только и дает нравственную цену делам людей. Христос запрещает здесь не только убийство, но и напрасный гнев и бранное слово против ближних, не только разврат, но и нечистый взгляд, нечистое пожелание; не только запрещает мстить (око за око), но и заповедует любить врага. Христос учит не искать у людей похвалы и уважения при своих добрых делах — в милостыне (Мф. 6, 1), в посте (6, 17—18), в молитве (6, 6). Христос сравнивает чистоту нашего внутреннего настроения в делах с человеческим глазом: как глаз в теле, так сердце наше в душе должно быть светло и чисто, тогда и вся жизнь наша будет светла и чиста. Пример лепты бедной вдовы, где все значение имело ее доброе, чистое намерение (Мф. 12, 43).

Так в Нагорной беседе, в частности в заповедях Блаженства, Христос начертал совершеннейший образец жизни, свойственный Его последователям. Здесь, по слову Златоуста, «от первой заповеди, пролагая путь к последующей, Христос сплел нам золотую цепь. Ибо смиренный будет и оплакивать свои грехи, оплакивающий свои грехи сделается кротким, тихим и милостивым; милостивый — праведным и чистым и сокрушенным сердцем, а такой будет миролюбивым. Кто же достигнет всего этого, тот будет готов к опасностям, не устрашится злоречия и бесчисленных бедствий».

Так Христос возводит Своих последователей на высоту нравственного совершенства, не отменяя древнего откровенного нравственного закона и не повторяя его, но переводя его с вещественных скрижалей на скрижали человеческого сердца, указывая, каков должен быть человек в своих мыслях, желаниях и чувствованиях. Если там, в законе ветхозаветном, определялись поступки человека, то здесь, в законе евангельском, Христос выяснил во всей полноте и обширности принципы, основные начала и самый дух откровенного закона, свел все многочис-

ленные предписания к единству, к уяснению той главной цели, осуществление которой должно быть задачей всей жизни человека.

Совесть, воспитанная постепенно под воздействием ветхозаветного закона Моисеева, видит здесь в евангельском законе не только совершеннейшее выражение воли Божией, призывающей людей в единение любви Божией, но и чувствует в этом откровенном совершеннейшем законе собственный закон человека, вполне соответствующий глубоким требованиям человеческой природы, созданной по образу и подобию Божию,— закон, совпадающий с собственными внутренними стремлениями возрожденной воли человека. Поэтому апостолы, называя ветхозаветный закон «законом буквы» (2 Кор. 3, 6), «законом заповедей» (Еф. 2, 15), евангельский закон называют «законом духа жизни» (Рим. 8, 2), законом свободы; потому что он совпадает с собственными стремлениями обновленного человека, который исполняет его не вследствие внешнего принуждения, а, руководимый благодатью Духа Святого, он творит добро по движению своего внутреннего настроения добровольно, охотно; словом, живет по закону Божию, как по естественному закону духовной жизни. Поэтому-то ап. Иоанн Богослов и называет новозаветный закон «не тяжким», легким (1 Ин. 5, 3), поэтому-то и Христос назвал «иго» Его повелений «благим и бремя легким» (Мф. 11, 30).

И это особенно потому, что Христос не только дал людям закон, вполне совпадающий с собственными внутренними движениями человеческого сердца, но и даровал и дарует нам благодатные силы к исполнению его — в Церкви Своей, в молитвах, богослужении, таинствах. Поэтому евангельский закон есть «закон благодати» (Гал. 2, 21), есть «сила Божия ко спасению всякому верующему» (Рим. 1, 16).

Мы под этим благодатным законом. Наша совесть может ясно видеть истинную волю Божию и безошибочно усматривать в наших поступках. словах и душевных движениях вину. Но всегда ли мы усматриваем? Не чаще ли стараемся не видеть, хитрыми доводами разума успокоить себя? Но в таком случае не тем ли более вины на нас, что мы, имея ясное указание воли Божией, имея благодатную помощь ко исполнению ее, все-таки уклоняемся на сторону злой воли и заглушаем голос совести? О, как мы неблагодарны к попечению о нас Господа! Как должны сокрушаться, скорбеть и молиться горячо и усердно! Молиться, чтобы Господь просветил нашу мысль, укрепил волю и помог нам со всей любовию творить в жизни Его святую и всеблагую волю. Аминь.

Беседа 208
ХРИСТИАНСКОЕ ВОЗЗРЕНИЕ НА СМЫСЛ И ЦЕЛЬ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Из прошлых бесед мы узнали, что для руководства извращенной вследствие греха совести Господь дал внешний положительный нравственный закон, открытый сначала чрез Моисея в десяти заповедях, и восполненный, возвышенный, в совершенстве раскрытый Христом Спасителем в Его Нагорной проповеди. Здесь Христос объединяет все многочисленные предписания закона и сводит их к уяснению той главной цели, осуществление которой должно быть задачей всей жизни человека. Рассмотрим же, какова должна быть задача жизни человека, какой смысл его существования, какая цель его жизни. Потому что от уясне-

ния цели жизни зависит и то, как должен жить человек, каковы должны быть его поступки, его настроение, его внутреннее направление, его нравственность.

Вопрос о том, что такое жизнь, чего в ней искать, в чем ее смысл и цель — один из самых жгучих, неотвязных вопросов, никогда не перестающих волновать человечество. Невольно задается вопросом этим и юность, вступая на не изведанный еще самостоятельный путь жизни; ищет на него ответа и зрелый человек, сталкиваясь с жизненными невзгодами; спрашивает о нем и угасающая старость при виде близкого заката жизни. Много разных ответов придумано людьми на этот важный вопрос, но мало дают они удовлетворения человеку. Много пытливых умов и горячих сердец разбились в сомнениях при встрече с безысходными трудностями при решении его, вдаются в глубокое отчаяние, теряют интерес к жизни и иногда насильственно прекращают ее; другие закрывают глаза, стараются заглушить в себе все высшие запросы духа и жить, как живется, не думая о смысле и цели жизни... Но трудно убежать человеку от этого тревожного рокового вопроса; пока он остается человеком, вопрос этот непрестанно поднимается в его душе.

Одни говорят, что жизнь — это пир, наслаждение, праздник. Другие, наоборот, что жизнь — это зло, несчастье, страдание. Третьи — что жизнь есть осуществление высших идеалов истины, добра, правды. Четвертые, не видя в действительности этого осуществления, говорят, что жизнь — это какое-то неразрешимое противоречие, неразъяснимая загадка, тайна. И долго еще, может быть, человеческая мысль будет бесплодно мучиться, биться над этим вопросом. А между тем прошло уже 19 веков, как людям дан ответ на этот вопрос, открыто такое воззрение на жизнь, которое разрешает все трудности, устраняет все противоречия, которое и необыкновенно глубоко, и в то же время поражает простотою, так что его одинаково могут усвоить и образованные, и простецы, и взрослые, и дети. Не человеческим умом придумано и составлено это воззрение: оно дано в божественном откровении, принесено Христом Спасителем.

Определяя смысл и цель человеческой жизни, Христос расширяет пределы жизни, освобождает ее от узких рамок только одного земного существования и говорит, что жизнь — это *вечная жизнь*. Она не ограничивается только землею, смертью. Это есть лишь первая стадия жизни. Она продолжится за гробом навеки. Человек — сын вечности. Его здешняя жизнь — это капля в море сравнительно с его вечной жизнью...

«Се есть воля Пославшего Мя, да всяк, видяй Сына и веруяй в Него, имать живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 40; 1 Кор. 15, 19). Вечная жизнь не есть только исключительно и будущая жизнь за гробом. Конечно, во всей полноте она возможна только там, но для христианина она начинается уже здесь, на земле: «Истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Мя имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но приходит от смерти в жизнь» (Ин. 5, 24). «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имать живот вечный» (Ин. 6, 54). В чем же сущность и содержание этой вечной жизни, которая служит уделом христианина? Ответ дает Христос: «Се есть живот вечный, да знают Тебя единого истинного Бога и Его же послал еси Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). Вечная жизнь — это познание Бога. Но познание не холодное, рассудочное, одним умом (да такое по-

знание о Боге невозможно), а познание непосредственное, чрез внутреннее общение с Богом, когда человек ощущает, переживает в своей душе присутствие Бога, когда Бог входит в сердце человека и поселяется там и руководит всецело жизнью человека, так что христианин может сказать о себе, как апостол Павел: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Таким образом, конечная цель человеческой жизни, по учению Христа, состоит в самом тесном внутреннем общении, в единении с Богом. Эта цель от начала заложена в природу человека, сотворенного по образу и подобию Божию: душа всегда стремится к Богу, к добру, правде. И человек бывает счастлив, пока поддерживает этот союз с Богом. Когда в грехопадении он нарушил этот союз, исказил свою природу, он мучился, вновь стремился (и стремится) вернуться, но ослабленные грехом его духовные силы не могли сами по себе восстановить этот первобытный союз и привести к блаженству. Тогда Сам Бог сходит человеку на помощь в человеческой плоти, восстанавливает падшую природу и первоначальный союз с Богом, дает силу к этому и таким образом возвращает потерянное блаженство. К этому блаженному общению с Богом и должен теперь человек направлять всю свою жизнь, отображая в своей душе, в жизни бесконечные совершенства Божии, уподобляясь Богу в Его святости, добре и правде. Конечно, у человека есть другие ближайшие, земные цели его жизни, и он должен их осуществлять. Но это цели второстепенные; их надо обращать на служение главной цели, которую Спаситель указал в словах: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Эта указанная Христом Задача жизни бесконечно светла и выше всех тех разнообразных идеалов жизни, которые человек намечал и намечает для себя усилиями собственной естественной мысли. Здесь истинный немеркнущий свет; там — лишь ненадежные обманчивые огоньки. Христианское понимание задачи жизни, объединяя в себе все то доброе, что есть в разнообразных попытках естественной человеческой мысли, и в то же время устраняет все противоречия и затруднения в вопросе о смысле и цели человеческой жизни. Люди ищут добра, правды, стремятся к счастью. Разве не правы они? Ведь они чувствуют в себе стремление к этому, заложенное в природе. И вдруг, при столкновении с действительностью, все эти стремления рушатся... (Кто видел на земле полное безмятежное счастье?) Кто скажет, что истина, добро, правда царят на земле? Естественно прийти в отчаяние от этих рухнувших надежд и ожиданий. Но истинного христианина не смутят эти крушения, эти противоречия жизни, потому что он знает, что здесь, на земле, он путник и странник, и он умеет мириться со всеми неудобствами и неприятностями пути. Он благодарит Бога за всякую радость, за всякий успех и не унывает среди неудач и лишений. Он верит, что если не здесь, на земле, то там, за пределом гроба, настанет полное торжество всего высокого, светлого, чистого. По слову и примеру Христа он знает, что неприятности — только путь скорбный, но очищающий, одухотворяющий и поднимающий человека. Он знает, куда идет, и неуклонно стремится к общению с Богом — Вечной Истиной и Правдой, — к общению, в котором залог неизреченного блаженства и счастья. Псалмопевец некогда спрашивал: «Скажи ми, Господи, путь, в онь же пойду» (Пс. 142, 8). Апостол Фома также недоумевал: «Како можем путь ведети?» (Ин. 14, 5). И как бы в ответ всем тем, кто ищет пути, смысла и цели жизни,

Господь говорит: «Аз есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). За Ним надо идти, Его искать, Ему следовать, и Он приведет к нескончаемому блаженству в вечности. Аминь.

Беседа 209
ОСНОВНОЕ НАЧАЛО ХРИСТИАНСКОЙ НРАВСТВЕННОСТИ

Вы видели, что только христианство указывает истинный смысл и цель жизни, только христианин знает, что цель жизни — познание Бога, непосредственное общение с Ним, стремление к Нему, бесконечное совершенствование. Но знать цель — еще не значит достигнуть ее; можно прекрасно знать цель и в то же время удаляться от нее. Чтобы истинная цель жизни была достигнута, надо знать тот путь, который ведет к ней. Где же этот путь, который неукоснительно привел бы нас к блаженному общению с Богом? Намечая жизненный путь христианина, Спаситель не дает множества частных правил и предписаний, которые определяли бы каждый его шаг. Он видел на современных Ему законниках, что это излишне и неудобоисполнимо; Он видел, что в погоне за исполнением мелочных предписаний закона забывалось главное в нем: суд, и милость, и вера (Мф. гл. 23). Христос ценит дела и поступки человека, как выражение известного настроения души. Истинная праведность, по учению Спасителя, не во внешнем исправлении поведения, а во внутреннем обновлении, в перемене духовной. Поэтому грешник-мытарь оказывается ближе к Богу, чем внешне праведный фарисей; ничтожная лепта бедной вдовы, положенная от искреннего сердца, оказалась жертвой, превосходящей значительные, но холодные жертвы богача... И вот, вместо отдельных наставлений на разные случаи жизни, Спаситель указывает одно руководящее, одушевляющее начало для всего вообще поведения человека. Усвоив это начало, всецело проникшись им, человек сам может определить, как должно ему поступать в каждом отдельном случае, чтобы остаться в нравственном отношении безупречным.

Какое же это начало для деятельности христианина? Мы привыкли слышать, что в мире духовном самое важное — это вера. Она — основа всякой религии; она — непременное условие спасения. Но вот что говорит апостол Павел (1 Кор. 13, 2): «Если имею дар пророчества и знаю все тайны и имею всякое познание и всякую веру, так что могу и горы переставлять, а любви не имею, то я — ничто...» И дальше «теперь пребывают сии три: вера, надежда и любовь, но любовь из них больше». Таким образом, любовь — вот главное в нравственном мире. И действительно, когда законник спросил Христа Спасителя: «Какая заповедь большая в законе», Христос ответил: «Возлюби Господа Бога твоего...» и «ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 35—40). В этих двух заповедях «весь закон и пророки». А в прощальной беседе с учениками Господь ставит любовь отличительной чертой Своих последователей: «По этому будут знать, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13, 35). И апостолы в своих посланиях единодушно раскрывают ту же мысль. Апостол Петр говорит: «Более всего имейте любовь между собою, потому что любовь покрывает множество грехов» (1 Петр. 4, 8). Апостол Иоанн Богослов, этот апостол любви, особенно подробно раскрывает учение о любви, как важнейшее благо человека:

«Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога; кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 7—8). Апостол Павел, называющий любовь «совокупностью всех совершенств» (Кол. 3, 14), говорит, что *любящий исполнил весь закон* (Рим. 13, 10).

Вдумайтесь хорошо в эти слова Христа и апостолов. В те дни люди совершали свой путь к небу исполнением 10 заповедей и бесчисленного количества предписаний, которые сами произвели из этих заповедей. Христос же говорит: если вы исполните это одно — любовь, — вы исполните все заповеди и все предписания, даже не думая о них. Возьмем любую заповедь и увидим. «Ты не должен иметь других богов, кроме Меня» (2-я зап.). Если человек любит Бога, нужно ли ему говорить об этом? Любовь к Богу допустит ли его изменить Ему? «Не призывай имени Господа Бога твоего всуе» (3-я зап.). Подумал ли бы когда-либо человек призывать напрасно имя Господа, если бы любил Его? «Помни день субботний и храни его свято». Разве не был бы счастлив человек, отдавая один из семи дней Тому, Кого он любит? Любовь с наслаждением выполнила бы все эти заповеди по отношению к Богу.

То же и в отношении к ближнему, Если бы человек искренне любил ближнего, надо ли было бы его убеждать почитать отца и мать свою? Мог ли бы он поступить иначе? Было бы нелепо говорить ему, чтобы он не убивал ближнего; вы только обидели бы его этим. Вы оскорбили бы его, если бы стали внушать ему, что он не должен красть у ближнего своего, потому что как он мог бы подумать что-либо взять у ближнего, если он его любит? Было бы излишне говорить ему, чтобы он не клеветал на ближнего. Наконец, возможна ли была бы зависть к ближнему, которого любишь? Ведь истинно любящий сам желает, чтобы любимый обладал всем тем, что и он имеет. Так действительно в любви к Богу и ближнему сосредоточен весь ветхозаветный закон.

Итак, любовь — вот что главное в жизни, на чем мы должны сосредоточить все свое внимание; вот основное руководящее начало в нашей жизни; вот тот путь, которым мы можем достигнуть блаженного общения с Богом.

И можно ли представить себе что-нибудь выше и плодотворнее этого начала для нравственной жизни? Любовь — это выражение полноты внутренней жизни, это — душа нашей души; без нее душа мертва, человек — ничто! (1 Кор. 13, 2). И, наоборот, как бы ни был испорчен человек, но если в его душе теплится хоть слабая искра любви, он еще не потерян, не погиб, еще есть надежда на его исправление. «Отпускаются грехи ее многие, за то, что она возлюбила много» (Мф. 7, 47),— сказал Христос о грешнице, лежавшей в слезах у ног Его.

Без чувства любви жизнь духовная, нравственная невозможна. Мы все знаем о том явлении природы, которое называется притяжением, о той еще необъяснимой причине, которой частицы материи притягиваются одна к другой. Наука говорит, что это свойство существует во всех телах, что оно составляет их сущность. Когда это свойство проявляется между небесными светилами, его называют всемирным тяготением. Когда это свойство является на поверхности земного шара, его называют тяжестью. Это свойство предметов наблюдали с давних времен все те, кто наблюдал природу. Этот закон тяжести, всемирного тяготения не является ли высшим подобием закона любви, который в мире нравст-

венном также должен влечь сердца друг к другу, как тот закон в мире физическом?! Как нет ни одной малейшей частицы вещества, которую можно было бы изъять из закона тяготения, так нет ни одного мыслящего существа, которое можно было бы изъять из закона любви (Берсье, 1, 175).

Да, любовь — это закон сердца. Этот закон должен соединять все существа в одну беспредельную гармонию. Вне этого закона, для тех, кто хотел бы остаться непослушным ему, возможно только одно: блуждание, страдание, смерть!.. А те, у кого этот закон горит в сердце, те обладают (и здесь, и там) истинным путем, радостью, жизнью, счастьем! Надо ли прибавлять что-либо в назидание к этому? Вся природа живет законом взаимного влечения отдельных частиц вещества друг к другу. И в мире духовном, нравственном Господом установлен тот же закон взаимного влечения любви. Но в то же время, как там нет ни малейшей частицы вещества, которая не подчинялась бы этому закону, под угрозой всеобщей катастрофы,— в мире нравственном, свободном, разумном сколько видим нарушений этого закона любви! Сколько эгоизма, зависти, злобы, вражды, ненависти!.. Оттого-то так и тяжела нам жизнь, оттого-то она так и катастрофична, и преисполнена бед и зол, что мало в нас любви, мало в нас взаимного духовного тяготения друг к другу, мало сочувствия, поддержки, сострадания, помощи!.. О Господи! умягчи жестокость сердца нашего! Согрей его любовью, чтобы истинным путем мы шли к блаженному общению с Тобой! Аминь.

Беседа 210
ОСНОВНОЕ НАЧАЛО ХРИСТИАНСКОЙ НРАВСТВЕННОСТИ, ЕГО ОСНОВЫ И СОДЕРЖАНИЕ
(Продолжение)

Итак, самое главное в жизни — любовь. Она должна быть руководящим началом в нашей духовной жизни; она тот единственный путь, которым мы можем достигнуть блаженного общения с Богом. Любовь, как основной закон жизни, не только повелевается Богом, но она совершенно естественна: все в мире живет законом взаимного влечения, взаимного тяготения отдельных частиц вещества друг к другу. Кристаллы стремятся друг к другу, образуя более сложные тела; растения стремятся к солнцу и свету; животные инстинктивно стремятся к взаимной помощи и работе (пчелы, муравьи). Так в мире физическом. Так же точно и в мире духовном, нравственном. И как в мире физическом невозможна жизнь без этого закона взаимного тяготения, и нарушение его привело бы к всемирной катастрофе, так точно совершенно невозможна жизнь духовная, нравственная и в мире существ разумных — людей — без этого закона любви. Здесь, в мире человеческом, любовь уже не инстинктивная, а сознательно свободная, служит основой человеческой жизни и личной жизни всякого, и семейной, общественной, наконец, жизни Церкви, как наивысшего союза людей, предназначенных для вечной блаженной жизни в Царствии Божием. Любовь является главным побуждением и залогом успеха всякой практической деятельности человека; она вливает в него интерес к жизни и работе, без нее человек был бы ко всему равнодушен. Любовь есть залог и личного

счастья: сердце человеческое требует, чтобы его чувство счастья было разделено близким ему существом. Первый человек в раю пользовался всеми благами жизни, но и для него оказалось «не добро быти единому на земле». Так любовь христианская, как главное начало нравственной жизни, глубоко естественна. Но она и Богооткровенна. И если поборники так называемой независимой морали в обоснование ее ссылаются только на присущую человеку способность любви, то мы, христиане, осмысливая свою любовь, говорим, что это не так, что в таком случае и эгоизм также свойствен нашей природе, но он не может быть руководящим началом нашей жизни, потому что мы находим иные внутренние основания, по которым именно в любви мы видим верховное начало и обязательный для всех нас нравственный закон. Какие же и где находим мы эти основания? В Божественном Откровении. Основа христианской любви — в вероучении христианском. Христианство впервые поведало миру, что Бог в глубочайшем существе своем есть Любовь. Глубочайшая тайна внутренней жизни Божества состоит во взаимообщении любви между Тремя Лицами Единого Бога. Тайна Божественной жизни во Святой Троице есть тайна Божественной любви. «Ты видел Троицу, если видел любовь»,— пишет блаж. Августин. И вот это общение любви и единение Лиц Святой Троицы возвещается людям, как высочайший идеал разумной и блаженной жизни, к которому мы должны стремиться. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Да будут едино, как Мы едино»,— молится Христос Отцу Своему (Ин. 17, 21, 22). Любовь божественная, составляющая глубокую тайну внутренней жизни Божества, обнаружилась и во вне. Бог единственно по Своей любви и благости вызвал из небытия к бытию все существа мира, чтобы они на себе ощущали блаженство жизни в Боге; даровал им эту жизнь, как высшее благо, и сохраняет ее в Своей всемогущей воле. Таким образом люди — едины по происхождению, братия по крови, одна семья, связанная кровным родством, *и братская любовь естественно должна лежать в основе* человеческих отношений.

Но христианское учение о спасении продолжает эту дивную проповедь о любви, запечатленную живым примером Самого Богочеловека, возлюбившего людей «до конца» (Ин. 13, 1). Спасение через Христа есть дело одной бесконечной любви Бога к людям. Любовь низвела Сына Божия с неба, любовь предала Его страданиям и смерти для искупления наших грехов: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, чтобы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). Любовь рождает любовь. «Мы любим Его, потому что Он сначала возлюбил нас» (Ин. 4, 19). Человек созерцает безграничную любовь Божественную к себе, так поразительно, так трогательно проявленную на кресте, сознает, что он ничем ее не заслужил. И если еще не огрубела, не очерствела его душа, то не загорится ли он в ответ на эту любовь такою же безграничной бескорыстной любовью? «Огонь пришел Я низвесть на землю и как желал бы, чтоб он уже возгорелся». И горит и разгорается этот огонь любви, низведенный на землю Христом в душе истинного христианина, и нет, кажется, такой силы, которая могла бы его погасить. «Кто ны разлучит от любви Божией?» — восклицает апостол Павел (Рим. 8, 35—39). И чем ярче горит в душах людей огонь любви к Богу, тем крепче и их взаимная любовь

друг к другу. «Возлюбленные, аще еще возлюбил нас Бог и мы должны есмы друг друга любити», — пишет Иоанн Богослов. Так радиусы круга все ближе и ближе подходят один к другому по мере своего приближения к центру.

Так любовь к Богу — основа нашей любви друг к другу. А любим ли мы Бога? По какому признаку мы можем узнать об этом? Самый верный признак — это тяготимся мы или нет служением Ему? Охотно исполняем свои к Нему обязанности или нехотя? А может быть, и совсем не исполняем? Ведь если мы что-либо делаем любя, то ни в малейшей степени не чувствуем труда, не думаем о нем, а, наоборот, стремимся к нему... И вот пусть каждый ответит в глубине своей совести на этот вопрос: тяготится он исполнением своих обязанностей Богу или нет и соответственно этому — любит он Бога или нет в нем этой любви, а он только думает и говорит, что любит Бога... Да, мало в нас любви к Богу, а потому и мало любви к ближнему. А мало потому, что, погруженные в окружающие нас мелкие интересы, мы забываем о Боге, о Его любви к нам, обо всем, чем мы Ему обязаны. Чтобы сердце наше любило, надо, чтобы оно прониклось и живо почувствовало всю великость любви Божией к нам. Поймите же всю любовь Божию к нам, которых Он сотворил, запечатлел Свой образ, которым дал душу бессмертную, разумную, свободную. Поймите всю любовь Божию к нам в той полноте, в какой она вылилась во Христе. Ведь Он возлюбил нас в Своем Сыне такими, какими мы оказались в отпадении от Него: со всем нашим ничтожеством, со всеми нашими пороками. Он возлюбил нас до жертвы, до креста, до смерти. Припомните эту главную тайну Евангелия. Поймите, что и теперь Он снова идет к нам, готов принять нас, зовет нас, несмотря на наше постоянное падение. Попробуйте понять эту «превосходящую разум» любовь Христову и тогда вы найдете недостающее вам вдохновение любви к Богу. Любовь рождает любовь. Чем более мы будем представлять себе, что явил нам Господь во Христе, тем скорее мы почувствуем в своем сердце тот источник живой воды, который не иссякает вовек, который на пространстве тысячелетий орошал легионы сердец, может быть, более сухих и бесплодных, чем наши, и внес любовь, самоотвержение и преданность туда, где раньше царил только сухой и жестокий эгоизм. Все лучшее и величайшее на земле происходит из этого источника — из проникновения Божественной любовью.

Итак, если сердце наше холодно еще, если оно хотело бы любить, но не любит, удрученное тяжестью своего равнодушия, леностью, земной привязанностью, то не отчаивайтесь: Бог силен оживить и мертвое! Проникнитесь Божией к нам любовью, оживите в сердце Его к нам благодеяния, и эта любовь к Богу в нас возгорится! Аминь.

Беседа 211
О ЛЮБВИ КАК РУКОВОДЯЩЕМ НАЧАЛЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ
(Продолжение)

Любовь — есть главное, руководящее начало нашей жизни, и любовь к Богу должна быть нашим постоянным настроением и вытекать из сознания и созерцания любви Божией к нам. Господь явил бесконеч-

ную любовь к человеку, создав его для счастья и затем не пощадив для него Сына Своего, когда человек утерял возможность этого счастья — свой душевный мир. Поэтому жизнь человека должна быть всецело жертвой Богу, приносимой ответно любовью на Его бесконечную любовь. Эта мысль могла войти в сознание человечества только с пришествием Христа на землю, Который и явил миру в полноте эту любовь Бога к человеку, и она стала центральной и господствующей в христианском самосознании и настроении. Отсюда в нас все от Бога: наши мысли, дела и чувства — все должно быть обращено к Нему, и жить мы должны так, чтобы все прославляли ради нас Бога. В этом вечный смысл и содержание нашей жизни, наше постоянное настроение. В этом должно быть обоснование нашей любви к ближним. «Возлюбленные, если так возлюбил Бог нас, то и мы должны любить друг друга» (Св. апостол Иоанн Богослов). Но как любить? Любил ближнего и язычник, и неверующий, и ветхозаветный израильтянин. Он любил и любит, потому что видит несчастного, жалкое существо. Но это естественное чувство, вызываемое страданием, побуждаемое сознанием возможности и самому оказаться в подобном состоянии. Это не христианская любовь к ближнему. Любил и любит неверующий ближнего еще потому, что он родственный мне по природе, брат мой, я же сам — что он одно со мной во всей этой живой природе. Но это эгоистическое чувство, уничтожающее личность, не указывающее, что же именно я люблю в ближнем. Это так называемая гуманность (человечность). Но это не христианская любовь к ближнему. Что же именно христианину нужно любить в ближнем, за что любить его? «Заповедь новую даю вам: да любите друг друга»,— сказал Христос. Что же нового внес Он в эту любовь к ближнему? Если человек есть только временное существо, если нет вечности и нет жизни за гробом, то в нем все заслуживает одинакового внимания и любить его можно за все: за ум, красоту, доброту, а также и за страсти и пороки, лишь бы они были привлекательны. Это любовь по слепому влечению, так частая среди людей, родителей к детям, к друзьям, когда нравятся одни страсти. Такова любовь часто супругов (мне нравится в тебе все, даже твои недостатки). Человек здесь любит все то, что ему нравится, не обращая внимания на нравственное достоинство тех качеств, которые вызывают любовь. Не такова должна быть любовь христианская. В основу этой христианской любви Христос положил учение о вечном назначении человека. Если до Христа человек любил ближнего в силу братства по природе, то Христос поведал ему о братстве по назначению, по цели. Все мы дети одного Отца Небесного, все мы искуплены драгоценною кровию Христа; все мы ветви одного дерева — Церкви Христовой, члены одного тела Христова, где страдания одного члена отражаются на жизни всего организма; все мы предназначены к одной цели — жизни в Боге, к вечной Его славе и блаженству. Вот основание христианской любви к ближнему. В старые слова о любви к ближнему Христос вложил новый смысл, и эта древняя заповедь стала теперь новой. Христианин должен теперь любить ближнего не таким, каков он есть со всеми его пороками и недостатками, а тем более не за эти его недостатки, а должен любить его прежде всего за его идеальную природу, не за то, что он есть в своей жизни, а за то, чем он должен быть, за вечное достоинство его природы, Христом воссозданной, обожествленной. Он должен любить брата во Христе, кто

бы он ни был, ибо все люди должны стать сынами Царства Божия, следовательно, все достойны любви. Никакое преступление, никакой грех не может пошатнуть этой любви, потому что при всяком грехе ближний остается наследником Царства Божия. Его грех может вызвать только печаль, скорбь, молитву за него и ненависть ко греху. Так христианин должен любить в ближнем вечное и то, что помогает ему достигнуть вечной жизни. Но Христос внес новое и в то, как христианин должен любить ближнего. Если даже лучшие из язычников могли любить ближнего только сострадательной любовью, если ветхозаветная заповедь повелевала подзаконному иудею «любить ближнего как самого себя», то Христос уже не предписывал любить ближнего как самого себя, а говорил: «Любите друг друга, как Я возлюбил вас». Теперь степенью и мерой нашей любви к ближнему должна служить не простая естественная любовь к себе, а любовь, узнанная нами от Христа. Она обязывает нас любить других больше, чем себя, любить до готовности положить за них самую жизнь свою: «больше этой любви никто не имеет, если кто душу свою положит за друзей своих». Потому и ап. Павел, говоря о том, какова должна быть наша любовь, описывает ее такими высокими чертами: «Любовь долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не брезгует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется (1 Кор. 13, 4—7), все переносит и никогда не престает». Наша любовь к ближним должна быть такова же, как любовь Христа. Она долготерпит: благодушна к оскорблениям, как у Христа; милосердствует: скорби других считает своими и стремится всячески облегчить их, как у Христа; она не завидует, ибо любящий желает любимому только счастья и готов отдать все из любви к нему, так же как Христос; она не превозносится, не гордится, старается помочь без шума, как бы не обидеть (как свят. Николай), не думает о сделанном и не ставит себе этого в заслугу, ибо «все от Бога». Она не брезгует — все переносит ради ближнего, по примеру Христа. Причина всего этого заключается в том, что любовь не ищет своего, а сливает себя с любимым, забывая о себе. Она не раздражается при неуспешности, а неуклонно идет по намеченному пути для блага ближнего. Она не мыслит зла, не допускает и мысли о зле в действиях другого, стараясь в самом отъявленном злодее отыскать доброе и, указав ему на него, поднять его... Любовь не радуется неправде, а сорадуется истине, не злорадствует по поводу ошибок ближнего, а содействует ему избегнуть их и радуется его добру. Любовь все покрывает: и обиду, и зло, и преступления, и грех, любя в человеке искупленное Христом сознание. Любовь всему верит, не подозревая лжи и зла, будучи чиста сердцем. Всего надеется, даже если замыслы человека не увенчались успехом, он надеется во всем на Бога. Все переносит, желая добра ближнему. И никогда не престает, не отступая ни при каких обстоятельствах и на земле и это же настроение перенося в вечную жизнь за гробом. Такова христианская любовь к ближним. Она объединяется одним словом — Самопожертвование, исходя из слов Христа: «Больше этой любви никто не имеет, если кто душу свою положит за друзей своих».

Около 60 лет назад у берегов Франции тонул корабль с 200 пассажирами. Когда не было надежды на спасение, в последнюю минуту,

когда отвязывали единственную лодку, видели чудесное зрелище: погибающие уступали ее другим, жизнь которых считали более полезною. И когда лодка удалялась, на палубе погружающегося в воду корабля видели одну женщину, которая сняла с себя плащ и бросила отъезжавшим на лодке, чтобы он защитил от холода хотя бы одного из тех, которые должны были пережить ее!..

Вот трогательный пример и высокий подвиг любви, подобный подвигу Самого Христа, отдавшего жизнь за нас. Это пример истинно христианской любви, который больше чем все наши слова являет величие христианства, которое чудно преображает себялюбивую природу человека. Аминь.

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

Протоиерей ЛИВЕРИЙ ВОРОНОВ,
профессор Ленинградской Духовной Академии

ВОПРОС О «ФИЛИОКВЕ»
с точки зрения русских богословов

§ 1. Проф. В. В. Болотов и значение его труда «К вопросу о Филиокве» (СПб., 1914)

Выдающийся церковный историк и богослов, профессор С.-Петербургской Духовной Академии, член-корреспондент императорской Академии наук Василий Васильевич Болотов (1854—1900) был одним из тех представителей русской богословской науки, которых с полным правом можно охарактеризовать как ярких выразителей Православия и в то же время основоположников «православного экуменизма» в XIX веке (см. статью «Конфессионализм и экуменизм. Отношение Православия к инославию» в «Журнале Московской Патриархии», 1968, № 8, с. 67—69).

В. В. Болотов был не только эмпириком, посвящавшим свой блистательный талант глубокому объективному изучению церковноисторических вопросов, имеющих то или иное практическое отношение к проблеме христианского единства. Он был также и теоретиком, разрабатывавшим основные принципиальные положения, на основе которых могут и должны вестись экуменические исследования и строго научные экуменические дискуссии.

В 1954 году, когда отмечалось 100-летие со дня рождения В. В. Болотова, профессор Ленинградской Духовной Академии А. И. Макаровский писал: «Как велик был авторитет Василия Васильевича в области догматического богословия, показывает его выступление с тезисами о Филиокве, напечатанными в 1898 году в старокатолическом журнале «Международное богословское обозрение». Формально эти тезисы были составлены Василием Васильевичем, как членом Комиссии для выяснения условий воссоединения старокатоликов с Русской Церковью, но по существу Василий Васильевич выступал со своими тезисами как восточноправославный богослов и от лица Русской Церкви. Статья приковала к себе внимание и исключительной эрудицией, и смело высказанной общей точкой зрения на Филиокве, и необыкновенной ясностью изложения одного из труднейших богословских вопросов» (1).

В своем «Обращении к участникам заседания Смешанной Англикано-Православной комиссии» (Москва, 1976) Святейший Патриарх Мос-

Доклад, представленный Англикано-Православной комиссии по доктринальным вопросам.

ковский и всея Руси Пимен говорил: «Задача диалога одинаково ответственна для обеих сторон. Нам, православным, по моему разумению, ...еще в своей среде, для самих себя нужно уяснить и согласовать... что́ на протяжении веков было постоянным продолжением апостольского Предания, а что́ принадлежит исторически условной и изменяющейся стороне Церкви в определенном и обусловленном культурно-историческом контексте». Сказав далее, что и «наши англиканские братья стоят перед не менее трудной и сложной задачей», и перечисляя те пункты, по которым им следует принять единодушное решение, Святейший Патриарх Пимен назвал и «готовность считать Филиокве не догматом, а теологуменом» (2).

Известно, что именно Болотов впервые так охарактеризовал условие, при котором «Филиокве» могло бы перестать считаться за «impedimentum dirimens» для восстановления общения между восточной Православной и Старокатолической Церквами. Болотов указал на то, что **в основе учения** о том, что «Дух Святой исходит не от одного Бога Отца, но и от Сына Божия» (Филиокве) лежит чисто западный Θεολογουμενον **блаженного Августина** (3).

Как «западный теологумен, вытекающий из размышлений блаженного Августина», рассматривает Филиокве и д-р богословия, член Межправославной Богословской комиссии по диалогу со старокатоликами, митрополит Минский и Белорусский Филарет (4).

§ 2. Краткие сведения о происхождении труда проф. В. В. Болотова и о содержании его «Тезисов»

Труды проф. В. В. Болотова, относящиеся к вопросу о Филиокве, обязаны своим происхождением участию его в 1893 году в комиссии, учрежденной Синодом Русской Православной Церкви 15 декабря 1892 года для подготовки и проведения диалога со старокатоликами.

27 «Тезисов о Филиокве», с вводными к ним замечаниями, были представлены Болотовым комиссии еще в 1893 году. Однако напечатаны они были впервые лишь в 1898 году (в переводе на немецкий язык) в старокатолическом журнале Révue internationale de Théologie (Internationale theologische Zeitschrift, 24 Heft, S. 681—712) под заглавием «Thesen über das «Filioque». Von einem russischen Theologen», без указания имени автора. Тогда же к ним было присоединено написанное Болотовым в 1898 году особое предисловие.

В 1914 году ученик и продолжатель Болотова проф. А. И. Бриллиантов издал собранные им труды последнего особой книжкой под заглавием: «Проф. В. В. Болотов. «К вопросу о Filioque». С предисловием проф. А. Бриллиантова» (СПб., 1914, 138 стр.). Кроме «Тезисов о Filioque» (раздел I), книжка содержит: «Письмо архиепископу Финляндскому Антонию» (председателю комиссии) от 9—10 февраля 1893 года (раздел II); трактат «О значении порядка Ипостасей Святой Троицы по воззрению восточных свв. отцов» (раздел III) и «Реферат, предложенный в заседании комиссии по старокатолическому вопросу 22 января 1893 года» (раздел IV).

В дальнейшем все ссылки на труды Болотова по проблеме «Филиокве» делаются на это русское издание.

По содержанию 27 тезисов Болотова можно разделить на 4 группы:

Тезис 1-й кратко излагает сущность православного догмата об исхождении Святого Духа от Отца и о единосущности Святого Духа Отцу и Сыну.

Тезисы 2—6 посвящены «вселенски авторизованному теологумену православного Востока», согласно которому Святой Дух «от Отца чрез Сына исходит или воссиявает».

Поясняя в письме архиепископу Антонию употребленное здесь выражение: «вселенски авторизованный теологумен православного Востока», Болотов говорит: «Вселенская Церковь (в лице Собора) как бы выслушала выражение: «Иже от Отца чрез Сына исходящаго» (в Синодике св. Тарасия Константинопольского) и сказала: «Я не нахожу в этом чего-либо противоречащего апостольскому залогу веры», но далее санкции не простерла, не сказала: «Кто не допускает, что Дух чрез Сына исходит, тот противится вере апостольской» («К вопросу о Филиокве», с. 75).

Тезисы 7—8 говорят о принципе единоначалия и о восточном теологумене, выражаемом формулой св. Фотия: «Святой Дух исходит от одного Отца».

Тезисы 9—27 посвящены обсуждению вопросов: о западном воззрении (основанном на теологумене блаж. Августина); о «Филиокве» в сопоставлении с учением восточных свв. отцов (в частности, с теологуменом «δι' Υιου» об отношениях между Церквами Востока и Запада при наличии различий в учении об исхождении Святого Духа.

Тезис 27-й заключает в себе основанный на богословском и историческом исследовании ответ Болотова на вопрос: «является ли Filioque препятствием на пути восстановления общения между восточной Православной и Старокатолической Церквами?»

§ 3. О некоторых недоразумениях касательно позиции проф. В. В. Болотова в вопросе об исхождении Святого Духа

Признавая Болотова выдающимся историком богословия, В. Н. Лосский находит, однако, что у Болотова «не хватило догматической чуткости, чтобы осознать подлинное значение формул a Filio (от Сына) и δια Υιου (чрез Сына) в двух различных триадологиях. Даже как историк он допустил ошибку, рассматривая a Filio и δι' Υιου как противостоящие друг другу выражения, как если бы это были две формулы, выражающие учение об ипостасном исхождении Святого Духа. Ведь противопоставлены были друг другу в качестве формул, характеризующих это исхождение, выражения a Patre Filioque и εκ μονου τον Πατρος и таким образом обнаружилось расхождение в богословии о Троице» (5). В. Н. Лосский говорит затем в особом примечании: «Болотов, по-видимому, осознавал все же радикальный характер этого расхождения, так как, в конце концов, решительно отрицал причинный характер посредничества Сына в исхождении Святого Духа» (6).

Нужно, однако, заметить, что как в «Тезисах» Болотова, так и в сделанных им пояснениях к ним не легко усмотреть достаточный повод для этих критических суждений В. Н. Лосского.

Болотов, без сомнения, отлично понимал, что пришли в столкновение доктрины, кратким выражением которых были формулы: ex Patre Filioque и εκ μονου Πατρος. На это указывают тезисы 12-й и 7-й. Что

же касается сопоставления Filioque и δι' Υιου (см. тезисы 9, 14, 22), то оно отнюдь не означает, будто Болотов в этих именно выражениях, «как если бы это были две формулы, выражающие учение об ипостасном исхождении Святого Духа», видел самую сущность расхождения между Востоком и Западом по данному вопросу.

Болотов сопоставляет «западное воззрение» (см. тезис 9), особенность которого составляет «Филиокве», с «воззрениями восточными» (см. тезис 13), которые неизменно придерживаются положения, что «Отец есть μονος αιτιος — единственная причина бытия Святого Духа» и что «Сын не есть ни виновник, ни совиновник бытия (υπαρξις) Святого Духа» (см. тезис 8), поскольку «Святой Дух исходит от единого Отца, εκ μονου του Πατρος εκπορευεται в строгом смысле термина εκπορευτως» (см. тезис 7), а начиная с VII века нередко характеризуются и святоотеческой формулой: «Дух Святой исходит от Отца чрез Сына» (см. примеч. 2-е к тезису 1-му).

Тезис 9-й, на первый взгляд, может показаться дающим некоторый повод для вышеприведенного критического замечания В. Н. Лосского. Однако более естественно некоторый «схематизм» этого тезиса объяснить желанием Болотова при переходе к обсуждению вопросов, касающихся западных воззрений (а это обсуждение начинается именно с 9-го тезиса), **прежде всего** высказаться против свойственной латинянам и «латинствующим грекам» тенденции к сближению или даже отождествлению смысла формул: «Filioque» и «δι' Υιου».

В. Н. Лосский пишет далее: «Приняв толкование формулы δι' Υιου, свойственное латинствующим грекам, Болотов умалил доктринальное расхождение между двумя триадологиями, что и позволило ему говорить о двух терпимых «богословских мнениях» (7).

С этим утверждением трудно согласиться. Латинствующими греками были в XIII веке Никифор Влеммид и Иоанн Векк, в XV — Виссарион Никейский. Они действительно усматривали в δι' Υιου близкий аналог Filioque.

Так, Иоанн Векк в своей «Покаянной записи», представленной Константинопольскому собору 1283 года, писал: «Я говорил, что Дух Святой **имеет Виновником** Своего ипостасного происхождения **Отца и Сына,** и что к этой мысли ведет и с нею согласуется и изречение: Дух Святой исходит от Отца чрез Сына» (8).

Организаторы собора 1283 года утверждали, что Векк «старался доказать, что предлоги δια и εκ в изречениях отцов Церкви, говорящих об исхождении Духа Святого от (εκ) Отца чрез (δια) Сына, заменяются один другим». По свидетельству Пахимера, Векк говорил, что «отнимать от предлога δια всякую тень **причинности** было бы большой дерзостью, ввиду многочисленных и точных изречений отцов Церкви» (9). Согласно признанию самого Векка, он говорил, что «Сын настолько есть Виновник ипостасного происхождения (υπαρξεως) Святого Духа, насколько это заключается в предлоге δια» (10).

В своем «Ответе на Томос Григория Кипрского» Векк, оправдывая свою деятельность в пользу унии, писал: «Что сделали мы странного и чуждого истине, когда, досконально убедившись в том, что в богословии предлоги δια и εκ употребляются, как тождезначащие, устроили мир с теми, которые говорят, что Дух Святой исходит от Отца и Сына, принимая сами исхождение Его от Отца чрез Сына?» (11).

Виссарион Никейский в своей «Догматической речи» говорил: «Учители и отцы, как восточные, так и западные, обращая внимание на равенство или — лучше — на тождество силы Отца и Сына, говорят, что Дух Святой исходит от Отца и Сына... Когда же им предстоит показать более порядок, в котором Отец и Сын находятся один к другому, то они учат, что Дух исходит от Отца чрез Сына» (12).

В «Оросе» Флорентийского собора 1439 года нашли свое отражение эти мысли и высказывания латинствующих греков: «Из святых учителей восточных и западных одни говорят, что Дух Святой происходит от Отца и Сына, а другие — что Он происходит от Отца чрез Сына; между тем все эти свидетельства выражают ту же самую мысль в разных выражениях... Мы объявляем, что выражения учителей и отцов, утверждающих, что Дух Святой происходит от Отца чрез Сына, надлежит понимать в том смысле, что Сын также является Виновником,— как говорят греки, и что Он — Начало существования Духа Святого, именно в том же смысле, как и Отец,— как говорят латиняне» (13).

У Болотова нет ничего похожего на это сближение δι' Υιου с Filioque. Тезис 9-й Болотова со всей ясностью заявляет, что «западное воззрение разнится от восточного θεολογουμενον и невозможно ни его (Filioque) объяснить в смысле δι' Υιου, ни воззрения восточных отцов истолковать в смысле тождественном с западным».

Высказав свое мнение, что «рождение Сына-Слова есть богоприличное условие безусловного исхождения Святого Духа», Болотов тут же замечает: «Сын-Слово не есть ни Виновник, ни совиновник исхождения Святого Духа» (14). И чтобы удалить от выражения всякую тень причинности, Болотов пишет в своем «Предисловии»:

«Чтобы уяснить мою точку зрения в отличие от обычных западных termini technici, я замечу, что, как я понимаю, стеклянное окно не есть причина, хотя бы только вторичная, солнечного света в комнате, но есть необходимое условие. Не есть причина: это без лишних слов доказывается фактом, что в осенние ночи бывает совсем темно даже под стеклянными крышами фотографических ателье. Ибо действует только причина: условие совершенно непродуктивно» (15).

И если уж нужно искать в прошлом какие-то истоки того направления богословской мысли, которое нашло себе яркое выражение в труде Болотова, то следует обратиться не к «латинствующим грекам», а к их решительным противникам. В частности, некоторое влияние на богословские построения Болотова оказали мысли известного **антиуниониста** Патриарха Константинопольского (1283—1289) Григория Кипрского, высказанные им в полемике против действительно «латинствовавшего грека» Иоанна Векка и имевшие своей опорой православную святоотеческую традицию.

В. Н. Лосский справедливо замечает, что «различение между ипостасным бытием Духа Святого, от одного Отца исходящего, и Его превечным сиянием — εις αιδιον εκφανσιν — чрез Сына было сформулировано в конце XIII века в дискуссиях, происходивших в Константинополе после Лионского собора. «В этом,— говорит В. Н. Лосский,— можно уловить непрерывность вероучения: защита исхождения Духа Святого от одного Отца обязывает к уточнению термина δι' Υιου — чрез Сына... Это одно и то же единое Предание, которое — от святителя Фотия и до

Георгия (Григория) Кипрского и Григория Паламы — в его различных пунктах защищают православные» (16).

Жаль, что о. Сергий Булгаков, в своем увлечении софиологической триадологией «изолировавший,— по выражению епископа Василия (Родзянко),— проблему исторически и выделивший ее из традиционного учения Церкви» (17), увидел в полемике между Григорием Кипрским и Иоанном Векком лишь «по существу скучную, придирчивую и довольно бесплодную логомахию» с уклонением в «бессодержательную фразеологию» (18).

§ 4. Григорий Кипрский о «воссиянии» от Отца чрез Сына Духа Святого, от Отца исходящего

Григорию Кипрскому было хорошо известно, что, начиная с VII века, у некоторых восточных святых отцов встречаются высказывания, в которых мысль об исхождении Святого Духа от Отца (εκ του Πατρος εκπορευομενον) сочетается с выражением «чрез Сына» (δια ιου Υιου). Таковы, например, высказывания св. Максима Исповедника (19), св. Иоанна Дамаскина (20), св. Тарасия, патриарха Константинопольского (21).

Поскольку в словах: «και Υιου δε Πνευμα, ως δι' αυτου εκ του Πατρος εκπορευομενον» латиняне усматривали параллель с утверждением: «Spiritus Sanctus ex Patre Filioque procedit», а «латинствующие греки» соглашались с этим, хотя и делали иногда некоторые оговорки, Григорий Кипрский сделал попытку объяснить смысл высказываний св. Максима, св. Иоанна Дамаскина и св. Тарасия в традиционном духе, руководствуясь соображением, что «выражения, употребляемые святыми писателями более позднего времени, нужно толковать по мыслям древнейших отцов» (22).

Отмечая, что слово «исходить» (εκπορευεσθαι) всегда означает способ происхождения (τροπος της υπαρξεως) Святого Духа (23), причем «исхождение» (εκπορευσις) есть «прохождение в бытие» (προοδος εις το ειναι) и имеет единственным своим Виновником Отца (24), Григорий в то же время утверждает, что изречение: «Дух Святой исходит от Отца чрез Сына» (δι' Υιου το Πνευμα το γιον εκ Πατρος εκπορευεσθαι) **не означает** ипостасного происхождения Духа Святого чрез Сына или от Сына (25).

Григорий так рассуждает о выражении «δι' Υιου»: «Мы думаем, что выражением «δι' Υιου» иногда обозначается у святых **вечное воссияние** (αιδιος εκφανσις εκλαμφις).., иногда посланничество и даяние Его нам» (26).

Поясняя свое выражение «вечное воссияние», Григорий говорит, что у некоторых отцов слово «воссияние» (εκφανσις) употреблялось в несобственном смысле вместо слова «происхождение» (υπαρξις). Однако он употребляет его в собственном смысле вместо слова «проявление» (φανερωσις), отнюдь не отождествляя его с ипостасным происхождением (27).

Если «Божественное и неизреченное исхождение (εκπορευσις) Духа Святого от Отца выражает самый способ Его происхождения (τροπος της υπαρξεως)», то «выражение δι' Υιον хочет обозначить прохождение

Духа, имеющего происхождение от Отца, в вечное воссияние, а не просто в бытие» (28).

В смысле вечного воссияния Григорий употребляет и слово εκλαμψις (29), очевидно по аналогии с известным местом у св. Григория Нисского: «Представим себе и еще другой такой же Свет... чрез Него (т. е. чрез второй Свет) воссиявающий, причину же ипостаси имеющий из первообразного Света (την δε της υποστασεως αιτιαν εχον εκ του πρωτοτυπου φωτος)» (30).

Чтобы подчеркнуть отличие «вечного воссияния» (αιδιος εκφανδις) от «прохождения в бытие» (προοδος εις το ειναι), Григорий проводит различие между понятиями: «быть в наличии» (υπαρχειν) и «иметь ипостасное происхождение» (την υπαρξιν εχειν). «Когда ты слышишь, что Дух Святой — от Сына (εκ του Υιου υπαρχεις), то не спеши утверждать, что вследствие этого Он имеет и ипостасное происхождение от Сына»... «Не все то, что — от чего либо, оттуда имеет и происхождение» (31).

По поводу этого различия о. Иоанн Мейендорф делает следующее полезное пояснение: «Григорий Кипрский говорит, что Дух «получает Свое ипостасное бытие» (υπαρξιν εχει) от Отца, но Он есть (υπαρχει) чрез Сына и даже от Сына. Таким образом он делает различие между υπαρχειν и υπαρξιν εχειν. Иоанн Векк и униаты находили такое различие смехотворным, не желая видеть в нем ничего, кроме неосновательной игры словами. Однако очевидно, что Григорий не был столь наивен. Различие, которое он проводил между этими выражениями, несколько напоминает то различие, которое можно сделать во французском языке между идеей причины (cause) и идеей основания бытия (raison d'être)» (32).

На мысль о «вечном воссиянии» могло навести Григория сказанное святым Иоанном Дамаскином: «Веруем и в Духа Святого... от Отца исходящего и **в Сыне почивающего**» (33). В словах о «почивании» Духа в Сыне,— как замечает Н. М. Богородский,— выражена та мысль, что «Дух Святой, пребывая вместе с Сыном при Его рождении, исходя от Отца вместе с рождающимся Сыном, проникает существо Сына, всецело пребывая в Нем» (34).

Григорий Кипрский, вполне разделяя, конечно, святоотеческое представление о взаимопроникновении сопребывающих друг с другом Божественных Ипостасей, не ограничивается одним лишь этим общим представлением о взаимоотношении единосущных Лиц в Их вечной внутрибожественной жизни. Следуя примеру каппадокийцев, он как бы видит возможность некоторого дополнения тех личных характеристик Сына и Духа Святого, которые обычно ограничиваются указанием на Их τροπος της υπαρξεως (т. е. на рождение Сына и на исхождение Духа от Отца), если речь идет не о временном явлении в мире (не о воплощении Сына и не о ниспослании иного Утешителя) или об Их творческой и промыслительной деятельности.

«Понятно,— говорит Григорий,— что Дух чрез Сына подается и посылается лишь тогда, когда бывают способны принять Его те, которым Он посылается и подается. Но **воссиявает** Он вечно (εκφαινεται δε και εκλαμπει αιδιως), и являет Себя. В этом ты можешь убедиться от Великого Василия и от брата его Григория... «Сын,— говорит Василий,—

чрез Себя и вместе с Собою проявляет (γνωριζων) исходящего от Отца Духа». Таким образом, если Он (Дух) всегда с Сыном проявляется, с Сыном, от Которого никогда не разлучался и чрез Которого всегда, то как же представить себе все это, как не вечным? Григорий, в свою очередь, со свойствами, которые особым образом принадлежат Духу и отличают Его от Отца и Сына, соединяет и то, что Он чрез Сына является (πεφηνεναι) и воссиявает (εκλαμπεν). А так как Дух Святой никогда не был без Своих личных свойств, то и явление чрез Сына, как свойство, присущее Ему, как вечно существующему, ты, конечно, не назовешь невечным» (35).

Завершая свой трактат «Об исхождении Святого Духа», Григорий говорит: «Итак, Дух Святой является, есть, и воссиявает от Отца, как от причины... С другой стороны, Он является, есть, и воссиявает от Сына, или впрочем от Отца чрез Сына, но Сына вовсе не как причины» (36).

Таким образом, согласно Григорию Кипрскому, «вечное воссияние», или вечное «проявление» есть то личное свойство Святого Духа, которое, в дополнение к Его образу существования (τροπος της υπαρξεως), характеризует Его как вступающего при самом Его исхождении от Отца в тесное взаимное общение с рождающимся от Отца Сыном, благодаря чему Дух Святой, будучи Духом Отца, есть также и Дух Сына, «почивает» или покоится в Сыне и, будучи Его проявительной Силой (37), «творит в Нем исходную обитель (την μονην ποιειται)» для Своего явления в мире (38).

§ 5. Какую цель имели рассуждения В. В. Болотова о смысле формулы: «Святой Дух от Отца чрез Сына исходит»?

Два восточных теологумена: «το Πνευμα το αγιον δια του Υιου εκ Πατρος εκπορευεται» (св. Максим Исповедник, св. Иоанн Дамаскин, св. Тарасий Константинопольский) и «το Πνευμα το αγιον εκ μονου του Πατρος εκπορευεται» (св. Фотий Константинопольский) могут, на первый взгляд, показаться противоречащими друг другу. Первый подразумевает какое-то участие Сына в исхождении Святого Духа от Отца, второй это отрицает.

Это обстоятельство естественно побуждало православных богословов, живших после разделения Церквей, к выяснению смысла недостаточно раскрытого выражения «δι' Υιου». «Защита исхождения Духа Святого от одного Отца обязывает к уточнению термина δι' Υιου — чрез Сына» (В. Н. Лосский).

Болотов в своем «Реферате», представленном Синодальной комиссии, обращает внимание на свидетельство Никифора Влеммида (ок. середины XIII века), согласно которому «лишь с недавнего времени некоторые из его соотечественников в интересах полемики против Филиокве... те места, где речь идет о воссиянии Святого Духа и Отца чрез Сына, стали упорно объяснять в смысле подаяния Его чрез Сына» (39).

Таким способом упомянутые Никифором Влеммидом православные полемисты пытались очевидно утвердить вероучительный авторитет формулы св. Фотия (εκ μονου του Πατρος), рассматривая ее как догмат Православной Церкви, означающий полное и безусловное отрицание

какого бы то ни было участия Сына в имманентном акте исхождения Святого Духа от Отца.

Однако такое «уточнение термина δι' Υιου было искусственным **преувеличением** доктринального различия между двумя триадологиями, и оно нашло себе достойный противовес в рассуждениях Патриарха Константинопольского Григория Кипрского. Григорий, «основательное знакомство которого с творениями греческих святых отцов не может подлежать спору, решительно оспаривал признаваемое Векком тождество «воссияния» с «исхождением» (40). Он называл это воссияние вечным и видел в нем личное свойство Святого Духа, характеризующее Его не только в плане «подаяния» людям, но и в плане имманентных внутритроичных отношений, что позволило святым отцам (св. Максиму Исповеднику, св. Иоанну Дамаскину, св. Тарасию) употреблять выражение εκπορευεσθαι, говорящее о получении ипостасного бытия от Отца, в прямом сочетании с формулой: δι' Υιου.

Богословская позиция Григория Кипрского подвергалась нападению со стороны «ревнителя» — митрополита Ефесского Иоанна Хилы, который в рассуждении о «вечном воссиянии» усмотрел «новшество», ведущее к искажению православных догматов, что вынудило Григория посвятить защите своего воззрения от этих нападок большую часть своей «Апологии», написанной в защиту «Изложения веры», составленного против Векка (41).

«Оппозиция Иоанна Хилы против идеи «предвечного воссияния» Григория Кипрского, по-видимому, никогда не угасала на Востоке,— пишет прот. Владимир (ныне епископ Василий) Родзянко.— Она находит своего горячего сторонника в лице противника и паламитских идей, и филиоквизма известного Варлаама. Именно он, осужденный Православной Церковью за свое антипаламитское учение, становится, как это ни парадоксально, основоположником того учения об исхождении Святого Духа, которое оказывается «традицией Востока» и попадает в его «символические книги» (42).

Варлаам упрощал проблему, выделяя «δια του Υιου» из всего контекста святоотеческого богословия: Дух исходит «и от Сына» (или: «от Отца чрез Сына») в смысле «временной икономии спасения», но не предвечно... Предвечно Дух Святой исходит «от одного Отца», а временно «и от Сына».

Восточные богословы находят этому впоследствии и патристическое обоснование. Письмо преп. Максима Исповедника цитируется ими в этом смысле, ввиду находящихся там, в передаче Анастасия Библиотекаря, следующих слов: «ita eum procedere fateamur ex Filio missionem nimirum processionem intelligentes». Буквальное истолкование латинского слова missionem и определило собой эту «восточную» школу, продолжавшую упрощенное богословие противника св. Григория Паламы.

Как системе, положил начало этой школе (уже значительно позже) перешедший в Православие западный писатель Адам Зерникав, а продолжал Феофан Прокопович» (43).

В считавшемся в свое время классическим руководством для духовных школ в России «Православно-догматическом богословии» митрополита Макария (Булгакова) так говорилось о личном свойстве Бога Духа Святого: «Надобно строго различать вечное исхождение Святого

Духа, которое и составляет собственно Его личное свойство, от временного исхождения Его на тварей или посольства в мир, которое не относится к самой Ипостаси Святого Духа, а есть нечто внешнее, преходящее, и усвояется как Святому Духу, так и Сыну (Ин. 16, 28—29). Если Церковь православная утверждает, что Святой Дух исходит от одного Отца... то она разумеет именно только вечное и ипостасное исхождение Святого Духа. Относительно же исхождения Его временного, и православные, совершенно согласно с западными христианами, веруют, что Дух Святой исходит, т. е. посылается в мир, не от Отца только, но и от Сына, или, точнее, чрез Сына» (44).

Самым ярким представителем школы «упрощенного богословия» в России епископ Василий (Родзянко) считает епископа Сильвестра, профессора Киевской Духовной Академии и автора пятитомного «Догматического богословия» (45).

Искусственность схемы, в которой в сущности игнорировались святоотеческие высказывания о вечных взаимоотношениях Сына и Святого Духа, ощущалась русскими богословами. Внести в нее какие-то коррективы пытались, в частности, С. В. Кохомский (46), Н. М. Богородский (47), проф. А. Некрасов (48). Сделал такую попытку, но наиболее обстоятельно и с рассмотрением многих святоотеческих высказываний и проф. В. В. Болотов.

В 90-х годах прошлого столетия Патриарх Константинопольский Анфим и 12 других православных иерархов писали в своем Окружном послании: «Мы должны исследовать, с искренним желанием узнать истину, во что веровала неразделенная на Востоке и Западе Святая Кафолическая и Православная Апостольская Церковь Христова, и должны содержать это неповрежденным и неизменным. Все же то, что в последующие времена прибавлено или убавлено, каждый имеет священный и непременный долг, если искренне желает славы Божией, а не своей собственной, в духе благочестия исправлять, имея в виду, что, надменно упорствуя в повреждении истины, он принимает тяжелую ответственность пред нелицеприятным престолом Христа» (49).

Именно в этом духе, то есть с чувством высокой христианской ответственности, сохраняя всю верность святоотеческому наследию древней неразделенной Церкви и в то же время стремясь быть справедливым и объективным в суждениях о западных воззрениях, выполнял проф. В. В. Болотов возложенное на него послушание в качестве высококвалифицированного специалиста, призванного принимать участие в начавшемся богословском диалоге со старокатоликами. Он не мог стоять на позиции узкого «антифилиоквизма», свойственного «упрощенному богословию»; не мог также видеть в доктрине св. Патриарха Фотия как бы некий «корректив», имевший целью умалить значение высказываний св. Максима Исповедника, св. Иоанна Дамаскина, св. Тарасия, Патриарха Константинопольского, и своего рода запрет мыслить и говорить о взаимоотношении Второго и Третьего Лиц Святой Троицы, иначе как о ниспослании Утешителя в мир по ходатайству Сына.

Болотов находил возможным признать, что Филиокве может не считаться непреодолимым препятствием для установления церковного общения между православными и старокатоликами, однако лишь в том случае, если оно принимается лишь как частное мнение, но **ни в каком случае не как догмат** (50).

«Недоумение критиков В. В. Болотова,— писал проф. А. Бриллиантов,— вызывает главным образом 7-й тезис, где положение, что Дух Святой εκ μονου του Πατρος εκπορευεται, признается только теологуменом, а не догматом... Критики видят противоречие между этим утверждением и заявлением, делаемым в дальнейшем, 8-м тезисе, что «из никем не оспариваемого положения, что Отец есть μονος αιτιος — единственная причина бытия Святого Духа, следует, что Сын не есть ни виновник, ни совиновник бытия (υπαρξις) Святого Духа» (51).

В действительности здесь нет никакого противоречия. Тезисы 7-й и 8-й свидетельствуют о безусловной верности Болотова одному из «основных принципов патристического богословия» — **принципу единоначалия** (5), причем в той строгой его форме, которая характерна лишь для православного Востока (Запад осложнил этот принцип идеей двойственного, хотя и «единого» при этой двойственности, начала).

«Из того — никем не оспариваемого — положения, что Отец есть μονος αιτιος, единственная причина бытия Святого Духа, следует (для православного Востока — *Л. В.*), что Сын не есть ни виновник, ни совиновник бытия (υπαρξις) Святого Духа» (тезис 8-й).

«Святой Дух исходит от одного Отца, εκ μονου του Πατρος εκπορευεται, в строгом смысле термина εκπορευτως» (первая половина 7-го тезиса). Здесь Болотов с помощью формулы св. Фотия кратко выражает ту же истину, подчеркивая, что слово εκπορευεσθαι говорит в этой формуле только об исхождении в смысле получения Духом Святым Его ипостасного бытия.

Что же касается второй половины 7-го тезиса: «Но это положение есть только θεολογουμενον, а не догмат», то она имеет своей целью напомнить, что от современного состояния разделенности Церквей нужно перенестись мыслью к Церкви древней неразделенной.

Твердо держась существа доктрины св. Фотия, Болотов, однако, признает ее лишь теологуменом православного Востока, поскольку (как показывает тщательное историческое исследование, им выполненное) невозможно представить неопровержимые доказательства того, что в неразделенной Церкви, где поддерживалось евхаристическое общение между Востоком и Западом, существовал всеобщий consensus patrum в вопросе признания Бога Отца единственным Виновником бытия двух других Ипостасей Святой Троицы без какого-либо участия Сына в исхождении Святого Духа в качестве вторичной причины Его бытия.

Скорее можно думать, что такого всеобщего консенсуса не было, потому что:

а) «разность воззрений западных от восточных сказывается не столько в словах «ex Patre Filioque», сколько в тесно связанном с ним **августиновом** представлении об una spiratio Отца и Сына, по которому Они оба вместе представляют unum principium Святого Духа» (тезис 13-й);

б) трудно поверить, что отцы и учители западной Церкви, приняв формулы блаженного Августина, не разделяли будто бы его идей, как полагают некоторые православные богословы, или не были согласны с его аргументацией;

в) хотя Патриарх Фотий, «незнакомый с латинскими отцами, bona fide думал, что «Филиокве» встречается только у «некоторых» из них, и даже могло появиться у них как-нибудь случайно», тем не менее

«действительность показывает, что «Филиокве» есть воззрение, широко распространенное на Западе» (53).

Что касается самой формулы св. Фотия, то, как пишет Болотов в примечании к 7-му тезису: «Выражению εκ μονου του Πατρος недостает не только санкции Вселенского Собора (даже только равной засвидетельствованию δι' Υιου на Седьмом Вселенском Соборе), но даже и той степени авторитета, какую может сообщить богословскому выражению употребление его у святых отцов.— Оправдать εκ μονου του Πατρος подлинными святоотеческими местами для Фотия было бы весьма нелегко» (54).

Когда православные полемисты противопоставляли западному «Филиокве» свое εκ μονου του Πατρος, то со стороны западных обычно следовало указание на восточную формулу «δι' Υιον», как на своего рода подтверждение справедливости западного «Филиокве». Это естественно побуждало и Болотова к тому сопоставлению совершенно различных по смыслу западного Filioque и восточного «δι' Υιου» (говорящего о «воссиянии» Святого Духа от Отца чрез Сына), в котором В. Н. Лосский (55), а затем и прот. Владимир Родзянко (56) усмотрели основание для высказанного Болотовым в его 27-м тезисе утверждения о том, что «Филиокве как богословское частное мнение не может считаться за «impedimentum dirimens» для восстановления общения между восточной Православной и Старокатолической Церквами». В действительности это сопоставление не «умаляло» доктринальное различие между двумя триадологиями, а, напротив, демонстрировало **принципиальное** различие между ними в вопросе об исхождении Святого Духа.

В «Предисловии» к «Тезисам», характеризуя современную ему богословскую мысль в России, Болотов писал: «У нас весьма многие еще не чувствуют потребности — иметь, подле догмата, еще θεολογουμενα, или частные богословские мнения», но «если мы, русские, и в будущем (как надеемся) останемся достойны нашего прошедшего, пребудем неуклонно верны нашим культурным историческим началам: тогда и наша богословская наука выработает свои определенные богословские мнения, основанные на θεολογουμενα отцов ВОСТОЧНОЙ Церкви» (57).

Оказавшись перед лицом необходимости вести диалог со старокатоликами, у которых «богословские мнения уже выработаны» (58), русские богословы ощутили потребность как-то заполнить отмеченный Болотовым пробел, в результате чего еще в 70-х годах прошлого столетия возникла литература, посвященная проблемам диалога и, в частности, вопросу об исхождении Святого Духа.

Болотов имел, таким образом, некоторых предшественников, среди которых оказались и «консерваторы», и «либералы» (59). В самой Комиссии, учрежденной Синодом для подготовки к диалогу со старокатоликами, шли острые дискуссии между ее учеными членами. Так, Болотов замечает, например, в письме к председателю Комиссии, что он (Болотов) в подкомиссии «радикально» разошелся с профессором А. Л. Катанским по вопросу о «Филиокве» (60).

Комиссия приняла в 1893 году документ, в котором, в частности, говорилось: «Предоставляем богословскому умозрению и исследованию разъяснение встречающегося у некоторых святых отцов и учителей Церкви воззрения о просиянии Святого Духа «чрез Сына», относить ли это

просияние от Отца чрез Сына только ко временному посланию Святого Духа в мир для облагодатствования тварей, или оно может быть мыслимо и в вечной жизни Божества» (61).

§ 6. «Чрез Сына» как характеристика вечных отношений между Лицами Святой Троицы

Тезис 2-й Болотова гласит: «Воззрение, что Святой Дух εκ του Πατρος δια του Υιου εκπορευεται, или προετσι, или εκλαμπει, от Отца чрез Сына исходит, проходит, воссиявает, встречается у святых отцов столь часто, та важность, какую ему сообщает и неоднократное его повторение в «Точном изложении православной веры» св. Дамаскина и — в особенности — принятие его в синодику св. Тарасия Константинопольского, православие которой засвидетельствовано и православным Востоком и (в лице Адриана Римского) православным Западом и Седьмым Вселенским Собором,— эта важность столь очевидна и высока, что богословы имеют право видеть в этом δια του Υιου не простое частное отеческое мнение, а вселенски авторизованный θεολογουμενον православного Востока».

В одном из примечаний к тезису 1-му Болотов говорит: «Когда святые отцы, например, Иоанн Дамаскин (De fide orthodoxa, lib. 1, c. 12), говорят, что Дух Святой есть «известительная сокровенного Божества сила Отчая», что Он есть сила Отца, которая из Отца исходит чрез Сына, δυναμις του Πατρος, εκ Πατρος μεν δι' Υιου εκπορευομενη, что Святой Дух есть Дух и Сына, не как исходящий из Сына, но как исходящий из Отца чрез Сына, Υιου δε Πνευνα, ουχ ως εξ αυτου, αλλ ως δι αυτου εκ του Πατρος εκπορευομενον, они говорят это с намерением пояснить, приблизить к нашему пониманию полноту тайны бытия Святого Духа, и говорят потому, что такое пояснение как θεολογουμενον признают и возможным, и правильным» (62).

3-й тезис Болотова утверждает: «Предположение, что в δια του Υιου всегда и везде содержится мысль только о временном послании Святого Духа в мир для облагодатствования тварей, ведет к натяжкам при объяснении некоторых святоотеческих мест».

Болотов указывает, в частности, на места из творений: св. Григория Нисского, св. Григория Богослова, св. Иоанна Дамаскина, причем некоторые из них обсуждает весьма подробно (63).

Упомянув о том, что «Патриарх Константинопольский Григорий 2-й (Кипрский) считал решительно невозможным, чтобы святые отцы разумели под εκλαμψις только временное воссияние Святого Духа чрез Сына», и обратив внимание на то, что «и Преосвященный Сильвестр признает, что св. Григорий Нисский говорит о предвечном чрез Сына явлении Святого Духа», Болотов говорит: «Настаивать, что слова προιον, εκλαμψαν, πεφηνος, προελθον, не говоря уже об εκπορευομενον, означают только временное отношение Святого Духа, значит ставить себя в безвыходное противоречие с тем фактом, что и у святых отцов, и в церковных песнопениях этими терминами означается и довременное отношение Духа, иногда и Сына, к Богу Отцу». Приведя ряд подтверждающих это мест, Болотов посвящает вопросу о сущности теологумена: «Дух Святой исходит от Отца чрез Сына» тезисы 4-й, 5-й и 6-й:

Тезис 4-й. «По всему этому по меньшей мере непредосудительно

думать, что в отеческих изречениях: Святой Дух «исходит» (εκπορευομενον) от Отца чрез Сына, «проходит» (προιον, προερχομενον) чрез Сына, «воссиявает» (εκλαμπει) чрез Сына, «является» (πεφηνος) чрез Сына, содержится указание на некоторый таинственный момент вечной деятельности, вечной жизни, вечных внутренних отношений Святого Духа к Отцу и Сыну,— тот момент, который именуется также вечным «пребыванием» (μενον), вечным «почиванием» (αναπαυομενον) Святого Духа в Сыне.

Тезис 5-й. Этот момент есть образное описание тождества (συμφυες) существа Святого Духа с Отцом и Сыном, равно как и той непостижимой, но открытой в Евангелии истины, что Святой Дух есть третье, а Сын — второе Лицо Святой Троицы.

Тезис 6-й. Этот момент не тождествен по смыслу с тем, который открыт в словах εκ του Πατρος εκπορευεται (если только мы будем понимать это положение в тесном (т. е. строго богословском) смысле терминов εκπορευτως и εκπορευεται, как termini technici)».

В связи с 5-м тезисом, где затрагивается вопрос о «таксисе» или порядке Ипостасей во Святой Троице, Болотов написал специальный трактат, не имевший особого заглавия, но позже (вероятно, А. Бриллиантовым) снабженный названием: «О значении порядка Ипостасей Святой Троицы по воззрению восточных святых отцов» (см. раздел III книги «К вопросу о Филиокве»).

В этом трактате, как отмечает А. Бриллиантов, «Болотов обосновывает свое несогласие с мнением, что наименования Лиц Святой Троицы «первым», «вторым», «третьим» имеют основание исключительно лишь в порядке Их откровения, а не в отношениях Их во внутренней жизни Божества».

«Я не могу убедить себя,— говорит Болотов,— что с богословствованием святых отцов восточных согласна та мысль, будто порядок Ипостасей Святой Троицы η ταξις отвечает только порядку Их откровения в истории, так что — в частности — Сын Божий не прежде Святого Духа не только в хронологическом, но даже и в логическом отношении. Первого, разумеется, не допускает никто; второе оспаривают, по моему мнению, несправедливо.

1. Святоотеческому богословствованию более (если не исключительно) соответствовало бы то воззрение, что в историческом порядке откровения содержится отображение тайны внутренних отношений Святой Троицы.

2. По моему мнению, оспаривать мысль, что вторая Ипостась Святой Троицы, конечно не хронологически, но логически прежде третьей Ипостаси Святой Троицы, может лишь тот, кто допускает, что в тайне троичных отношений Святой Дух может быть и не третья, а вторая Ипостась, так что, быть может, позволительно сказать: Отец, Святой Дух и Сын... А кто этот небиблейский порядок Ипостасей допускает, тот расходится с учением св. Василия Великого в его 52-м послании к канониссам (64).

3. Для меня непонятно, какой смысл могут иметь слова св. Григория Богослова (Oratio 29, n. 2 Migne, s. gr., 36, 76 B):

«Единица, искони двинувшись во двоицу, на троице остановилась. И это у нас — Отец и Сын и Святой Дух, первый — Родитель и Изводитель (разумею: в бесстрастном, безвременном и бестелесном смыс-

ле), а из последующих одно — Рождение, другое — Изведение», если должно отвергать, что в вечных, довременных отношениях, о которых проповедует св. Богослов, Сын логически прежде Святого Духа. Как возможно в таком случае допустить, что «единица искони двинулась во двоицу», если это мгновение не есть логическое prius в отношении к завершительному: «на троице остановилась»? Почему не опущено это «двинувшись во двоицу»? Мало того: почему св. отец, если он не допускал этого логического prius, прямо не отверг этого «двинувшись во двоицу» и не выразился так, что единица вдруг раскрылась или ипостасно воссияла в троице без всякого посредствующего мгновения двойства?

4. По моему мнению, святоотеческие θεολογουμενα:

а) Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа (святые Григорий Чудотворец, Василий Великий, Иоанн Дамаскин);

б) Должно Слову иметь Духа, потому что и наше слово не без дыхания (святые Дамаскин, Григорий Нисский);

в) Не Дух соединяет Слово со Отцом, но Дух от Слова приемлет (у св. Афанасия Великого Oratio c. ar. 3, 24 Migne, s. gr. 26, 376; у св. Василия Великого);

г) Святой Дух так же относится к Сыну, как Сын к Отцу.

Святые Афанасий, Василий Великий прямо предполагают, что Сын логически прежде Святого Духа.

5. Если в святоотеческом θεολογουμενον: «Святой Дух от Отца чрез Сына исходит» содержится только и единственно та мысль, что рождение от Отца Сына и исхождение от Отца Духа равно (αμα) собезначальны, совечны, собезвременны, ανναναρχως, συναιδιως, συναχρονως,— ничего более, т. е. если это θεολογουμενον не постулирует к логическому prius второй Ипостаси в отношении к третьей Ипостаси: то я желал бы, чтобы защитники этого воззрения на δι' Υιου указали у святых отцов места, где сказано:

аа) Сын рождается от Отца чрез Духа;

бб) Отец есть чрез Духа Родитель Слова;

вв) Сын есть печать и образ Духа;

гг) Сын есть Слово Отца и Духа;

дд) Сын сопутствует, συμπαρομαρτει, Духу, и т. п.

До сих пор указаны, сколько известно, лишь такие места:

аа) Святой Дух от Отца чрез Сына исходит;

бб) Отец есть Родитель Слова и чрез Слово Изводитель Святого Духа (св. Дамаскин);

вв) Святой Дух есть печать и образ Сына, образа Отца (святые Григорий Неокесарийский, Афанасий Великий, Василий Великий, Иоанн Дамаскин);

гг) «Дух Сына, не как из Него, но как чрез Него от Отца исходящий». «А о Сыне мы не говорим ни того, что Он есть (Сын-Слово) Духа, ни того, что Он от Духа». «Как Ум есть виновник Слова, так (Ум же есть виновник) и Духа, чрез посредство же Слова. И как мы не можем сказать, что слово есть (слово) голоса, так мы не можем и Сына называть (Сыном) Духа» (св. Максим Исповедник)».

дд) «Дух Божий, сопутствующий Слову» (святые Григорий Нисский и Иоанн Дамаскин). «Сопроисходит Слову Дух, всегда сопутствующий Слову» (Феодорит).

И все эти места, по моему мнению, с необходимостью ведут к тому заключению, что по отеческому воззрению Сын Божий логически прежде Святого Духа («К вопросу о Filioque», с. 81—85).

Упомянув в своем реферате Синодальной комиссии о том, что к тому времени для выяснения святоотеческого учения об исхождении Святого Духа были уже написаны русскими богословами (еп. Сильвестром, С. В. Кохомским, Н. М. Богородским, проф. А. А. Некрасовым) специальные сочинения, В. В. Болотов пишет во «Введении» к своим тезисам:

«Исходя из той истины, что в слове Христа «во имя Отца и Сына и Святого Духа» указан адекватно точный — насколько человек разуметь может — порядок Ипостасей, абсолютно верно соответствующий внутреннему бытию Триединого Бога, святые отцы устанавливают положение: Сын есть образ Отца, Святой Дух есть образ Сына.

Для человеческой мысли между понятиями «Отец» и «Сын» нет и быть не может никакого посредствующего понятия. Ипостась Сына συνεχως ηρτηται (непосредственно сочленяется) с Ипостасью Отца, т. е. Сын есть второе Лицо Святой Троицы, и для человеческого мышления существует безусловная необходимость понимать Сына именно как второе (т. е. предполагающее как Свое prius, Свое πρεσβυτερον, только одну и единственную Ипостась, именно первую Ипостась) Лицо.

Святой Дух есть третья Ипостась Святой Троицы, Своим бытием предполагающая как Отца, так и Сына. Коль скоро Бог как Προβολευς του Πνευματος именуется **Отцом,** Он мыслится как имеющий Сына. Следовательно, можно сказать: υπαρχοντος (οντος, νφεστοτος) του Υιου εκ του Πατρος εκπορευεται το Πνευμα το αγιον.

После этого понятен и святоотеческий взгляд на образ исхождения Святого Духа. Человек безусловно не может произнести слова так, чтобы при этом из его уст не вышло и дыхания. Слово Божие, по замечанию св. Григория Нисского, было бы немощнее человеческого слова, если бы было без Духа.

Так сказать, проницая собою слово, выходит дыхание из уст человеческих. Дыхание необходимо, чтобы слово стало звуком... Слово, как определенная мысль, задуманная в членораздельных звуках, не производит само из себя этих звуков, и дыхание исходит не из самого слова, а из уст человеческих, хотя произнесение слова неизбежно ведет за собою и дыхание из уст.

Из этой аналогии следует:

а) рождение Слова и исхождение Святого Духа должны мыслиться совместно;

но:

б) логическое prius есть рождение.

в) Сын-Слово не есть ни виновник, ни совиновник исхождения Святого Духа, Λογος не есть Spirans;

но:

г) рождение Сына-Слова есть богоприличное условие безусловного исхождения Святого Духа из Отца...» (65).

«Рождение Сына Божия,— продолжает Болотов,— есть generatio aeterna et sempiterna, т. е. представимо лишь как акт, совершенный от вечности и всегда вне-временно настоящий. Под этой же формой воззрения следует представлять и исхождение Святого Духа.

Дух Святой исходит от Отца предвечно и в довременное абсолютно первое мгновение исхождения Святой Дух есть, существует как совершенная Ипостась, υπαρχει, υφεστηκε, и Слово-Сын не мыслится как привносящий нечто в испостасное бытие Святого Духа.

Но Дух Святой всегда исходит от Отца, и это исхождение тождественно с самим вечным бытием, божественной жизнью Святого Духа.

Момент всегда настоящего исхождения Святого Духа изображается под формой того представления, что Святой Дух от Отца исходит и **как совершенная Ипостась от Сына премлется.** Он от Отца исходит и в Сыне почивает. Но, с другой стороны, когда исхождение мыслится как непрекращающееся движение, то положение: «в Сыне почивает», «в Сыне пребывает» заменяется другим тождественным по смыслу образом: из Отца исходящий, Святой Дух как совершенная Ипостась «чрез Сына (так сказать, сквозь Сына) проходит», προιον, «чрез Сына является» и выявляет Свое бытие, которое имеет от Отца, «чрез Сына воссиявает» (или просиявает)...

Думаю, что это «пребывание», «почивание» в Сыне, это «прохождение», это «выявление», это «воссияние» чрез Сына, по святым отцам, означает **вечные** отношения Отца, Сына и Святого Духа, и сокращенно означается в положении: «Святой Дух от Отца чрез Сына исходит» (66).

Болотов далек от того, чтобы учение блаженного Августина и повторявших его (свв. Льва Великого, Григория Великого) объявить «прямо и несомненно ложным» и противопоставить ему утверждение, что «в вечном бытии есть соотношение только между Отцом и Сыном, с одной стороны, между Отцом и Святым Духом, с другой, но не между Сыном и Святым Духом». Подобное утверждение противоречит и учению святых отцов восточных.

Болотов готов даже признать «единство почвы августинизма и святоотеческого δι'Υιου», решительно, однако, оспаривая «тождество — так сказать — самих цветков, на этой общей почве выросших на Западе и на Востоке» (67).

Но чтобы предупредить все возможные недоразумения, ошибочные истолкования его позиции и упреки в «умалении» различия между восточными и западными воззрениями в вопросе об исхождении Святого Духа, Болотов многократно повторяет сделанное им в 8-м тезисе утверждение: «Отец есть единственная причина бытия Святого Духа» и «Сын не есть ни виновник, ни совиновник бытия (υπαρξις) Святого Духа». Так, например, во «Введении» к «Тезисам» он пишет:

«Хотя идея проникновения Святого Духа чрез Сына и непосредственного отношения третьего Лица Троицы ко второму в сознании святых отцов установлена твердо, однако этим отнюдь не дается повод к предположению, что в этом заключается указание на какой-либо причинный момент в отношении Сына к Святому Духу. Свою Ипостась Святой Дух имеет от Отца, как единственной причины» (68). И «хотя δι' Υιου и имеет основание для себя во внутренних таинственнейших отношениях троичной жизни, оно свободно даже от малейшего намека на причинное значение: выражение δι' Υιου, насколько мне известно, исчезает всегда, как только тот или другой отец Церкви начинает говорить о причине бытия Святого Духа, αιτια, causa» (69).

Следует заметить, что введенный в употребление Болотовым (70) и, по выражению П. Н. Евдокимова, «чрезвычайно проясняющий дело» (71) термин условие получил в свое время одобрение Русской Синодальной С.-Петербургской Комиссии по диалогу со старокатоликами в ее третьем официальном заявлении, сделанном в 1907 году, когда председателем Комиссии был архиепископ Финляндский Сергий (Страгородский), будущий Святейший Патриарх Московский и всея Руси.

«Восточные полагают, — гласил 3-й параграф письма этой Комиссии, адресованного старокатолической Комиссии,— что наименование Сына причиной Духа Святого, хотя бы вторичной, по отношению к внутренней жизни Божества, не может быть допущено, так как оно личное свойство Отца переносит до некоторой степени и на Сына и не согласно с учением об Отце, как единой Причине Сына и Духа. Но восточные признают, что Дух Святой исходит от Отца чрез Сына (δια του Υιου), понимая это выражение в смысле указания на Сына как лишь на условие, но не как на производящую причину Святого Духа в Его ипостасном бытии» (72).

В духе 3-го и 4-го тезисов Болотова, согласно которым «пребывание», «почивание» в Сыне, «прохождение», «выявление», «воссияние» чрез Сына означает вечные отношения Отца, Сына и Святого Духа, и сокращенно означается в положении: «Святой Дух от Отца чрез Сына исходит», высказываются и признанные выразители православной духовности. Так, протоиерей Иоанн Сергиев пишет:

«Как слово человеческое открывает, что есть на уме и на сердце человека (открывает ум — незримый, владычественный, творящий), и чрез слово, открывающее ум или мысль, исходит из человека дыхание, так несколько подобно Слово Божие являет нам Отца,— этот великий все сотворивший Ум, и **чрез Слово** же **вечно исходит** и является людям от Отца Дух Святой Животворящий, Который есть сила Вышняго» («Моя жизнь во Христе». М., 1894, том I, с. 109—110).

§ 7. В чем состоит основное значение труда В. В. Болотова «К вопросу о Филиокве» для православной богословской науки?

Признание проф. В. В. Болотовым того положения, что «Филиокве как богословское частное мнение не может считаться за impedimentum dirimens для восстановления общения между Восточной Православной и Старокатолической Церквами (тезис 27-й), не было результатом стремления «умалить разницу вероучения в двух триадологиях». Оно явилось следствием того присущего Болотову подлинно «экуменического» общего подхода к проблеме восстановления христианского единства, который нашел себе яркое и четкое выражение в «Предисловии» к «Тезисам», написанным в 1898 году.

Болотов разделил все вероучительные положения вообще на три категории: а) догмат; б) святоотеческий теологумен и в) частное богословское мнение. Подчеркнув безусловную обязательность четкого различения и разграничения догмата от теологумена и от простого частного богословского мнения, он установил и сформулировал и основной принцип такого разграничения.

Насколько необходим был в то время этот вклад Болотова, может отчасти показать справедливое сетование известного деятеля по вопро-

сам сближения между старокатоликами и Православием А. Киреева, который в 1896 году писал архиепископу Николаю (Зиорову) следующее: «Боюсь я теперь не столько старокатоликов, сколько некоторых из нас, не отдающих себе ясного отчета в том, что́ составляет не подлежащий критике догмат и что́ — свободное и необязательное мнение... Мы так отдалились от понимания и принципов древней Вселенской Церкви, что готовы признавать догматом и такие вещи, о которых древняя Церковь и не думала» (73).

Применив свой общий принцип к специальной проблеме «Филиокве», Болотов и выработал свои знаменитые 27 тезисов. Можно соглашаться или не соглашаться с выводом проф. Болотова, составляющим содержание последнего, 27-го тезиса, но вряд ли возможно отрицать, что только на пути ясного разграничения догмата и теологуменов лежит истинное и потому единственно реальное и подлинно «православно-экуменическое» решение как данного, так и всех других вероучительных вопросов, по которым еще нет согласия между Православием и другими христианскими исповеданиями.

«Относительно того, что такое догмат,— писал Болотов,— не должно быть никакого разногласия» («К вопросу о Филиокве», с. 31). Болотов не поясняет специально, что́ он понимает под словом «догмат», если не считать мимоходом сделанного замечания (на с. 38), что догмат дает «истинное познание основных фактов веры».

«Но меня могут спросить,— говорит Болотов,— что́ я разумею под θεολογουμενον. В своем существе это — тоже богословское мнение, но только мнение тех, которые для всякого кафолика — более чем только богословы: это — богословские мнения святых отцов единой неразделенной Церкви; это — мнения тех мужей, среди которых стоят и те, которые достойно именуются «учителями вселенной».

Θεολογουμενα я ставлю высоко, но во всяком случае не преувеличиваю их значения...

Содержание догмата — истинное; содержание θεολογουμενον'а — только вероятное.

Никто, разумеющий дело, не властен воспретить мне — в качестве моего частного богословского мнения держаться θεολογουμενον'а, высказанного хотя бы только одним из отцов Церкви, если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным (а раз это последнее доказано, это воззрение ipso facto перестает для меня быть θεολογουμενον'ом).

Но, с другой стороны, никто, разумеющий дело, не властен требовать от меня, чтобы я, в качестве моего частного богословского мнения, следовал θεολογουμενον'у, высказанному некоторыми отцами Церкви, коль скоро этот θεολογουμενον не пленяет меня своей возвышенной богословской красотой, не покоряет меня — доступной и моему разумению — державной мощью своей аргументации. Одно, в данном случае, для меня ясно: если этого θεολογουμενον'а не держусь я сам, я все же не в праве осуждать тех, которые ему следуют. И если, в силу обстоятельств, я буду вынужден на обсуждение этого θεολογουμενον'а, и тогда я буду держать себя почтительно, с благоговением, подобающим авторитету святых отцов.

Один отец Церкви или многие следовали данному θεολογουμενον'у, этот вопрос не может иметь существенного значения, но для меня

он далеко не безразличен. Каждый из святых отцов Церкви имел нравственное право сказать о себе вместе с ап. Павлом: «думаю, что я имею Духа Божия» (1 Кор. 7, 40). И если известного θεολογουμενον'а держится целый сонм таких носителей высокого религиозного духа, то во мне крепнет субъективная уверенность, что и я стою на твердой почве, что это вероятное есть в высшей степени вероятное, что оно весьма близко к истинному. Но, конечно, θεολογουμενον, даже самый распространенный, не есть догмат.

От θεολογουμενον'а я различаю.., быть может даже слишком резко, богословские мнения. Главный отличительный признак последних — отсутствие в них авторитета... Если основания, приводимые в пользу богословского мнения, меня не убеждают, то я просто его отвергаю и, если потребуют обстоятельства, буду его критиковать pietätlos, даже беспощадно, если только для этого у меня найдется достаточно критической проницательности.

В выборе моих частных богословских мнений я свободен, но не безусловно. Граница моей свободы — в обязательном требовании, чтобы эти мои частные мнения не стояли в противоречии с догматом. Если я избираю свои частные богословские мнения в кругу святоотеческих θεολογουμενα, я ставлю себя ipso facto вне всякого подозрения в противоречии с догматом. Никто разумеющий дело не потребует у меня даже доказательств этого. Противоречащий догме θεολογουμενον отца Церкви звучит для уха кафолика как самое вопиющее contradictio in adjecto, как, например, «темный свет». Напротив, если я свои частные мнения выбираю только из круга богословских мнений, я отвечаю за них как за свои собственные догадки, и на мне самом лежит onus probandi, что, мудрствуя так, я не противоречу догмату.

Вот почему представляется важным, чтобы в рассуждениях о тайне Святой Троицы богословы не сходили с относительно твердой почвы патристических θεολογουμενα на шаткую почву богословских мнений, чтобы они даже в качестве формул держались отеческих изречений.

В практическую осуществимость теоретически и принципиально, конечно, не оспариваемой возможности «усовершенствования» патристического наследства верится с трудом: где у нас ресурсы для подобного усовершенствования?» («К вопросу о Филиокве», с. 31—36).

Во избежание недоразумений нужно напомнить, что православные русские догматисты традиционно употребляют слово «догмат» в значении технического термина. Догматы — это «теологические, богооткровенные истины, определяемые и преподаваемые Церковью как непререкаемые и обязательные для всех верующих правила веры» (Епископ Сильвестр).

Это «ставшее традиционным школьное понимание» догмата не является, конечно, идеальным и неуязвимым перед лицом богословской критики (см., например, «ЖМП», 1970, № 10, с. 72); однако оно сохраняет свое значение в прагматическом плане, как краткая и удобная, хотя и неточная, характеристика тех положений, в которых, говоря словами Болотова, дается «истинное познание основных фактов веры».

Как известно, на второй Боннской конференции 1875 года проф. И. Т. Осинин огласил свои 7 тезисов, в которых были от лица православных сформулированы основы, на которых могут вестись переговоры

о возможности соединения Церквей: Православной, Старокатолической, Англиканской.

В 3-м из этих тезисов говорилось: «При всех стремлениях к соединению, предпринимаемых в духе христианской любви и истины, как на догматы и тем самым как на необходимое условие соединения должно смотреть лишь на те пункты вероучения, которые по своему происхождению и содержанию коренятся в Божественном Откровении и потому или а) выражены в Священном Писании ясным, не допускающим никакого произвольного толкования, образом, или б) утверждены и определены каким-либо Вселенским Собором, или в) чрез единогласное свидетельство древних отцов Церкви получили обязательное значение, как истина, происходящая из Божественного Откровения и вследствие того по преданию существующая в общем церковном сознании. «Во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все» (74).

В духе этого тезиса и на основе тщательного богословского анализа проф. Болотов так сформулировал свой 1-й тезис:

«Православная Русская Церковь догматом (credendum de fide) считает только ту истину, что Святой Дух от Отца исходит и единосущен Отцу и Сыну. Το Πνευμα το αγιον εκ του Πατρος εκπορευεται και ξμοουσιον εστι τω Πατρι και τω Υιω. Остальные же подробности (поскольку они не тождественны по смыслу с этой истиной) принимает только как θεολογουμενα.

Например, §1. Что Святой Дух «со Отцем и Сыном спокланяем и сславим», это есть догма, не просто лишь θεολογουμενον, потому, что по смыслу это тождественно с единосущием Святого Духа и вследствие того дано уже implicite в содержании этой основной истины.

§ 2. В смысле такого различия догмы и θεολογουμενα я понимаю и ответ: «Не может», данный в «Пространном Христианском Катихизисе» на вопрос: «Учение о исхождении Святого Духа от Отца может ли быть подвержено какому изменению, или дополнению?»

Оно не может быть как догмат дополнено ни поясняющей прибавкой «чрез Сына», ни ограничивающей «от одного Отца». Но когда святые отцы, например Иоанн Дамаскин (De fide orthodoxa, c. 12), говорят, что Дух Святой есть «известительная сокровенного Божества Сила Отчая», что Он есть Сила Отца, которая из Отца исходит чрез Сына, что Святой Дух есть и Дух Сына, не как исходящий из Сына, но как исходящий из Отца чрез Сына, они говорят это, конечно, не с целью изменить, но с намерением пояснить, приблизить к нашему пониманию полноту тайны бытия Святого Духа, и говорят потому, что такое пояснение как θεολογουμενον признают и возможным, и правильным.

О содержании 2—9 тезисов было сказано выше (см. также документ A/0 IDD 260: «The Filioque in the Ecumenical Perspective»; русский текст: «Понимание Филиокве в экуменической перспективе» — «ЖМП», 1982, № 3, с. 60—62).

10-й тезис гласит: «Можно признать, что в древнейшей (до-августиновской) стадии западное θεολογουμενον поясняло только ту мысль, которую освещает и восточное δι' Υιου, что Святой Дух имеет то же существо со Отцем и Сыном, и выражение ex Patre et Filio было первоначально только неточной передачей δι' Υιου.

Тезис 11 говорит уже о расхождении между западной и восточной

точками зрения на исхождение Святого Духа, возникшем в результате высказываний блаж. Августина.

Но ex Patre et Filio, как оно дано у блаженного Августина, не покрывается и по смыслу учением святых отцов восточных, так как

Тезис 12 не только «a Patre e Filio aequaliter» Льва 3-го Римского, но даже и «ex Patre principaliter» самого блаженного Августина говорит меньше, чем μονος αιτιος восточных святых отцов, и

Тезис 13 разность воззрений западных от восточных сказывается не столько в словах «ex Patre Filioque», сколько в тесно связанном с ними августиновом представлении об una spiratio Отца и Сына, по которому Они оба вместе представляют unum principium — Святого Духа. А это воззрение и неизвестно святым отцам восточным: сколько известно, никто из них не именовал Сына «Spirans» или «συμπροβολευς».

Далее идут следующие тезисы:

Тезис 14. Даже и в смысле честного мнения мы не можем признать за западным «Filioque» равноправности с восточным δι' Υιου. Это — потому, что

Тезис 15. аа) западному «Filioque» решительно недостает такого признания, какое получило восточное δι' Υιου, внесенное св. Тарасием в его синодику;

Тезис 16. бб) на самом Западе «Filioque», несмотря на его распространение, не имеет — по всей видимости — другой опоры для себя, кроме единичного авторитета блаженного Августина;

Тезис 17. вв) против Филиокве слышались протесты со стороны восточных более серьезные (как державшиеся не на недоразумении), чем заявлении против δι' Υιου;

Тезис 18. гг) западный писатель (около 560 г.) диакон Рустик знал, что некоторые древние отличия Ипостаси Святого Духа формулировали даже так: «Он не исходит от Сына, как исходит от Отца»,— и потому не решался настаивать на Филиокве.

Но:

Тезис 19. По неисповедимым судьбам Божиим, предложенное как частное мнение блаженным Августином, западное воззрение не было тогда же опротестовано восточной Церковью.

Тезис 20. Многие западные, проповедовавшие Филиокве своим паствам, ни с чьей стороны не встречая возражений, жили и умирали в общении с восточной Церковью.

Тезис 21. Отцов древней западной Церкви и восточная Церковь чтит как своих отцов, и потому естественно, если для западных и личные воззрения этих отцов священны.

Тезис 22. Когда восточные прочитали Филиокве в синодике св. Мартина, они заявили свои возражения; но это дело тогда было улажено, так как восточные не отказались от общения с Мартином, удовольствовавшись заявлением его послов, которые объяснили Филиокве в смысле δι' Υιου и оправдывали его местами из западных отцов и св. Кирилла Александрийского.

Тезис 23. Если западные на Шестом и Седьмом Вселенских Соборах своего Филиокве восточным не предъявили, то и восточные не ставили им вопроса об этом для окончательного разъяснения недоумения, вызванного синодикой св. Мартина.

Тезис 24. В начале IX века иерусалимское дело во всяком случае

не стало поводом для разрыва общения с западной Церковью из-за Филиокве.

Тезис 25. Фотий и его преемники имели общение с западной Церковью, не получив (и видимо не требуя) от нее соборного отречения от Филиокве.

Следовательно:

Тезис 26. Не вопрос о Филиокве вызвал разделение между Церквами.

Тезис 27. А потому Филиокве как богословское частное мнение не может считаться за «impedimentum dirimens» для восстановления общения между восточной Православной и Старокатолической Церквами».

§ 8. Некоторые выводы и рекомендации

1. Русские православные богословы единодушно настаивают на том, что Филиокве не должно быть в тексте Вселенского Символа веры, каковым является изложение веры, составленное святыми Отцами Вселенских Соборов: Никейского (325 г.) и Константинопольского (381 г.).

2. Это требование обусловлено не только тем, что «пункт о Филиокве был введен в этот Символ веры без санкции Вселенского Собора и без должного внимания к кафолическому согласию» (см. «Согласованное заявление Объединенной Англикано-Православной Комиссии по доктринальным вопросам», сделанное на ее заседании в Москве в 1976 году, п. 5 — см. «ЖМП», 1976, № 11, с. 50), но и потому, что, согласно единодушному убеждению православных, Филиокве не соответствует учению святых Отцов Церкви Восточной и, следовательно, не может быть признано Православной Церковью за вселенски обязательный догмат.

3. Православная Русская Церковь догматом считает только ту истину, что Святой Дух от Отца исходит (Ин. 15, 26) и единосущен Отцу и Сыну (см. 1-й тезис Болотова с примечаниями к нему).

4. Нередко высказываемые мнения, что Филиокве, если и не тождественно по смыслу с восточным «чрез Сына», то, во всяком случае, имеет в нем близкого аналога, не могут рассматриваться как надежный признак близкого соглашения, если при этом отсутствует точная и убедительная аргументация. В самом деле:

а) и восточное «чрез Сына» и западное Филиокве не являются сами по себе точно и однозначно выраженными теологуменами. Это лишь формулы, которые у различных авторов могут иметь не одно и то же содержание, в зависимости от понимания данным автором святоотеческой мысли.

«Святоотеческое выражение «чрез Сына»,— пишет митрополит Филарет,— действительно трудно для рационалистического понимания и вносит большие затруднения в наше школьное толкование». И далее он указывает на два различных понимания выражения «чрез Сына» в православном богословии. Согласно одному из них, «святоотеческое выражение «чрез Сына» относится только к совершившемуся во времени посольству Духа Святого в мир»; согласно другому, «святоотеческое выражение «Дух Святый от Отца чрез Сына исходит» говорит об извечных отношениях Божественных Ипостасей Святой Троицы» («ЖМП», 1972, № 1, с. 69—70).

Не меньшее разнообразие в понимании Филиокве имеет место среди западных богословов (как это видно из документов, например, A0/IDD 69 и 99);

б) если в течение какого-то времени и можно было усматривать некоторую близость между Филиокве и «чрез Сына», то впоследствии такая близость решительно отрицалась православной стороной.

«Можно признать,— говорит Болотов,— что в древнейшей (до-августиновской) стадии западное θεολογουμενον поясняло только ту мысль, которую освещает и восточное δι' Υιου, что Святой Дух имеет то же существо с Отцом и Сыном и выражение ex Patre et Filio было первоначально только неточной передачей δι' Υιου» (тезис 10-й). Однако в настоящее время «западное воззрение разнится от восточного θεολογουμενον и невозможно без натяжки ни его (Filioque) объяснить в смысле δι' Υιου, ни воззрения восточных отцов истолковать в смысле тождественном с западным» (тезис 9-й).

Таким образом, тот, кто говорит о близости Филиокве и «чрез Сына», должен точно указать: что́ он имеет в виду под Филиокве (доктрину блаженного Августина или доктрину Фомы Аквината) и как он мыслит о «чрез Сына» (как патриарх Фотий или как Григорий Кипрский). Без такого уточнения никакое заявление о близости между двумя теологуменами не может иметь ни научно-богословского, ни экуменического значения.

5. Православные богословы, принимающие во внимание учение Григория Кипрского о «вечном воссиянии» Святого Духа от Отца чрез Сына, полагают, что термин εκπορευεσθαι в зависимости от контекста может иметь не всегда одинаковый смысл:

а) при отсутствии сочетания его с выражением «чрез Сына» он означает получение Святым Духом ипостасного бытия от Отца как от единственного Источника Божества, единственного Виновника (μονος αιτιος) двух других Ипостасей Святой Троицы. Акт получения бытия **полностью исключает мысль о каком бы то ни было участии в нем Сына**;

б) при сочетании с выражением «чрез Сына» он означает также получение Святым Духом ипостасного бытия от **одного** Отца (εκ μονου του Πατρος), но мыслимое в неразрывной связи с тотчас же наступающим «воссиянием» чрез Сына, ибо «Отец не εις κενον τι πνει, дышит не в пустое пространство» (Болотов. К вопросу о Филиокве. СПб., 1914, с. 49). При мысли об этой неразрывности получения ипостасного бытия от Отца с сопровождающим это получение «воссиянием» (εκφανσις) чрез Сына, **можно говорить об участии Сына в исхождении Святого Духа от Отца в качестве «условия**, но не производящей причины Святого Духа в Его ипостасном бытии» (Болотов, там же, с. 48; сравн. Письмо С.-Петербургской Комиссии — Комиссии Старокатолической, Роттердамской 1907 года — «Богословский Вестник», 1908, ноябрь, с. 428).

Все православные богословы без исключения отвергают мысль о получении Святым Духом ипостасного бытия от Сына или чрез Сына, мысль о наличии в Божестве «двух причин, хотя бы и соединенных воедино» (ЖМП, 1972, № 1, с. 75).

Все православные богословы признают, что «Святой Дух исходит от одного Отца, εκ μονου του Πατρος εκπορευεται, в строгом смысле тер-

мина εκπορευτως» (см. тезис Болотова 7-й), то есть, если речь идет об акте получения ипостасного бытия. Однако, как замечает Болотов, «положение: εκ μονου του Πατρος εκπορευεται не должно служить отрицанием, например, такого тезиса: εκ μονου μεν του Πατρος εκπορευεται δι Υιου δε προεισιν (примечание к тезису 7-му).

6. **Единственно реальное** и подлинно «православно-экуменическое» решение вопроса о Филиокве, как, впрочем, и других вероучительных вопросов, по которым еще нет согласия между Православием и другими христианскими исповеданиями, лежит на пути ясного разграничения между догматом и теологуменом, при соблюдении отмеченного Болотовым чрезвычайно важного положения, касающегося **этики богословствования.**

«Никто, разумеющий дело, не властен воспретить мне — в качестве моего частного богословского мнения держаться теологумена, высказанного хотя бы только одним из святых отцов единой неразделенной Церкви, если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным... Но, с другой стороны, никто, разумеющий дело, не властен требовать от меня, чтобы я, в качестве моего частного богословского мнения, следовал теологумену, высказанному некоторыми отцами Церкви, коль скоро этот теологумен не пленяет меня своей возвышенной богословской красотой, не покоряет меня — доступной и моему разумению — державной мощью своей аргументации. Одно, в данном случае, для меня ясно: если этого теологумена не держусь я сам, я все же **не в праве осуждать тех, которые ему следуют.** И если, в силу обстоятельств, я буду вынужден на обсуждение этого теологумена, и тогда я буду держать себя почтительно, с благоговением, подобающим авторитету святых отцов» («К вопросу о Филиокве», с. 31—32).

7. Филиокве, как «западный теологумен, **но не догмат,** или как частное богословское мнение, а равно и его неприятие, основанное на убеждении, что Филиокве не соответствует учению святых отцов Церкви Восточной,— не должны рассматриваться как impedimentum dirimens для восстановления общения между Церквами Востока и Запада, если, конечно, они достигнут единомыслия или согласия в отношении других предметов вероучения, по которым согласие еще отсутствует.

8. Еще на Православно-Англиканских собеседованиях 1956 г. в Москве представитель Русской Православной Церкви (ныне профессор Московской Духовной Академии архиепископ Питирим) отметил, что «в своем учении об исхождении Святого Духа «от Отца» Православная Церковь избегает пользоваться формулировкой «только от Отца», рассматривая ее как теологумен» (Anglo-Russian Theological Conference. Moscow, July 1956, edit. H. M. Waddams. London, 1958, p. 51).

В соответствии с этим естественно ожидать, что и в Церквах, придерживающихся учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, но стремящихся найти путь к взаимообщению с Православными Церквами и готовых признать это учение западным «теологуменом», но не всеобще обязательным догматом, Филиокве не будет объясняемо в смысле догмата Вселенской Церкви, ибо «теологумен, даже самый распространенный, не есть догмат» («К вопросу о Филиокве», с. 34).

9. Теологумены (т. е. богословские мнения святых отцов Неразделенной Церкви) не могут противоречить догмату и потому могут быть

свободно избираемы в качестве частного богословского мнения. Однако само понимание того или иного теологумена может оказаться неоднозначным или даже, в отдельных случаях, искаженным и утрированным, что может создавать ошибочное представление о несовместимости самих теологуменов, о недопустимости их сосуществования. Поэтому христианская любовь нравственно обязывает богословов искать взаимопонимания, способного устранять ложные конфликтные ситуации.

10. Можно поэтому искренне приветствовать пожелания и рекомендации В. Н. Лосского («In the image and likeness of God», разделы 9 и 10; сравн. «ЖМП», 1973, № 9, с. 68—69), проф. протоиерея И. Мейендорфа («Presence de l'Esprit», 1950, № 3—4, p. 177—178), П. Н. Евдокимова («Presence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe». Paris, 1977, p. 59—63) относительно поисков взаимоприемлемых интерпретаций теологуменов Востока и Запада путем совместного изучения как трудов современных богословов, посвященных триадологическим проблемам, так и святоотеческого наследия эпохи после разделения христианского мира (например, трудов св. Григория Паламы).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Проф. *А. Макаровский.* Подвижник церковной науки.— *ЖМП,* 1954, № 1, с. 63.
2. Обращение Святейшего Патриарха Пимена к участникам Смешанной Англикано-Православной комиссии 26 июля 1976 года — *ЖМП,* 1976, № 11, с. 46.
3. Проф. *В. В. Болотов.* К вопросу о Filioque. С предисловием проф. А. Бриаллиантова. СПб., 1914, с. 73, 97, сравн. с. 39.
4. Архиепископ (ныне митрополит Минский и Белорусский) *Филарет.* О. Филиокве (К дискуссии со Старокатолической Церковью) — *ЖМП,* 1972, № 1, с. 73; сравн. «ЖМП», 1982, № 3, с. 61—62.
5. Vladimir *Lossky.* The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine (английский перевод с французского оригинала: *Lossky, V.* La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe. Paris, 1948).— См.: сборник "In the image and likeness of God". St. Vladimir's seminary press, 1974, p. 73; сравн. русский перевод — «ЖМП», 1975, № 9, с. 62.
6. Там же, с. 73, 69, примеч. 2-е.
7. Там же, с. 73, 62.
8. PG 142, 237 B; сравн. *И. Е. Троицкий.* Арсений, Патриарх Никейский и Константинопольский, и арсениты (к истории Восточной Церкви в XIII веке). СПб., 1873, с. 224, примеч. 1-е.
9. *И. Е. Троицкий.* Арсений и арсениты, с. 221—222.
10. Там же, с. 224, примеч. 1-е.
11. «Иоанна Векка... в ответ на свиток Кипрского».— «Христианское чтение», 1889, т. I, с. 585.
12. *А. Садов.* Виссарион Никейский, его деятельность на Ферраро-Флорентийском соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма. СПб., 1883, с. 146.
13. Цитировано по книге архимандрита Амвросия «Святой Марк Ефесский и Флорентийская Уния». Джорданвиль, 1963, с. 304—305.
14. Проф. *В. В. Болотов.* К вопросу о Filioque, с. 48.
15. Там же, с. 37.
16. "In the image and likeness of God", p. 93—94; сравн. ЖМП, 1973, № 9, с. 68.
17. Прот. *Владимир,* ныне епископ *Василий (Родзянко).* Как разрешить проблему Филиокве?— «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1955, № 24; с. 265.
18. Прот. *Сергий Булгаков.* Утешитель. Париж, 1936, с. 133—134.
19. «Дух Святой... есть и Дух Сына, как существенно *от Отца чрез* рождество *Сына* неизреченно *исходящий».* S. Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. Quaest. XIII — PG 90, 672 C.
20. «Дух Святой есть Дух и Сына, но не потому, что от Него, а потому что *чрез Него от Отца Исходит».*— De fide orthodoxa, lib. I, cap 12, PG 94, 848.
21. «Верую... и в Духа Святого, Господа Животворящего, иже от Отца чрез Сына исходящего...» S. Tarasii epist. ad summos sacerdotes.— PG 98; 1461 D.

22. «Святейшего патриарха Григория (Кипрского) самая сильная апология против нападок на его свиток».— «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 555; сравн.: PG, 142, 258 CD.
23. PG, 142, 263 A; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 563.
24. PG, 142, 262 B и 262 D; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 562.
25. PG, 142, 256 C; сравн.: PG, 142, 254 B; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т.2, с. 552 и 548.
26. PG, 142, 250 C; сравн.: PG, 142, 266 C — 267 B; сравн.: «Христианское чтение», т. 1, с. 357 и т. 2, с. 569—570.
27. PG, 142, 265 CD; сравн.: «Христианское чтение», т. 2, с. 567.
28. PG, 142, 249 D.— PG, 142, 241 A и 142, 250 A; сравн.: «Христианское чтение», т. 1, с. 373—374 и 357.
29. PG, 142, 250 A; сравн. PG, 142, 290 C; сравн.: «Христианское чтение», т. 1, с. 374 и т. 2, с. 333.
30. *S. Gregor Nyssen.* Contra Eunom., lib. 1.— PG, 45, 416 C; сравн. PG, 45, 369 A.
31. PG, 142, 275 D; PG, 142, 293 C; сравн.: PG, 142, 298 D, и «Христианское чтение», т. 2, с. 302, 340, 350.
32. «La procession du Saint-Esprit chez les pères orientaux» par M. J. Meyendorff. — «Russie et Chretiente», n° 3—4, 1950, p. 177.
33. De fide orthodoxa, lib. 1, cap. 8 — PG, 94, 821; сравн.: «Когда слышишь, что Он (Дух) изливается, подается и есть от Сына, то веруй, что Он изливается и проч. от Него, как единосущного и единоестественного, как от Такого, с Которым Он объединяется, на основании единосущия, в *Котором Он почивает, утверждается и исходную обитель творит, исходя от Отца*» — PG, 142, 275 C; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 301.
34. *Н. М. Богородский.* Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа. СПб., 1879, с. 33.
35. PG, 142, 266 C — 267 A; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 569.
36. PG, 142, 300 A; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 352.
37. Εκφαντικη δυναμις (см. PG, 94, 805).
38. PG, 142, 275 C; сравн. «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 301.
39. К вопросу о Филиокве, с. 120.
40. Там же.
41. «Христианское чтение», 1889, т. 1, с. 366—367; т. 2, с. 546—547, 549—570.
42. Здесь необходимо сделать некоторые уточнения. Архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий, в качестве члена Комиссии при Священном Синоде Русской Православной Церкви, учрежденной в 1963 году для разработки каталога тем Всеправославного Предсобора, представил Комиссии доклад на тему: «Символические тексты в Православной Церкви» (см. «Богословские труды». М., 1968, сб. 4, с. 5—36). Как мнение самой Комиссии, доклад этот на заседании Священного Синода 20 марта 1969 года был одобрен и утвержден как мнение Священного Синода Московского Патриархата (см. «ЖМП», 1969, № 4, с. 4—5). В своем докладе архиепископ Василий пишет: «Вопрос о существовании в Православной Церкви «символических книг», выражающих ее вероучение, имеющих обязательное общецерковное значение и равных или подобных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов, не раз обсуждался в православном богословии нового времени — как русском, так и греческом... Среди отрицающих самое существование символических книг в Православии укажем на проф. Н. Глубоковского... Не признает авторитетности «символических книг» и проф. прот. Георгий Флоровский... В греческом богословии также можно отметить все возрастающую тенденцию к оспариванию авторитетности и обязательности символических текстов XVII века... Проф. П. Трембелас в своей «Догматике Православной Кафолической Церкви» избегает уже слов «символические книги», а говорит только о символических текстах, за которыми признает значение преимущественно исторических памятников... Проф. И. Кармирис более определенно отвергает существование в Православной Церкви «символических книг», равных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов. Он называет их «простыми символическими текстами» и пишет, что «условно называемые, по чужеродному подражанию, символические книги Православной Церкви, естественно, лишены, как не происходящие из Вселенских Соборов, абсолютного, вечного, вселенского и обязательного авторитета символа веры и обладают только относительным, временным, поместным, а не вселенским авторитетом, и, с этой точки зрения, могут быть охарактеризованы, как обыкновенные и имеющие недостатки православные вероизложения, выражающие дух эпохи, когда они были составлены,

и удостоверяющие непрерывное во все века продолжение и тождество православной веры» («Богословские труды», сб. 4, с. 29—30).
Что касается, в частности, выражения: «Святой Дух от Единого Отца исходит, то,— как отмечает проф. В. В. Болотов,— его «нет в таких авторитетных догматических памятниках, как изложение веры о Ипостасях Триединого Бога в «Чине поставления епископа», «Послание патрирахов восточно-кафолической Церкви о православной вере» и «Пространный христианский катихизис православной кафолической восточной Церкви»... В «Православном исповедании кафолической и апостольской Церкви восточной» (Петра Могилы) читается: «Бог и Отец один есть Вина Двух.: Сын из одного Отца, как Вины, и рожден. Дух из одного Отца, как Вины, и исходящ, чрез Сына же в мир посылаемый» (часть 1-я, отв. 71). В греческом тексте «Ορθοδοξοξ ομολογια» эти слова приводятся с прямой ссылкой: «ο αυτος Αθαγασιος εκ ταις ιεραις ερωτησεσι δ», где они читаются буквально; но эти Quaestiones (Migne, ser. gr., 28, 786) —подложное сочинение, не принадлежащее св. Афанасию Великому» (К вопросу о Филиокве, с. 115—116).

43. Прот. *Владимир* (ныне епископ *Василий*) *Родзянко.* Как разрешить проблему Филиокве? — «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1955, № 24, с. 263—264.
44. *Макарий,* митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие, том 1-й, § 41.
45. Прот. Владимир *Родзянко.* Цит. ст., с. 263, примеч. 54-е.
46. *С. В. Кохомский.* Учение Древней Церкви об исхождении Святого Духа. СПб., 1875, с. 26.
47. *Н. М. Богородский.* Учение св. Иоанна Дамаскина об. исхождении Святого Духа. СПб., 1879, с. 56—58.
48. Проф. *А. Некрасов.* Учение св. Иоанна Дамаскина о личном отношении Духа Святого к Сыну Божию.— «Православный собеседник», 1883, ч. 1, с. 233—234 и 322—325.
49. «Окружное патриаршее и синодальное послание» 1895 года по поводу апостолической конституции папы Льва XIII «Dignitas ecclesiarum orientalium» в переводе с греческого — см. «Церковный вестник», 1895, № 44 и 45, § 5.
50. К вопросу о Филиокве, с. 7.
51. Там же, с. 22—23.
52. Сравн. *J. Meyendorff.* La Procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux,— «Russie et Chretiente», 1950, n° 3—4, p. 159.
53. К вопросу о Филиокве, с. 125, 129.
54. Там же, с. 69.
55. *V. Lossky,* p. 73; «ЖМП», 1973, № 9, с. 62.
56. Как разрешить проблему Филиокве? — с. 264.
57. К вопросу о Филиокве, с. 39.
58. Там же.
59. См.: Архиепископ (ныне митрополит Минский и Белорусский) *Филарет.* О Филиокве (К дискуссии со Старокатолической Церковью) — «ЖМП», 1972, № 1, с. 64—65.
60. К вопросу о Филиокве, с. 2—3, 74.
61. См.: Профессор *М. Красножен.* Происхождение Старокатоличества. Юрьев, 1898. Приложение: Донесение С.-Петербургской Комиссии Св. Синоду, с. 33.
62. К вопросу о Филиокве, с. 63.
63. Там же, с. 53—57, 64—68.
64. Болотов приводит место из этого послания: «Святой Дух счисляется со Отцом и Сыном (потому что Он — выше твари), а в порядке поставляется так, как мы научены в Евангелии от Господа, Который сказал: «Шедше, крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа». А кто ставит Его прежде Сына или называет старейшим Отца, тот Божию повелению противится и чужд здравой веры, так как не содержит того образа славословия, который приял, но придумывает себе новшество в угоду человекам. Ибо если Он (Дух Святой) выше Бога, то не от Бога. Но ведь написано (1 Кор. 2, 12): Дух же от Бога... Но Святой Дух не первее даже Единородного ('αλλ' ουδε του Μονογενους Προτεροθ); ибо между Сыном и Отцом нет ничего среднего. А если (сторонники опровергаемого мнения) не (признают, что) Святой Дух есть от Бога, чрез Христа же есть (δια Χριστου δε εστιν), то Его вовсе нет. Так что новшество относительно порядка (η περι την ταξιν καινοτομια) ведет к отвержению самого бытия (Его) и есть отрицание всей веры. Итак, одинаково нечестиво и низводить Святого Духа в разряд творений и поставлять Его выше или Сына или Отца, по времени ли то,

или по порядку» (S. Basilii magni epistola 52 (alias 300). Κανονικαις, n. 4, Migne, s. gr., 32, 396).

После тщательного обсуждения этого места Болотов говорит: «Св. Василий мог сказать, что нововведение относительно места Святого Духа в Святой Троице разрешается отрицанием самого бытия Святого Духа, только в том случае, если был убежден, что преданный Самим Господом порядок Ипостасей соответствует не только откровению Святой Троицы в истории, но самой тайне внутренней жизни Триединого Бога, насколько мысль человеческая ее разуметь может... Все говорит за то, что св. Тарасий Константинопольский мудрствовал согласно с Василием Великим, когда в своей синодике исповедал Святого Духа от Отца чрез Сына исходящим; что «δια Χριστου δε εστιν» (см. выше) необъяснимо в смысле только временного посланничества Святого Духа в мир чрез Христа и понятно лишь в смысле онтологического основания для такого образа откровения Святого Духа в истории; что не только исхождение от единого Отца, но и воссияние чрез Сына означают известные моменты в предвечном и присносущем бытии Святого Духа, так что зародыш отвержения самого бытия Его заключается не только в тех толкованиях, которые не признают, что Святой Дух от Отца исходит, но и в тех, для которых неприемлемо Его воссияние чрез Слово» (К вопросу о Филиокве, с. 85—94).

65. К вопросу о Филиокве, с. 45—48.
66. Там же, с. 49—52.
67. Там же, с. 77.
68. Там же, с. 53.
69. Там же, с. 55.
70. Как отметил сам Болотов, он заимствовал выражение «условие» у С. В. Кохомского (Учение древней Церкви об исхождении Святого Духа. Историко-догматический очерк. СПб., 1875). (См.: К вопросу о Филиокве, с. 48).
71. *P. Evdokimov.* Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe. Paris, 1977, p. 75.
72. См.: «Богословский вестник», 1908, ноябрь, с. 428.
73. См.: Материалы к истории старокатолического вопроса в России (Письмо А. Киреева Высокопреосвященному Николаю (Зиорову), архиепископу Варшавскому, от 11/23 сентября 1896 года, с 19).
74. См.: «Церковный вестник», 1902, № 32, с. 994—995.

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

Протоиерей ВЛАДИМИР МУСТАФИН,
преподаватель Ленинградской Духовной Академии

ФИЛОСОФСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ
в С.-Петербургской Духовной Академии

Оценка значения философских дисциплин для богословского образования зависит от того или иного решения вопроса об отношении философии и богословия, а это решение, в свою очередь, зависит от того или иного ответа на принципиальный вопрос об отношении разума и веры. На этот последний вопрос имеются самые различные ответы: от абсолютного скептицизма, резко отрицающего значение разума для человеческой жизни, до абсолютного рационализма, относящегося к вере как к мнимому знанию, которое рано или поздно должно уступить место истинному знанию. Но уже в первые века христианства обе эти крайности, представляемые соответственно монтанизмом и гностицизмом, были отброшены, ибо они, в сущности, вопрос об отношении разума и веры не решают, а разрушают, зачеркивая одно из двух звеньев, из которых этот вопрос состоит. Оставшиеся точки зрения разбились на две противостоящие группы, каждая из которых, по мнению противников, склонялась или к монтанизму, или к гностицизму. Первые — ригористы — считали, что для христианской веры «языческие мудрования» в лучшем случае бесполезны, в большинстве же своем вредны. Вторые — христианские гностики — держались более широкого взгляда на разум и его отношение к вере. Св. Иустин Философ, например, считал, что языческая мудрость не только не противоречит христианскому вероучению, но, напротив, происходит из одного с ним источника и идет к одной и той же цели; разница же между ними в том, что языческая философия приводит к искомой цели окольным путем, христианское вероучение — прямо. Христиане не должны чуждаться языческой мудрости, ибо все истинное, что есть в суждениях язычников, принадлежит и христианам (2 Апол. 13). Языческие мудрецы, жившие согласно с правдой, «суть христиане, хотя бы считались за безбожников» (1 Апол. 46). Знание языческих мудрецов, однако, хотя и правильное, но не полное, ибо они не имели богооткровенной истины, почему они нередко противоречили друг другу (2 Апол. 10). Климент Александрийский также считал, что языческая мудрость доходила до познания некоторых лучей истины, возбуждала благородные религиозно-нравственные стремления, вообще оказывала доброе влияние на нравы по крайней мере лучших представителей языческого мира, служила в некотором роде заветом для них, вела ко Христу, хотя, конечно, не обеспечивала религиозного спасения, которое сделалось возможным только через искупление, совершенное Богочеловеком. Принципиальная оценка Климентом Александрийским значения языческой мудрости для христианского богооткровенного учения была трезвой и точной: эта мудрость сама по себе не делает вероучение Спасителя сильнее, но она делает бессильными софистические на него нападки и потому может быть названа «оплотом и ограждением виноградника Господня». Начиная со святоотеческого времени, этот взгляд с теми или иными оговорками можно считать преобладающим, хотя его противники находили себе последователей во все времена. Ригористы обычно апеллировали к Священному Писанию, которое предписывает верующему подчинять свой разум принятому учению Христа (2 Кор. 10, 5). При этом ригористы не принимали во внимание то чрезвычайно важное обстоятельство, что это положение Священного Писания указывает на норму, а не на способ устроения душевной жизни христианина. Как норма это предписание, конечно, обязательно для всех христиан, но способы его осуществления могут быть разными: одни принимают христианскую веру с самого начала

своей сознательной душевной жизни (в случае, например, религиозного воспитания в семье) и таким образом подчиняют свой разум вере без всяких затруднений; другие же приходят к вере в результате долгих и мучительных самостоятельных поисков правды и истины. Кроме того, принципиальное подчинение разума вере вовсе не означает прекращения теоретической деятельности разума. Действительно, коль скоро в христианском обществе есть иерархия, состоящая из людей, чьей обязанностью является руководить другими и, в частности, учить их, то ясно, что осуществить эту обязанность без теоретической работы разума совершенно невозможно.

Принципиальное допущение разума в религиозную жизнь позволяет уже сравнительно легко разрешить вопрос об отношении богословия и философии. Прежде всего следует обратить внимание на то, что строгой аналогии между отношением веры и разума и отношением богословия и философии нет. Богословие — это теоретически выраженная вера, поэтому богословие уже в определенном смысле есть философия. Следовательно, противопоставление богословия и философии может приниматься только как противопоставление различных философских, преимущественно метафизических, систем: системы, основанной на сумме богооткровенных истин, и систем, основанных на суждениях тех или иных мыслителей. Так оно всегда и было. В первые века христианства, например, святые отцы и учители Церкви под философией разумели различные системы языческих, прежде всего греческих, авторов. Естественно, что все эти системы на фоне евангельского учения выглядели ущербными и потому неполноценными. И философские построения последних веков рассматриваются точно таким же способом и оцениваются так же, как и древние. Но разве не может быть собственно христианской философии, которая бы составляла с богословием в метафизическом аспекте одно и то же и потому принципиально богословию бы не противостояла? Не только может, но христианская философия, начиная со святоотеческой эпохи, всегда и существовала в христианстве. Другое дело, что эта философия в техническом отношении по разным причинам временами тормозилась в своем развитии, но сам факт ее существования несомненен. У христианской философии три основные цели: объяснять и рационально обосновывать важнейшие моменты христианского вероучения; определять христианскую оценку тех или иных проблем, непрерывно возникающих в человеческом обществе, и предлагать христианские способы их решения; теоретически излагать христианское миросозерцание ради научения ему других. И осуществление каждой из этих целей, особенно, конечно, последней, предопределяет широкое и глубокое внедрение философии в учебный процесс в Духовных школах.

Отсюда становится вполне понятным то важное значение, которое придавалось в С.-Петербургской Духовной Академии философским дисциплинам. Без них, по смыслу Устава Духовных Академий 1809 года, на основании которого были реформированы высшие духовные учебные заведения в России, без философского наполнения учебного процесса богословское образование, строго говоря, вообще не может состояться, ибо без этого оно неотвратимо выродится в сухое и безжизненное начетничество.

Философское осмысление учебного процесса явственно обнаруживается уже в тех рекомендациях, которые Устав Духовных Академий 1809 года предлагал по методике преподавания в Академии: «Добрая метода учения состоит в том, чтобы способствовать к раскрытию собственных сил и деятельности разума в воспитанниках; а посему пространные изъяснения, где профессоры тщатся более показывать свой ум, нежели возбуждать ум слушателей, доброй методе противны». Предлагалось также, «чтобы авторы и учебные книги профессоров были в своем роде самые лучшие и чтобы они всегда держались на одной линии с последними открытиями и успехами в каждой науке». Относительно собственно философских дисциплин Устав следующим образом детализировал методику: «Философские науки могут быть преподаваемы, так же как и исторические, в двух разных отношениях. Первое, чтоб дать понятие воспитанникам о разных выражениях, определениях и словах, в философии употребляемых. Сие можно назвать философскою терминологиею и сие составляет первый степень философского учения. Сей степень собственно принадлежит к Семинариям. Второе отношение, в коем философские науки могут быть преподаваемы, состоит в том, чтобы изложением о каждом предмете мнений славнейших философов, сравнением их между собою, разрешением и приведением их к общему какому-либо началу дать воспитанникам понятие о истинном духе философии, приучить их самих к философским исследованиям и ознакомить их с лучшими методами таковых изысканий. Сей степень философского преподавания собственно принадлежит к Академии. А посему профессор философских наук, пройдя кратко для возобновления в памяти студентов философскую терминологию, должен вести их потом прямо к самим источникам философских мнений и в них показывать им как первоначальные их основания, так и связь разных теорий между собою. В толпе разнообразных человеческих мнений есть нить,

коей профессор необходимо должен держаться. Сия нить есть истина евангельская. Он должен быть внутренно уверен, что ни он, ни ученики его никогда не узрят света высшей философии, единой истинной, если не будут его искать в учении христианском, что те только теории суть основательны и справедливы, кои укоренены, так сказать, в истине евангельской. Ибо истина одна, а заблуждения бесчисленны»[1]. Особенно Устав предостерегал против того широко распространенного мнения, по которому «одно и то же предложение может быть справедливо в понятиях философских и ложно в понятиях христианских». Такое раздвоение истины есть сущая ложь и то «пустое обольщение», о котором писал апостол Павел в Послании к Колоссянам (2, 8).

В первые годы основными философскими дисциплинами в СПбДА были история философии и собственно философия, т. е. систематическое изложение положений, главным образом, по метафизической проблеме. По обеим этим дисциплинам преподаватели использовали труды и учебники приверженцев лейбнице-вольфианской метафизики Бруккера и Винклера. Причем пятитомной «Историей философии» Бруккера преподаватели руководствовались сами, а краткое изложение этого труда служило учебником для студентов. Систематическая же философия преподавалась исключительно по Винклеру, кроме 1810—1814 годов, когда преподававший в то время Иоган фон Форн использовал учебник эклектика Карпе. К недостаткам учебника Винклера следует отнести прежде всего его устарелость, ибо системе Вольфа, излагавшейся в нем, было уже более ста лет. Кроме того, этот учебник содержал в себе слишком много бесполезных и трудных для усвоения тонкостей, особенно в той своей части, где излагалось учение Лейбница о монадах. Но были у этого учебника и положительные стороны: ясность и стройность изложения, а также универсальность содержания, позволявшая студентам приобрести сведения (правда, неравноценные из-за отмеченной их частичной устарелости) по всем важнейшим отраслям философского знания.

Преподаватели этого периода[2] не заняли заметного самостоятельного места в истории русской духовной философии[3], но именно благодаря их талантливости и трудолюбию из студентов СПбДА вышли будущие наставники философских дисциплин в других Духовных Академиях России. Василий Кутневич, например, окончил СПбДА в 1814 г. и в том же году стал первым преподавателем философии в только что открытой Московской Духовной Академии. Его учеником был знаменитый впоследствии Ф. А. Голубинский. Иван Скворцов, выпускник 1817 г., стал первым наставником философии в Киевской Духовной Академии. Казанская Духовная Академия, открывшаяся позже всех — в 1842 г., получила преподавателей философии уже из Московской Духовной Академии, из учеников Ф. А. Голубинского. Таким образом, не будет преувеличением сделать вывод, что СПбДА в первые годы своего существования была истинным очагом русской духовной философии и благотворным фактором ее дальнейшего развития.

Первым преподавателем философии в СПбДА, обладавшим незаурядным философским талантом и самостоятельным подходом к философским проблемам, был Ф. Ф. Сидонский. Заняв кафедру в 1829 г., он стал руководствоваться не старыми учебными пособиями, а прежде всего своими учеными записками, которые явились результатом его основательного изучения философии, особенно германской, в студенческие годы. Вскоре он составил первое в России[4] оригинальное «Введение в философию» (изданное в 1833 г.), в котором хотел «объяснить всю важность философии, обнадежить в благонамеренности ее при ее истинной и должной постановке». К сожалению, он в 1833 г. ушел из Академии, куда вернулся лишь в 60-х гг. Тем не менее свой философский талант ему удалось раскрыть вполне, свидетельством чего явилось присуждение ему С.-Петербургским университетом степени доктора философии «гонорис кауза».

Преемником Ф. Ф. Сидонского был В. Н. Карпов, преподававший различные философские дисциплины с 1833 по 1867 г. До 1843 г. он вел систематическую философию. В этот именно период он и написал свое известное «Введение в философию» (1840), в котором, в частности, указал как на наиболее характерную черту будущей национальной русской философии на гармоничное сочетание трех познавательных способностей человека: внешних чувств, разума и религиозной веры, чем опередил аналогичные высказывания А. Хомякова и И. Киреевского. В конце 40-х и начале 50-х гг. в преподавании систематической философии в СПбДА произошли существенные изменения. Эти изменения были обусловлены прежде всего тем, что общие курсы стали дополняться исследованиями по частным проблемам. Таким образом, наряду с систематической философией в 1851 г. в круг академических философских дисциплин были введены логика и опытная психология[5]. Еще раньше введена была нравственная философия, но просуществовала только до 1853 г., когда признана была излишней, ввиду обширного и подробного изложения правил нравственности в деятельном (т. е. нрав-

ственном) богословии. В. Н. Карпов со временем стал специализироваться именно по логике и психологии. По логике он даже напечатал в 1856 г. самостоятельный курс. Кроме того, с 1844 по 1865 г. он вел историю философии.

После десятилетнего (в 1843—1853 гг.) преподавания систематической философии А. А. Фишером кафедру эту занял И. А. Чистович. До 1859 г. он вел и этот предмет, и психологию, с 1859 г.— психологию и историю философии, с 1865 по 1873 г. — одну только историю философии. Этот преподаватель известен еще как историограф СПбДА: он написал две книги по ее истории, которые в общей сложности охватывают период до 1888 г. С 1868 по 1884 г. логику и психологию вел А. Е. Светилин. Составленный этим преподавателем учебник логики выдержал несколько изданий и был долгие годы хорошим пособием для студентов.

В 1869 г. состоялось преобразование духовно-учебных заведений России, в том числе и Академий, на основании нового Устава. Реформа эта отразилась и на философских дисциплинах. В частности, были введены два новых предмета — метафизика и педагогика. Преподавание последней было соединено в одной кафедре с преподаванием нравственного богословия; вести обе эти дисциплины взялся протоиерей И. Л. Янышев, бывший тогда ректором Академии. Введением педагогики и метафизики закончился шестидесятилетний процесс дифференциации систематической философии, которая таким образом разрешилась в четыре предмета: логику, психологию, педагогику и метафизику. Тем самым количество собственно философских дисциплин в СПбДА, считая и историю философии, было доведено до пяти[6]. Первым преподавателем метафизики стал М. И. Каринский и вел ее до 1876 г., когда ограничился преподаванием лишь истории философии вплоть до выхода из Академии в 1894 г. Это был не только, бесспорно, самый выдающийся по таланту и эрудиции преподаватель философии в СПбДА за все время ее существования, но и вообще первоклассный русский философ. Все его письменные труды носят характер необыкновенной глубины и основательности. Но даже среди них выделяются два по своей философской значимости: «Классификация выводов» (1880) и «Об истинах самоочевидных» (1893). Первая работа единодушно всегда признавалась единственным русским вполне оригинальным и весьма значительным трудом по логике, в котором автор, указав на недостатки классификаций выводов, пытающихся основываться или на одной только дедукции, или на одной лишь индукции, предлагает свою собственную классификацию, основанную на тождестве элементов посылок и выводов в умозаключении; таким образом, логическим оправданием всякого вывода может быть только принцип тождества[7]. Во второй работе автор взялся за разрешение чисто гносеологической задачи — за выяснение природы самоочевидных истин, лежащих в основании всего нашего знания и служащих его необходимыми предпосылками, предварительно подвергая критической оценке уже имевшиеся ответы на этот вопрос, прежде всего ответ рационалистический, образец которого, по мнению автора, представил Кант в своей «Критике чистого разума».

На освободившуюся в 1876 г. кафедру метафизики был назначен М. И. Смоленский, для получения права преподавать защитивший диссертацию «Механическое объяснение природы и телеологическое ее истолкование». Но в самом начале 1881 г. он скончался, и кафедра в течение почти полутора лет была вакантной. В 1882 г. ее занял Н. Г. Дебольский, правда, ненадолго — до 1887 г.

В 1884 г. состоялась еще одна реформа духовно-учебных заведений, в связи с которой произошли некоторые перемены в преподавании философских дисциплин. По новому Уставу, педагогика была отделена от кафедры нравственного богословия и присоединена к кафедре пастырского богословия и гомилетики. На эту кафедру полагалось два преподавателя. Один из них, С. А. Соллертинский, и преподавал педагогику, параллельно ведя пастырское богословие. Кроме того, по Уставу 1884 г., СПбДА, как и другим Духовным Академиям, было предоставлено право введения в цикл философских дисциплин еще двух предметов — философии права и философии этики[8]. Право это, однако, не было реализовано в том смысле, что эти две новые философские дисциплины так и не появились в Академии в качестве программных предметов, но с середины 80-х гг. регулярно велись по ним лекции преподавателей философских наук и каждый без исключения год писались по ним кандидатские диссертации[9]. Лекции эти велись преподавателями в созданном в те же годы специальном студенческом обществе по изучению вопросов психологии и философии. По примеру СПбДА аналогичное студенческое общество было позднее основано и в Московской Духовной Академии.

Последними преподавателями философских дисциплин в СПбДА в описываемый период, т. е. в первые сто лет ее существования, были: А. П. Высокоостровский (с 1887 г. вел логику и метафизику); В. С. Серебренников (с того же года вел психологию);

Д. П. Миртов (с 1894 г. вел историю философии); прот. С. А. Соллертинский (вел педагогику).

В заключение надо сказать несколько слов об основном богословии, или, как его называли в СПбДА, введении в круг богословских наук. Строго говоря, это не философская дисциплина. Но во все времена своего существования основное богословие всегда оценивалось именно как наиболее близко находящееся к философии, как самое «философичное». История возникновения этой дисциплины такова. В 1844 г. обер-прокурор Св. Синода Н. А. Протасов предложил СПбДА рассмотреть проект новой дисциплины — введения в богословие[10]. В 1845 г. Синод решил сделать двухгодичный опыт преподавания этого предмета в С.-Петербургской и Киевской Духовных Академиях. Опыт оказался удачным, и предмет ввели в учебную программу. Епископ Макарий (Булгаков), ректор СПбДА составил к предмету пособие под названием «Введение в православное богословие». Сам же составитель пособия и преподавал первое время этот предмет. В 1853—1854 учебном году дисциплина эта была причислена к кругу предметов философских. С этого года преподавал ее иеромонах Никанор (Бровкович), но недолго. Сменил его И. А. Вознесенский, но также вскоре ушел. Совсем немного, всего несколько месяцев, пробыл на кафедре иеромонах Диодор (Ильдомский). Два года, с 1857 по 1859, преподавал введение в богословие А. И. Парвов. Сменивший его Ф. С. Надеждин преподавал этот предмет семь лет — с 1859 по 1866 г. Однако все эти годы положение введения в богословие оставалось нетвердым: не ясны были его цели, не четко определен состав тем. В 1866 г. ректор СПбДА епископ Иоанн (Соколов) предложил правлению Академии даже и вовсе лишить введение в богословие статуса самостоятельной дисциплины и соединить его с догматическим богословием[11]. Предложение это, однако, не было осуществлено по той, может быть, причине, что в этом же году Преосвященный Иоанн ушел из Академии. В 1867 г. на кафедру введения в богословие перешел архимандрит Хрисанф (Ретивцев), которую занимал, правда, недолго — всего два года, но этот преподаватель уже гораздо яснее представлял себе смысл своего предмета, выражавшийся для него в понятии «философия религии». В 70-х гг. он напечатал свое капитальное сочинение «История религий в отношении к христианству». С 1869 по 1882 г. на кафедре введения в богословие находился Н. П. Рождественский. Этот талантливый преподаватель окончательно придал введению в богословие тот характер, который после него уже принципиально не менялся — характер богословия, сознательно оперирующего не специальными терминами, а общепонятным литературным языком и подводящего таким образом к усвоению более сложных, собственно богословских наук. После смерти Н. П. Рождественского в 1882 г. кафедру занял на два года его однофамилец — В. Г. Рождественский. Затем в 1884—1890 гг. преподавал эту дисциплину иеромонах Михаил (Грибановский). И, наконец, с 1890 по 1910 г. курс введения в богословие читал Е. П. Аквилонов, впоследствии протоиерей, а затем и протопресвитер военного и морского духовенства.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Чистович Иларион.* История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857, с. 187—188, 192—193.

[2] Таковыми были: иеромонах Евгений (Казанцев) (1809—1810), Игнатий Фесслер (1810), Иоган фон Хорн (1810—1814), И. Я. Ветринский (1814—1826), Т. Ф. Никольский, И. М. Певницкий, А. Красносельский (1826—1829), Д. С. Вершинский (1830—1835).

[3] То есть философии, развивавшейся в Духовных Академиях России. Термин противополагается так называемой светской философии, то есть философии, развивавшейся в университетах России. (Срав.: *Введенский А.* Философские очерки. СПб., 1901, с. 9).

[4] В 1805 г. в Москве, правда, было издано «Введение в философию» Евгения Булгара, но этот труд не был оригинальным, он переведен с книги Гравезанда, также изданной в Москве в том же, 1805 г. (*Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Пг., 1920, с. 49).

[5] То есть научная психология. Прежняя психология, метафизическая, входила составной частью в курс систематической философии.

[6] Но возможно, что их было в это время даже шесть. И. Чистович упоминает об антропологии, которую в 1871 г., например, поручено было вести Ф. Ф. Гусеву (*Чистович И. А.* С.-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858—1888 гг.). СПб., 1889, с. 135), но нигде более об антропологии не упоминается.

[7] См., например, статью Э. Радлова в «Русском обозрении», 1890, сентябрь.

[8] Не совсем понятно, что означает «философия этики». Ясно одно, что предметом

этой дисциплины не могли быть нормы нравственности по существу: этим занималось нравственное богословие. Тогда что же? Может быть, проблема обоснования норм нравственности, то есть то, чем сейчас занимается аксиология?

[9] *Высокоостровский А.* О праве Духовных Академий присуждать ученые степени по философским наукам.— *Христианское чтение*, 1906, 1, с. 752.

[10] Судя по тому, какие основания предлагались для введения этой дисциплины, инициаторы довольно смутно представляли ее цели: «а) тогда будет видно, какие науки и как входят в отношение к главному предмету — «учению богословскому»; б) каждый преподаватель будет измерять разные отрасли богословской науки не по мере их занимательности, а по значению каждой из них в общей системе богословского знания; в) также наставники не будут вдаваться один в область другого», (*Соллертинский С. А.* проф. прот. Опыт исторической записки о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1910, с. 69—70.)

[11] Аргументы были следующие: «1) введение в богословие в виде особой науки составлено и внесено в академический курс только в недавнее время, без особенных уважительных причин, и только по тому исключительному обстоятельству, что напечатана в этом виде особая книга, и притом не по особому какому-либо распоряжению высшего начальства, а по личной инициативе самого автора книги; ... 2) и в научном отношении не представляется никаких важных оснований и побуждений к тому, чтобы из предварительных понятий, относящихся к богословию, составлять отдельную науку, так как и состав ее не имеет ничего самостоятельного и цели в ней не видится непосредственной, в ней самой заключающейся, вне связи с догматическим богословием, и нет причины, почему бы трактаты о религии, Откровении Божественном, о Церкви, не могли входить прямо в полный состав догматики, тогда как характер этих трактатов чисто догматический; 3) преподаваемое в младшем курсе, это «введение» не имеет никакой связи с прочими науками этого курса и, стоя одиноко, в виде какого-то отрывка от богословия, не только не привлекает к себе надлежащего внимания студентов, но среди других наук, собственно философских, главных на младшем курсе, теряет еще более свою важность» (*Чистович И. А.* С.-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет, с. 32—33).

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

Иеромонах ИАННУАРИЙ (Ивлиев)

Вклад С.-Петербургской Духовной Академии в русскую библеистику

Русская библеистика как научная дисциплина в течение XIX столетия достигает столь замечательных успехов, что достижения ее виднейших представителей в начале XX в. с полным правом можно поставить в один ряд с крупнейшими завоеваниями мировой библеистики того времени — этой сравнительно молодой науки. Задачи же, которые ставят перед собою исследователи Священного Писания в России первых десятилетий текущего столетия, до сих пор удивляют своими грандиозными масштабами и научной смелостью.

Замечательно при этом то, что у истоков отечественной библеистики возвышается величественная фигура Московского Митрополита Филарета (Дроздова), который в свои молодые годы, будучи одним из первых ректоров С.-Петербургской Духовной Академии (далее СПбДА), в сане архимандрита, посвятил свои труды толкованию Священного Писания, основанному на научной методологии. Собственно «Записки на книгу Бытия» (1816 г.) и «Опыт изъяснения псалма LXVII» (1814 г.) архимандрита Филарета явились первыми русскими библеистическими трудами, ознаменовавшими новое, критическое направление в экзегетике.

Несмотря на молодость автора упомянутых трудов, его метод удивляет не только научной эрудированной зрелостью, но и мудрой сдержанностью. В основу своих толкований, — и это было новым словом в отечественной библеистике,— архимандрит Филарет положил исследование еврейского текста Писания. При этом критический ум ученого привлекает к толкованию все доступные ему средства: он использует не только достижения современной ему гебраистики, но привлекает для сравнения древнегреческие переводы (прежде всего перевод 70-ти), а также сирийский, арабский, латинский переводы. Разумеется, при сравнении этих текстов выявлялось немало разночтений. Для экзегета вставала сложнейшая задача выявления подлинного текста, а главное — его смысла. Задача была тем сложнее, что научная методология литературной критики находилась в то время в зачаточном состоянии. Приходилось быть первопроходцем и брать на себя большую ответственность в изыскании критериев истинности того или иного прочтения текста. Сильный, увлеченный поисками истины и питающийся от корней Предания ум архимандрита Филарета не дрогнул перед этой сложной задачей. Критерием истинного прочтения и толкования текста,— если попытаться охарактеризовать его некоей общей формулой,— была внутренняя непротиворечивость Священного Писания и Священного Предания. Поэтому при сравнении разночтений в еврейском и греко-славянском текстах, если на выручку не приходили лингвистические соображения, сводящие разночтения к мнимостям, автор прибегал к помощи иных, сходных по содержанию, мест Священного Писания, а также к толкованиям святых отцов и учителей Церкви. При таком методе выбор предпочтительного прочтения падал иногда на текст 70-ти, иногда на еврейский оригинал, а, бывало, и на перевод Акилы. Немаловажным подспорьем в работе служили и достижения таких специальных наук, как археология, этнография, география. Следует отметить, что в общих чертах труд архимандрита Филарета предвосхитил дальнейшие пути русской и мировой библеистики вплоть до XX в. Неудивительно, что новизна и научная смелость толкований на книгу Бытия стали причиной того, что еще в конце XIX в. «Записки» приснопамятного святителя подвергались критике именно в связи с научной методологией привлечения широкого историко-этнографического контекста при экзегезе тех или иных мест в Бытописании. Так, например, автору ставилась в упрек его мысль о том, что Моисей,

будучи сыном своего времени, излагал Божественное Откровение на языке своего времени с его научными — или, точнее сказать, донаучными — представлениями. В частности, изъясняя слово «твердь» (второй день творения из шестиднева), архимандрит Филарет ссылается на понятия древних людей о небе как именно о твердом своде. Это вызвало довольно резкую реакцию критика: «Что это за причина? Какая герменевтика учит, что истинное значение слов, употребляемых Моисеем к выражению откровенного ему Самим Богом понятия о небе, есть именно то, которое сходнее с астрономическими бреднями о небе древних народов?» [1] Далее в рецензии, написанной, как предполагают, прот. Г. П. Павским [2], следует совсем уже нелестное сравнение святителя с «вольнодумными, чтобы не сказать безбожными, изъяснителями Священного Писания». Критик, очевидно, полагал, что герменевтика есть незыблемый список неприкосновенных правил толкования, над которым не властно время. Автор «Записок на книгу Бытия» придерживался иной точки зрения на этот предмет, почему и труд его по праву был назван «первым в России опытом ученого изъяснения Священного Писания» [3].

Впрочем, в науке всегда сосуществовали, да и должны сосуществовать, различные точки зрения на один и тот же предмет. Поэтому не следует быть слишком строгими к критику митрополита Филарета, тем более, если таковым был прот. Г. Павский, ибо он, еще будучи студентом СПбДА, принял деятельное участие в формировании отечественной библеистики. Имеется в виду его сочинение «Обозрение книги Псалмов. Опыт археологический, филологический и герменевтический, 1814». Небольшое по объему сочинение, построенное на анализе еврейского текста Псалмов и на отеческих толкованиях к ним, выдавало в молодом авторе талантливейшего в будущем филолога и библеиста.

К сожалению, несколько последующих десятилетий после плодотворных 10-х годов прошлого столетия для библеистических исследований СПбДА, да и вообще для всей отечественной библеистики, были отмечены если не регрессом, то почти полным застоем. Число серьезных трудов по Священному Писанию, появившихся в печати на протяжении почти полувекового периода, было столь скудным, что их можно буквально сосчитать по пальцам. Столь печальным было в то время не только положение библеистики. По свидетельству Н. Н. Глубоковского, тогда «судьба богословия, как науки, вовсе не была в России блестящей и счастливой. Его течение совершалось скачками, порывами и извилинами, иногда же, по-видимому, совсем скрывалось» [4]. Причин для такого оскудения научно-богословской деятельности указывалось несколько [5]. Во-первых,— и эта причина выглядит парадоксальной,— следует указать на предпринятый огромный труд по переводу Священного Писания на русский язык. При Библейском обществе был организован переводческий Комитет, самыми деятельными членами которого были архимандрит Филарет и Г. П. Павский. Сама по себе переводческая работа с библейским текстом есть работа научная. Однако, к сожалению, она отвлекла все имевшиеся в наличии силы, способные развивать собственно экзегетику Священного Писания, а силы эти и без того были невелики. Впрочем, кипучая деятельность Комитета продолжалась недолго (1816—1826 гг.), и труд по переводу Священных книг на русский язык временно прервался. Более основательной причиной застоя в русской библейской науке явилась правительственная реакция на распространение неправославных мистических настроений в первой четверти XIX в. Именно с этой реакцией было связано и запрещение деятельности Библейского общества, и прекращение работ по переводу Библии на русский язык, и крайнее усиление духовной цензуры, гибельно отразившееся на отечественной библеистике, едва успевшей пустить свои первые ростки. «Усиление цензуры, сделавшейся мнительною, подозрительною и придирчивою слишком, заставляло и людей... быть осторожными, опасаться, даже страшиться подозрений, придирок, даже преследований и — любить, яко безбедное страхом, молчание» [6]. Немалый урон делу изучения Библии в России принесло и странное противопоставление Священного Предания Священному Писанию с явным или прикровенным предпочтением первого второму. Это воззрение, приобретшее влияние с конца 40-х годов прошлого века, фактически закрывало доступ к научному изучению Библии. И, наконец, еще одно препятствие перед отечественной библеистикой было поставлено печально известным «делом Павского», вызванным распространением литографированных переводов на русский язык некоторых книг Ветхого Завета. Возникшее в научной среде и касающееся научного предмета, «дело» могло быть направлено в русло свободной научной дискуссии и стать закваской для плодотворных исследований в сфере ветхозаветной экзегетики. Вместо этого «дело Павского» приняло характер судебного разбирательства со всеми вытекающими из него последствиями, что еще более парализовало волю к изучению Слова Божия в России того времени. Говоря о полувековом молчании библейской науки в нашей стране, проф. Ф. Г. Елеон-

ский писал: «Последующим поколениям оставило это полустолетие только два-три произведения, относящиеся к самому его началу и представляющиеся в виде прекрасных деревьев при входе в пустыню, расстилающуюся на большое протяжение»[7].

Однако эта «библеистическая пустыня» с конца 50-х годов минувшего столетия оросилась живительной влагой и, по словам того же Ф. Г. Елеонского, «отечественная библейская наука ожила и развилась в зеленеющее многоветвистое дерево»[8]. Этому благотворному процессу содействовало много факторов, но у его истока вновь возвышается личность Филарета, теперь уже митрополита Московского, пребывающего в преклонном возрасте и в зените своей славы.

Библеистика начинается с текстологии. Это сознавал митрополит Филарет, когда он на заре своей деятельности в СПбДА работал над сличением различных текстов книги Бытия. Но текстология в России до сих пор была неким камнем преткновения. В XVII в. текстологические пробы на литургических текстах привели к появлению старообрядчества. В середине же XIX в. стали заметно проявляться тенденции, подобные «ревности о древлем благочестии», в отношении Священного Писания. Стремлению объявить существующий (Елизаветинский) текст славянской Библии наряду с переводом 70-ти единственным и не подлежащим критике источником познания Слова Божия для русского православного христианина митрополит Филарет, верный идеалам своей юности, противопоставил авторитетно и широко аргументированную необходимость нового научного пересмотра славянского текста и сличения его с еврейским и греческим текстами. Записка митрополита «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания» (1858), одобренная Св. Синодом, явилась толчком не только для изучения библейского текста сравнительным методом, но и фактически расторгла узы, в которых до той поры пребывала отечественная библеистика.

Результаты новых веяний не замедлили сказаться в ряде крупных достижений, среди которых первым следует назвать синодальный перевод с подлинников на русский язык всех книг Священного Писания. Значение этого труда весьма велико по нескольким соображениям. Во-первых, как показала история, новый перевод сделал доступным Слово Божие для широчайших масс Православной России. Во-вторых, долгая и сложная работа над переводом сама по себе, как уже было сказано, была весомым вкладом в толкование библейского текста. Наконец, в-третьих, неизбежные просчеты в переводе были и остаются теми стимулами, которые побуждают любящих Слово Божие к его дальнейшему изучению и освоению. Вклад СПбДА в переводческое дело был очень большим и является предметом особого исследования.

Что касается собственно библеистики, то 60-е годы минувшего столетия дают не так уж много самобытных трудов. Поток информации, доставляемой литературной критикой протестантского мира, буквально захлестнул наших исследователей. Освоить эту информацию, систематизировать ее просто не хватало сил. Первоочередной представлялась задача устранить так называемые «противоречия у евангелистов», привести евангельские повествования во внутреннее и внешнее гармоническое единство. Как известно из истории, эта задача не давала покоя многим исследователям Слова Божия на протяжении почти двух тысячелетий. В России одними из первых работ, преследующих цель «соглашения» евангелистов, были статьи священника А. Кудрявцева, гармонизирующие историю Страстей Господних и события Воскресения Христова. Нельзя сказать, что эти работы, публиковавшиеся в «Христианском чтении», отличались исследовательской оригинальностью. Автор в основном опирался на западные разработки той же самой темы. Значительно более ценным с научной точки зрения представляется появившийся в 1859 г. исагогический опыт М. А. Голубева «О Первом Послании св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова». Эта работа, очевидно, спровоцированная все той же западной критикой, явилась достойным свидетельством усвоения ее автором научной методологии в исследовании текста. Путем внешней и внутренней критики Первого Послания апостола Иоанна Богослова автор убедительно доказывает аутентичность и каноничность Послания. К сожалению, изданный М. Голубевым в 1867 г. опыт исагогического и экзегетического исследования книги пророка Аввакума обладал значительно меньшими достоинствами. В данной работе автор совсем не считался с научной критикой, а изъяснение текста почти полностью базировал только на толковании блаж. Иеронима.

В течение 70-х годов успехи представителей СПбДА на библеистическом поприще все еще невелики. Единственной работой, не утратившей научного значения до сего дня, можно назвать блестящий цикл статей[9] проф. В. Г. Рождественского по истории Новозаветного канона, охватывающих исторический период от апостольских времен до окончательного канонического утверждения Новозаветных книг. В то же время появляются труды Д. А. Хвольсона[10], в которых он пытался разрешить хронологиче-

скую задачу о времени последней пасхальной Вечери Господа и о дне Его распятия, задачу, над разрешением которой билось немало исследователей как до, так и после него. Помимо библейско-исторического интереса эта работа преследовала все ту же цель «гармонизации» евангельских повествований. Этой же цели был посвящен ряд статей [11] А. Лебедева. Направленные против Бауэра и новотюбингенской школы библейского богословия, статьи А. Лебедева ставили перед собой задачу примирения мнимых разногласий между учением Иисуса Христа и учением апостолов. Надо сказать, что, сама по себе мнимая, эта задача получила у автора несколько половинчатое разрешение: была признана некоторая формальная разница при совершенном существенном тождестве учений Христа и апостолов.

В 80-е годы СПбДА вступила с прекрасно подготовленными кадрами для подлинно научного изучения Священного Писания и смежных наук. Обстоятельства сложились таким образом, что наиболее замечательными работами, появлявшимися в эти годы из-под пера академических ученых, были труды по Ветхому Завету. Мы назовем здесь несколько особенно ценных из них. В 1882—1883 гг. М. Малицкий публикует шесть статей о собственных именах у древних евреев и об их религиозно-историческом значении. Этот большой филолого-экзегетический труд был результатом огромной работы, проделанной на основании достижений современной гебраистики в истории Палестины. Особенно интересны соображения автора относительно происхождения и смысла Священной Тетраграммы Имени Божия.

Библейской историей занимается в 80-е годы проф. А. П. Лопухин. Критически анализируя тексты Ветхого Завета, он дает широкую панораму социального устройства и жизни древнеизраильского общества. В частности, его интересуют институты брака, судопроизводства, землевладения и отношение государства и общества. В эти годы Библия все чаще привлекается в качестве ценнейшего документа для изучения истории Ближнего Востока. Этому процессу способствовали успехи в области археологии и палеолингвистики. Одним из нтереснейших свидетельств нового движения в источниковедении стала работа И. С. Якимова «Опыты соглашения библейских свидетельств с показаниями памятников клинообразного письма» [12]. Помимо работ по библейской археологии, этому же автору принадлежит замечательный ряд исагогических исследований книги Притчей Соломоновых, Екклезиаста, Песни Песней, книг Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Кроме того, И. С. Якимов в 1883—1886 гг. издал толкования на книгу пророка Исаии. Этой ветхозаветной книге в СПбДА особенно повезло, и здесь будет упомянуто еще несколько научных толкований на ее различные главы, толкований, сделанных талантливейшими экзегетами. И. С. Якимов истолковал 1—24 главы книги пророка Исаии. Его труд продолжил проф. Ф. Г. Елеонский (Ис. гл. 24—37). Эта работа заслуженного ученого [13] — образец блестящего, строго научного филологического и исторического комментария. Труды Ф. Г. Елеонского вообще отличались филигранной тщательностью и научной добросовестностью. Написанный им еще в 1871—1879 гг. цикл статей «Разбор мнений современной отрицательной критики о времени написания Пятикнижия» обнаружил очень высокую эрудицию ученого. Как это было свойственно многим авторам того времени, Ф. Г. Елеонский обоснованно указал на просчеты отрицательной критики, но от собственного окончательного суждения по обсуждаемому вопросу уклонился. В 1881 г. он публикует небольшую, но интересную статью по текстологии. Интерес к этой сфере библеистики возродился в связи с переводом Священного Писания и, естественно, проник в читающую публику, которая, сравнивая славянский и русский тексты, обнаруживала иногда значительные и труднообъяснимые расхождения в содержании. Ф. Г. Елеонский разбирает одно из таких сложных мест (Быт. 46, 28). В целом следуя методу, предложенному в свое время митрополитом Филаретом, но, разумеется, во всеоружии новейших научных достижений, автор сравнивает текст 70-ти с масоретским текстом. Анализ приводит его к устранению смыслового противоречия; преимущество при этом утверждается за версией 70-ти. Это небольшое исследование может служить методологическим образцом для подобного рода изысканий.

Ветхий Завет находился в центре внимания большинства библеистов СПбДА и в 90-е годы. Оканчивается труд над комментарием книги пророка Исаии. Завершение этой работы легло на плечи И. Г. Троицкого (Ис., гл. 37—66) [14]. В эти же годы читатели имеют возможность получить последние выпуски толкования свящ. Н. П. Вишнякова на Псалтирь. Над этим обстоятельнейшим исследованием он трудился 13 лет (1881—1894 гг.). Продолжаются работы по библейской археологии. В частности, множество статей по ассирологии, египтологии и их связи с изучением Священного Писания публикует Ф. Г. Елеонский. И. Г. Троицкий работает в области древнепалестинской палеографии. Проф. прот. А. П. Рождественский в 1898 г. открыл серию статей о книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Особый интерес к этой книге был вызван

находкой отрывков этой книги с еврейским текстом в одной из синагог Каира (1896). Вокруг этой находки разразился долго не смолкавший научный спор. А. П. Рождественский принял деятельное участие в этом споре, отстаивая мнение, что найденные тексты являются подтверждающими предание оригиналами. Впоследствии им публикуется большой ряд статей с толкованиями на эту книгу [15].

Что касается исследований в области новозаветной экзегезы, то здесь мы не можем назвать внушительного числа ученых. Н. Н. Глубоковский, о котором речь пойдет ниже, являл собою фигуру, уравновешивавшую чашу весов. Однако все же следует указать на превосходную работу В. А. Воронцова, в нескольких статьях [16] представившего подробнейшую экзегезу избранных стихов из Послания к Евреям.

По необходимости предельно кратко остановившись на деятельности достопамятной плеяды петербургских библеистов, мы приблизились к тому замечательному явлению в истории отечественного богословия, к той личности, которая как бы аккумулировала в себе беспредельные возможности и силы православной науки. Речь идет о непревзойденном русском экзегете, заслуженном ординарном профессоре Николае Никаноровиче Глубоковском, который в возрасте 28 лет в 1891 году занял кафедру Священного Писания Нового Завета СПбДА и пребывал на ней около 25 лет. Прижизненная слава энциклопедически образованного богослова была велика: его чествовали, о нем много писали; за свою трудовую научную жизнь он написал и опубликовал несколько десятков крупных исследований и свыше ста научных статей в отечественной и зарубежной периодике. Нет никакой возможности в кратких заметках дать беглый обзор его трудов в области изучения Нового Завета, области, которой он посвятил зрелые годы своей деятельности. И возможность эта тем меньше, что Н. Н. Глубоковский — это не только наше славное прошлое, но еще более завещание на будущее, завещание, которое терпеливо ожидает своего вскрытия.

Основной труд Н. Н. Глубоковского — трехтомное исследование «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу». Это исследование поражает своим объемом и научной эрудицией (около 2500 страниц, около 10 000 примечаний); кажется, мировая библеистика не знает примеров подобной обстоятельности при столь уверенно ощущаемой незыблемости фундамента и непреклонной целеустремленности в изложении. Хотелось бы, пусть в немногих словах, уяснить цель и метод исследований Н. Н. Глубоковского, понять, так сказать, его экзегетический труд «по его происхождению и существу».

Что же послужило источником неиссякаемой творческой энергии Н. Н. Глубоковского? Прежде всего — горячая любовь к Слову Божию, к живительной и поэтому самодостоверной сокровищнице знания спасающей воли Божией. Новый Завет для ученого был менее всего религиозно-историческим или литературным памятником давно ушедшей эпохи. Для него эта книга была книгой Вечного Благовестия, книгой жизни, по которой живешь, с которой не расстаешься, которую любишь, знаешь наизусть и не перестаешь изумляться радостным открытиям, какие она тебе приносит ежедневно. Когда читаешь труды Н. Н. Глубоковского, создается впечатление, что с авторами и персонажами Новозаветных книг у него сложились глубоко личные отношения, отношения любви. Особенно и прежде всего это относится к св. апостолу Павлу. Некогда апостолу языков, в частности, в его Посланиях к Галатам и 2-го к Коринфянам, пришлось отстаивать свое богооткровенное апостольство, а вместе с тем и свое человеческое достоинство. История повторилась в XIX в.: историческая гиперкритика, фанатически увлеченная однобокими догматическими предубеждениями, по сути дела оскорбляла память апостола, того человека, с которым Н. Н. Глубоковский в первых строках своего крупнейшего сочинения писал: «Во всей истории мира едва ли возможно найти столь высокую личность по своему всеобъемлющему и непреходящему значению, как св. апостол Павел». Трехтомная «защитительная речь» Глубоковского явилась не только победоносной работой талантливейшего адвоката, но и даром признательной любви благовестнику, благодаря боговдохновенной деятельности которого мы, христиане, есмы то, что́ есмы.

Любовь к Священному Писанию в практически-научной деятельности Н. Н. Глубоковского отразилась многоразлично. Здесь и тонкие текстологические изыскания, и занятия библейской историей, и филологическая экзегеза, и исагогика. Но, пожалуй, основной целью научных трудов и преподавательской деятельности ученого было создание систематического библейского богословия. Им руководило стремление сделать так, чтобы «Писание было и производящим источником и объединяющим центром для всех богословских наук» [17].

Если в нескольких словах характеризовать метод Н. Н. Глубоковского, то можно указать на два основных руководящих начала в его творчестве. Прежде всего, это верность Преданию Церкви. Для православного верующего человека, воспитанного к

тому же в духовной среде, эта верность Преданию могла быть просто родной привычкой, не подвластной никакой научной рефлексии. Не так обстояло дело с Н. Н. Глубоковским. Его внутреннее убеждение, почерпнутое в живой связи с Телом Христовым, постоянно ищет и находит свое обоснование в интуиции и работе ученого-историка. Разумеется, его нельзя назвать абсолютно беспристрастным ученым. Он — апологет Писания и Предания. Провидению было угодно, чтобы он нес свое церковное послушание в эпоху, когда на повестке дня, прежде всего, стояла критика критики, отрицающей богооткровенный характер как Писания, так и Предания. Таким образом, на долю Н. Н. Глубоковского выпал огромный объем черновой работы по расчистке поля деятельности для положительной научной библеистики. И вот с этой задачей библейской апологетики он справлялся не только как лицо глубоко заинтересованное, но и как исследователь, ни в чем не погрешающий против своей научной совести. Сочетание редкое и образцовое.

Вторым руководящим принципом научного метода Н. Н. Глубоковского была классическая логика, та завещанная ему прошлым веком математически строгая логика, которая считалась единственным методом разработок, претендующих называться наукой. Именно поверхностное использование формальной логики породило в XIX в. разрушительный смерч отрицательной критики в библеистике. И именно логике предстояло теперь восстановить в своем достоинстве разрушенные библеистические ценности. Глубоковский обнаружил строгий систематическо-логический подход не только в исагогике; доказательство логической непротиворечивости библейского текста было для него заветной целью и в экзегетике. Непомерная трудность этой задачи, усугубленная тем, что непротиворечивое единство должно было объединить в себе Писание с Преданием, не смущала и не останавливала экзегета. В исполнении этой задачи он был верным учеником и наследником предшествовавшего поколения библеистов, положивших свои силы на устранение так называемых противоречий в Священном Писании. Для наглядного сопоставления с логической убежденностью Н. Н. Глубоковского приведем некоторые высказывания ученого следующего за ним поколения, свящ. П. А. Флоренского: «Каким холодным и далеким, каким безбожным и черствым кажется мне то время моей жизни, когда я считал антиномии религии разрешимыми, но *еще* не разрешенными, когда я в своем гордом безумии утверждал логический *монизм* религии». Или: «Истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою». Или: «Возьми апостола Павла. Его блестящая религиозная диалектика состоит из ряда изломов. — С утверждения — на другое, ему антиномичное... Рассудочно противоречивые и взаимноисключающие суждения остриями направлены друг против друга. Но для непосредственного восприятия в этих ... «да» и «нет» открывается высшее религиозное единство, могущее получить свое завершение в Духе Святом» [18]. До какой степени чуждыми могли казаться Н. Н. Глубоковскому такие утверждения, обнаруживает любой из его экзегетических опытов. Однако у каждого поколения ученых есть своя точка зрения на метод исследования. Внешне они могут противостоять друг другу. Главное, чтобы они были едины в своем стремлении к истинному знанию. Но именно в этом были едины люди старшего и младшего поколений тех лет. Свящ. П. А. Флоренский предпосылает своему основному труду эпиграф — слова св. Григория Нисского: «Знание порождается любовью». Девизом Н. Н. Глубоковского были слова: «В богословии мы разумеваем верою (Евр. 11. 3)» [19]. В заметке к 100-летнему юбилею СПбДА, заметке, исполненной некоторой осенней грусти и отнюдь не оптимистических ожиданий, Н. Н. Глубоковский весьма критически оценивал путь, пройденный русской богословской наукой. «Нет у нас в богословии,— писал он,— ни нарастающих научных традиций, ни выработанных методов, ни школьных направлений. Ввиду сего трудно говорить о постепенном развитии там, где часто происходили замирания, и еще опаснее заикаться о прогрессе, если нередко приходилось все начинать вновь и культивировать запустевшую почву... При таких нерадостных условиях наше богословие для своего самосохранения должно искать внутренних устоев, независимых и от расположения людей и от исторических неожиданностей... Эти спасительные основы почерпаются в органическом общении богословия с верою христианской, которую оно лишь раскрывает и освещает, комментирует и осмысляет, как несомненный реальный объект» [20]. Итак, по своему происхождению и существу многогранный труд крупнейшего русского библеиста — христианская вера.

Что касается плодов этого замечательного труда, то обзор их не представляется здесь возможным из-за их обилия и многостороннего охвата самого различного материала. Библиография трудов Н. Н. Глубоковского напечатана в приложении к статье А. Игнатьева, посвященной памяти ученого и помещенной в «Журнале Московской Патриархии» [21]. Исагогическому и экзегетическому анализу Н. Н. Глубоковского были подвергнуты все книги Нового Завета, за исключением, быть может, Соборных Посла-

ний. Почти все его литературное наследие сохранилось до наших дней. В огне войны в Софии погибли лишь последние рукописи (возможно, исследования Апокалипсиса). Сам Н. Н. Глубоковский, будучи корифеем библеистики, был весьма сдержан в оценке своих собственных трудов, да и в оценке отечественной библейской науки в целом. «Мы никак не можем похвалиться, — писал он, — приобретениями русской экзегетики... Достаточно констатировать, что мы доселе не имеем систематических опытов научного комментария на всю Библию и, по-видимому, не замечаем этого страшного пробела»[22]. Все свои силы православного ученого Н. Н. Глубоковский приложил к тому, чтобы если не заполнить этот «страшный пробел», то облегчить работу будущим поколениям исследователей. Несмотря на пессимистическую оценку, данную профессором пройденному русской библеистикой пути, сейчас мы видим, что вклад отечественных, и не в последнюю очередь петербургских, ученых в науку о Священном Писании был поистине щедрым. Этот вклад до сих пор должным образом не востребован. Достанется ли завещанное наследство нам или будущим поколениям — покажет время. Времена же и сроки, как известно, находятся во власти Отца Небесного. От нас же требуется возрастание до совершеннолетия.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Христианское чтение (далее — ХЧ), 1881, II, с. 765—767.
[2] ХЧ, 1901, I, с. 9.
[3] Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения Филарета, митрополита Московского, т. 2, с. 198.
[4] Церковный вестник (далее — ЦВ), 1909, № 50—51, с. 1576.
[5] ХЧ, 1901, I, с. 22—27.
[6] Архимандрит *Михаил*. Годичный акт в Московской Духовной Академии 1 октября 1877 года, с. 32.
[7] ХЧ, 1901, I, с. 27.
[8] ХЧ, 1901, вып. 5, с. 638.
[9] ХЧ, 1872—1874.
[10] ХЧ, 1875—1878.
[11] ХЧ, 1875.
[12] ХЧ, 1884, II, с. 21.
[13] ХЧ, 1887—1889.
[14] ХЧ, 1891—1895.
[15] ХЧ, 1907—1911.
[16] ХЧ, 1906—1909.
[17] ЦВ, 1909, № 50—51, с. 1583.
[18] Свящ. *Павел Флоренский*. Столп и утверждение истины. М., 1914, с. 147, 162, 163.
[19] ЦВ, 1909, с. 1576.
[20] ЦВ, 1909, с. 1575, 1576.
[21] ЖМП, 1963, № 8, с. 73—77.
[22] ЦВ, 1909, с. 1582. Издававшаяся в то время «Толковая Библия», под ред. проф. А. П. Лопухина (в 12-ти томах. СПб., 1904—1913) была популярным пособием и, с точки зрения Глубоковского, не претендовала именоваться «научным комментарием».

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

Иеромонах АЛЕКСИЙ (Макринов),
преподаватель Ленинградской Духовной Семинарии

Вклад С.-Петербургской — Ленинградской Духовной Академии в развитие библеистики

(ПЕРЕВОДЫ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ НА РУССКИЙ ЯЗЫК И БИБЛЕЙСКАЯ ТЕКСТОЛОГИЯ)

Проблема русского перевода Священного Писания — одна из важнейших библеистических и общецерковных проблем и должна рассматриваться в контексте всей истории Библии в России как составная часть этой истории. Только при этом условии представляется возможным не только адекватное понимание исторического и современного аспектов соотношения церковнославянского и русского переводов Библии, но и реалистическое видение будущего этих переводов в их взаимосвязи.

Со времени христианизации России и до конца XVIII века церковнославянская Библия, богослужение на церковнославянском языке и сам церковнославянский язык в целом были универсальным средством выражения религиозного мировоззрения, орудием русской православной религиозной мысли. Такое положение церковнославянского языка обусловливало как его специфический престиж, так и последовательное отделение от него всех несакральных видов устной и письменной речи (деловой, юридической, бытовой и проч.). Языковую ситуацию Древней Руси современный исследователь определяет как ситуацию церковнославянско-русской диглоссии. «Поскольку при диглоссии два языка воспринимаются как один, а контексты их употребления характеризуются дополнительным распределением (практически не пересекаются), перевод с одного языка на другой оказывается принципиально невозможным»[1].

Ситуация церковнославянско-русской диглоссии принципиально отличается от ситуации церковнославянско-русского двуязычия, возникшей лишь в новое время, сначала в Юго-Западной Руси, а затем — и в Московской. В условиях Польско-Литовского государства Юго-Западная Русь первая утратила органическое единство национальной православной культуры. Переживая сильное влияние католической Польши, Юго-Западная Русь уже в XVI веке калькирует латинско-польское двуязычие. Церковнославянский язык становится здесь функциональным эквивалентом латыни, а функциональным эквивалентом польского литературного языка — так называемая «проста», или «руска мова». Этот язык вовсе не являлся ни «простым», ни живым разговорным языком, как можно было бы заключить из его названия (само название «проста мова» восходит к латинскому lingua rustica). По происхождению это канцелярский язык Юго-Западной Руси, официально признанный в Польско-Литовском государстве, который, постепенно теряя функции делового языка, стал литературным языком в широком смысле слова. При этом польский элемент в «простой мове» был настолько силен, что в отдельных случаях она могла приближаться к кириллической транслитерации польского текста[2]. В такой ситуации знание церковнославянского языка в Юго-Западной Руси приходит в упадок, появляются жалобы на его непонятность и делаются первые попытки переводов на «просту мову» церковных книг.

Непонятность церковнославянского языка в Юго-Западной Руси, в частности, отразилась и на языке перевода Библии Франциска Скорины, отпечатанной в Праге и Вильне в 1517—1525 гг. «Не подлежит сомнению,— писал историк русского литературного языка академик А. И. Соболевский,— что Скорина не имел в виду, так

сказать, вульгаризации священных книг и не желал переводить их на народный язык. Напротив, он оставлял церковнославянский текст церковнославянских отрывков, вставленных им в свой перевод, почти без изменений, да и сам стремился переводить с чешского не на русский язык, а на церковнославянский, то есть на тот язык, который был в богослужебных книгах Западной Руси его времени»[3]. Но недостаточное знание переводчиком церковнославянского языка, насыщенность разговорного языка его времени польскими и русскими элементами, а также зависимость от чешского оригинала, с которого делался перевод,— все это привело к тому, что «язык Скорининской Библии, который он желал сделать похожим на церковнославянский, представлял пеструю смесь четырех языков — церковнославянского, русского, польского и чешского с преобладанием русского элемента»[4].

В России XVIII в. разносторонняя секуляризация культуры, точнее, интенсивное развитие светских форм литературного выражения под широким западноевропейским влиянием также вызвало ослабление знания церковнославянского языка и преобразование церковнославянско-русской диглоссии в церковнославянско-русское двуязычие. Появляются литературные переложения Псалтири и даже какое-то не сохранившееся до наших дней переложение на русский язык в начале XVIII в. всей Библии пастора Глюка[5]. С 80-х годов XVIII в. происходит заметное ограничение роли церковнославянского языка в общественном и домашнем образовании; с этого времени стало падать значение церковнославянского языка и соответственно — понимание языка Священного Писания, возникла необходимость иметь более понятный его текст.

Но вместе с тем встал и вопрос об отношении русского текста Священного Писания к тексту церковнославянскому, освященному многовековым литургическим употреблением. Уже первые попытки переводов Священного Писания на русский язык с тогдашних изданий оригинальных текстов обнаружили существенный разрыв традиций. Стал проблематичным и выбор текста оригинала; необходимо было оценить и состояние церковнославянского текста Библии, которая прошла на Руси сложнейший исторический путь. Представление, будто она является зеркальным отражением перевода семидесяти толковников и сохранила неизменным труд святых первоучителей Кирилла и Мефодия, уже в середине прошлого столетия было слишком несовременным. Уже родоначальники славянской библеистики в России протоиерей А. В. Горский, ректор Московской Духовной Академии, и К. И. Невоструев в исследованиях, сохранивших и сегодня свое научное значение, сделали обоснованный вывод о том, что еще Геннадиевская Библия 1499 г. закрепила в церковном употреблении многие новейшие переводы библейских книг, значительно уступающие во всех отношениях вытесненным ими переводам святых Кирилла и Мефодия[6]. Позднее профессор С.-Петербургской Духовной Академии И. Е. Евсеев пришел к заключению (возможно, впрочем, нуждающемуся в проверке), что в Геннадиевской Библии вовсе не сохранились кирилло-мефодиевские переводы и что все древние переводы в ней восходят к эпохе царя Симеона (начало X в.)[7].

Обилие нерешенных проблем церковнославянской Библии, претерпевшей за свою историческую жизнь большое количество переделок, многие из которых до сего дня не выявлены или характер которых нам не известен, еще более усложняет будущее решение вопроса о таком русском переводе Священного Писания, который бы не только не порывал со всей тысячелетней историей Библии в России, а находился бы в единстве с церковнославянским текстом на их общей кирилло-мефодиевской основе.

*

С самого начала усилия по созданию русского перевода Священного Писания были неразрывно связаны с деятельностью С.-Петербургской Духовной Академии (далее — СПбДА), возникшей в 1809 г. после преобразования Александро-Невской Академии. Подготовивший ее создание Комитет усовершенствования духовных училищ, учрежденный 29 ноября 1807 г., придал Академии совершенно новые импульсы. Определяя будущее направление развития духовного образования в России, Комитет основной целью духовного просвещения назвал ученость (eruditio), насколько возможно более полно приспособленную к богословским наукам[8]. В этом Комитет ориентировался на традиционное для Англии и Германии классическое образование, главной целью которого было знание древних языков. При этом в России, по мысли преобразователей, первое место среди языков должно принадлежать греческому. Избрание такого направления развития духовных школ, и прежде всего это касалось столичной Духовной Академии, решающим образом повлияло и на подбор ее административных и педагогических кадров, и на выработку ее научных программ и научную ориентацию.

В числе первых преподавателей, приглашенных Комиссией духовных училищ в новоустроенную СПбДА, был и будущий ректор Академии, а впоследствии знаменитый Московский митрополит Филарет (Дроздов), сыгравший исключительно важную роль в развитии отечественной библеистики. Он был одним из первых, кто деятельно занялся созданием русского текста Священного Писания, прежде всего Нового Завета. Существенной для пропаганды идеи перевода Библии на русский язык была недолгая деятельность Российского Библейского общества (1812—1826), одним из директоров, а затем вице-президентом которого состоял ректор СПбДА архимандрит Филарет. Практически с самого начала своего существования СПбДА в лице ректора и ряда преподавателей активно включилась в деятельность Библейского общества.

В 1814—1816 гг. архимандрит Филарет наблюдает за приготовлением шрифта и читает корректуру стереотипного издания Нового Завета на церковнославянском языке, предпринятого Библейским обществом. А в том же 1816 г., когда дело перевода Священного Писания Нового Завета на русский язык получает одобрение правительства, Св. Синода и Комиссии духовных училищ, на архимандрита Филарета и возглавляемую им СПбДА Библейское общество возложило непосредственное осуществление перевода. Инструкция, составленная Комиссией для переводчиков (скорее всего, ее автором был сам архимандрит Филарет), подробно и точно определяла порядок перевода, его отношение к греческому оригиналу и церковнославянскому тексту, требования к точности и чистоте стиля. Работа по переводу Нового Завета была распределена между бакалавром СПбДА свящ. Г. П. Павским (Евангелие от Матфея), бывшим бакалавром той же Академии, впоследствии ректором Киевской Духовной Семинарии, архимандритом Моисеем (Евангелие от Луки), ректором С.-Петербургской Духовной Семинарии архимандритом Поликарпом (Евангелие от Марка) и архимандритом Филаретом (Евангелие от Иоанна). Вслед за переводом и изданием Четвероевангелия (1919) были переведены также и остальные книги Нового Завета, полный текст которого на русском языке был издан в 1821 году.

С 1820 г. профессора С.-Петербургской, Московской и Киевской Духовных Академий были привлечены к переводам на русский язык и ветхозаветных книг Библии. Первые опыты таких переводов были предприняты Преосвященным Филаретом (Дроздовым) еще до 1820 г. Им были составлены и изданы на русском языке для гражданских училищ так называемые «чтения» из четырех Евангелий и из книги Деяний святых апостолов, а также «чтения» из исторических книг Ветхого Завета. В 1823 г. им был составлен по поручению Св. Синода «Пространный христианский катихизис», в котором молитвы и цитаты из Священного Писания были даны в русском переводе и за который автор был награжден орденом св. Александра Невского, а затем и «Краткий христианский катихизис», составленный по тем же правилам. Но последний, напечатанный уже в следующем, 1824 г., когда движение против Библейского общества значительно усилилось, решением Св. Синода был остановлен в дальнейшем печатании и распространении.

При издании уже первой из переведенных ветхозаветных книг — Псалтири (1822) возникла трудность согласования этого перевода и церковного славянского текста, между которыми обнаружились многочисленные различия, так как перевод на русский язык делался с текста иной традиции (масоретской). В ряде случаев митрополит Филарет настаивал на учете чтений Септуагинты, чтобы не создавать текста, резко отличающегося от церковного. Переводчика Псалтири прот. Г. Павского раздражала эта непоследовательность, и он постоянно пытался защищать принцип точного следования еврейскому тексту и желал, чтобы в русском переводе «не было сделано отступлений от подлинника в угождение перевода семидесяти и перевода славянского» [9]. Аргументация выбора того или иного чтения была затруднена, так как правилами Библейских обществ какие бы то ни было ученые комментарии в их изданиях не допускались. Это также создавало благоприятные условия для критики перевода. Были замечены и расхождения между переведенной на русский язык Псалтирью и цитатами из нее в русском же переводе Нового Завета, что́ также было не в пользу издателей. Таким образом, трудности, с которыми столкнулись переводчики, были весьма значительными, и позднее (в 1862 г.) митрополит Филарет признавал, что само предприятие отдельного издания Псалтири на русском языке (тем более издания первоочередного, несмотря на особую сложность текста) вообще было ошибочным, так как, по его словам, «отдельные издания Псалтири на славенском служат наиболее для молитвенного употребления и обучения детей. Но для такого употребления не должно было предлагать русский перевод Псалтири вместо славенского» [10].

Трудами трех Академий: С.-Петербургской, Московской и Киевской, при главном участии и руководстве митрополита Филарета и прот. Г. П. Павского был завершен перевод Пятикнижия, книг Иисуса Навина, Судей и Руфь. Однако известная перемена в отношении церковных и светских властей к Библейскому обществу прекратила его деятельность в России в 1826 г., а перевод Библии был приостановлен.

Закрытие Библейского общества не прекратило переводческие труды частных лиц, убежденных в практической необходимости осуществления перевода Священного Писания на русский язык. Профессор древнееврейского языка прот. Г. Павский, трудившийся в СПбДА с 1814 по 1836 год, завершил перевод на русский язык учительных и пророческих книг Ветхого Завета. Переводы делались им с еврейского (масоретского) текста и предназначались к использованию на занятиях со студентами. Уже после ухода прот. Г. Павского из Академии студенты литографировали конспекты его лекций с переводами Библии как учебное пособие для занятий по Ветхому Завету и древнееврейскому языку. Однако широкое распространение этих литографированных изданий в академических кругах и даже за их пределами придало переводу прот. Г. П. Павского самостоятельное значение и, в конце концов, привлекло к себе внимание высшей церковной власти. Было обращено внимание на некоторые чтения мессианских мест перевода прот. Г. П. Павского и его примечания к тексту Священного Писания, имеющие своим источником масоретскую редакцию Ветхого Завета и протестантскую библейскую критику и находящиеся в резком противоречии с православной традицией.

В 1841 г. специальная Комиссия под председательством обер-прокурора Протасова в составе двух первенствующих членов Св. Синода — митрополитов Московского Филарета и Киевского Филарета, рассмотрев перевод прот. Г. Павского и его объяснения, данные Комиссии, пришла к заключению, что данный перевод страдает излишним доверием к масоретскому тексту, вследствие чего в него проникли чтения, неприемлемые с точки зрения православной догматики. Кроме того, примечания переводчика к литографированному тексту и объяснения, данные прот. Г. Павским Комиссии, показали сильную зависимость его от рационалистической протестантской библейской критики, естественный интерес к которой проявляла русская библеистика, не успевшая еще приобрести собственных научных достижений. В особенности смутили Комиссию ответы прот. Г. Павского относительно его понимания пророчеств о Христе в книге пророка Исаии (гл. 7, 9, 11, 40 и далее) и о седьминах пророка Даниила [11]. Комиссия признала дальнейшее распространение сделанного прот. Г. Павским перевода безусловно вредным, и большая часть обнаруженных у частных лиц его экземпляров была уничтожена.

Неудача, постигшая прот. Г. Павского, не умаляет вместе с тем того факта, что в его лице СПбДА имела превосходного знатока древнееврейского языка, автора древнееврейской грамматики (СПб., 1822), профессора, более 20 лет занимавшего кафедру еврейского языка в СПбДА и поставившего преподаваемый им предмет на самый высокий современный уровень, на уровень той самой учености, к которой стремились реформаторы духовного образования в России при создании Академии. Перевод прот. Г. Павского также стимулировал дальнейшие усилия в этом направлении.

Выпускником СПбДА был и другой знаменитый энтузиаст перевода Священного Писания на русский язык — архимандрит Макарий (Глухарев). Как один из самых даровитых и блестящих студентов, он окончил Академию в 1817 г. со степенью магистра богословия. Учился он в ректорстве архимандрита Филарета (Дроздова), и среди его преподавателей был прот. Г. Павский. Забота этих выдающихся церковных деятелей об общепонятности языка Священного Писания, выраженная Преосвященным Филаретом в часто цитируемых его словах: «Да не отымется хлеб чадом» [12], вероятно, уже в студенческие годы передалась и архимандриту Макарию. Будучи в 1829 г. призван к миссионерской деятельности среди сибирских языческих народов, архимандрит Макарий одновременно приступил к осуществлению перевода ветхозаветных книг на русский язык, как бы продолжая деятельность Библейского общества, несмотря на то, что общее предубеждение против новых переводов было в те годы особенно сильным. В далекой Сибири, вдали от столицы, архимандрит Макарий продолжал вдохновляться идеалами воспитавшей его СПбДА. В 1837 г. он прислал в Комиссию духовных училищ свой перевод с древнееврейского языка на русский книги Иова, книги, на которой остановилась переводческая деятельность Библейского общества. В прилагаемой к своему переводу сопроводительной записке архимандрит Макарий писал, между прочим, не только о назревшей необходимости русскому народу иметь Священное Писание на вполне понятном ему современном языке, но и о полезности такого перевода в деле проповеди христианства среди многочисленного

еврейского, а также магометанского населения России. «Когда российская Церковь,— писал архимандрит Макарий,— будет иметь полную российскую Библию, тогда не только клирики, но и прихожане их грамотные, хотя с дальнею ученостью и незнакомые, евреям, знающим русский язык, будут читать пророческие книги Ветхого Завета в переводе российском, совершенно согласном с их еврейскою Библиею, и показывать им Иисуса Христа в Ветхом Завете» [13]. Примечательно, что архимандрит Макарий, как и прот. Г. Павский, говорит как о самом собой разумеющемся факте о приоритете еврейской Библии перед переводом семидесяти, что ярко характеризует научные взгляды многих библеистов его времени. Однако, отстаивая методологическую правильность перевода Ветхого Завета с еврейского текста и ставя своей задачей осуществление этого перевода, архимандрит Макарий «считал необходимым или, по крайней мере, полезным, чтобы сделан был другой перевод Библии на русский язык исключительно с греческого текста LXX» [14].

Перевод архимандрита Макария был отдан на рецензирование профессору еврейского языка СПбДА прот. И. Иванову. Рецензент признал перевод «довольно правильным», хотя в некоторых местах и требующим усовершенствования, прежде чем он может быть использован в духовных училищах [15]. В 1839 г. архимандрит Макарий представил свой перевод с еврейского языка на русский книги пророка Исаии с просьбой напечатать его «на общее благо Церкви и особенно в пользу миссии для обращения неверующих иудеев к Иисусу Христу» [16]. Этот перевод также было поручено рассмотреть прот. И. Иванову, который дал свой отзыв на новый труд архимандрита Макария почти в тех же выражениях, что и на предыдущий его перевод.

Будучи в 1839—1840 гг. в С.-Петербурге, архимандрит Макарий с радостью узнал о существовании перевода прот. Г. Павского и учел его при правке собственных переводов. В дальнейшем переводческие труды архимандрита Макария заключались почти исключительно в усовершенствовании переводов прот. Г. Павского. Предлагая свои труды к печати, архимандрит Макарий всякий раз сопровождал их столь пространными и настоятельными доводами о безотлагательной необходимости издания Библии на русском языке, что невольно увлекался и впадал в преувеличения. В конце концов Св. Синод счел его ревность «неосмотрительной и основывающейся на погрешительном мнении, будто Церковь российская не имеет своего Священного Писания на природном наречии российского народа, тогда как она имеет оное на природном славяно-русском языке, который употребляется и в церковном богослужении, и на котором и простолюдины Священное Писание читают и разумеют, и некоторые даже охотнее читают, нежели в переводе на ново-русское наречие» [17]. В этом своем определении от 11 апреля 1841 г. Св. Синод не дал никакого заключения о качестве перевода архимандрита Макария и ограничился назначением ему церковной епитимии за рассуждения, в которых архимандрит Макарий «разные бедствия представляет как бы наказанием за неисполнение его мысли — переложить все Священное Писание на новое русское наречие» [18]. Архимандриту Макарию было вместе с тем указано, что его «служение призывает его к переводу Священного Писания не на русское наречие, а на язык инородцев, которым он проповедует» [19].

При жизни архимандрита Макария еще только один раз (в 1842 г.) обсуждался один из самых скромных его трудов, так называемый «Алфавит Библии» — сборник извлечений из книг Ветхого и Нового Завета на русском языке для чтения новообращенным. В своем отзыве на рукопись архимандрита Макария ректор СПбДА епископ Винницкий Афанасий (Дроздов) указал на многие ее недостатки, в том числе и догматического характера, подобные тем, в которых упрекали перевод прот. Г. Павского. Распространение этой книги было признано Св. Синодом недопустимым. Только через 20 лет после кончины архимандрита Макария, когда высшая власть вновь санкционировала деятельность по переводу Библии на русский язык, его труды были напечатаны в «Православном обозрении» в числе многих других переводов, появившихся тогда в духовных журналах и предназначенных для научного обсуждения при подготовке Синодального издания русской Библии.

Заканчивая обозрение этого периода, необходимо добавить, что уже в 30-е гг. прошлого века в СПбДА велась интенсивная работа по переводу многих церковных песнопений и богослужебных канонов на русский язык. Эти переводы, выполненные преподавателями Академии свящ. И. Д. Колоколовым и М. И. Богословским, печатались в академическом журнале «Христианское чтение» (далее — ХЧ) и предназначались «в пособие желающим лучше уразуметь содержание богослужебных текстов». Были опубликованы: Великий канон св. Андрея Критского (ХЧ, 1836, I), каноны св. Космы Маиумского на Воздвижение (ХЧ, 1835, III), на Рождество Христово (ХЧ, 1831, XLIV), на Богоявление (ХЧ, 1832, XLV), на Сретение (ХЧ, 1837, I), в Цветоносную неделю (ХЧ, 1834, II), в Великий четверток (ХЧ, 1835, I), трипеснец

в Великий пяток (ХЧ, 1836, I) и канон на Успение Божией Матери (ХЧ, 1836, III); каноны преподобного Иоанна Дамаскина: на Рождество Христово (ХЧ, 1831, XLIV), на Богоявление (ХЧ, 1832, XLV), на Успение (ХЧ, 1836, III), на Св. Пасху (ХЧ, 1831, XLII) и на Преображение Господне (ХЧ, 1841, III); блаж. Феофана и преп. Иоанна Дамаскина на Благовещение (ХЧ, 1833, I); Кассии, Марка и Космы в Великую Субботу (ХЧ, 1836, I) и преп. Иоанна Дамаскина стихи из песней степеней в 25 антифонах [20]. Позднее, в 50-х гг. профессором СПбДА Е. И. Ловягиным был выполнен новый перевод канонов на двунадесятые праздники и Св. Четыредесятницу и опубликован отдельным изданием [21].

Совершенно очевидно, что публикация этих переводов имела значение более широкое, нежели значение частного факта появления того или иного ученого перевода, так как содействовала пропаганде благоприятного отношения к самой идее употребления русского языка в нашей Церкви.

В 1858 г., после длительного обсуждения в Св. Синоде, вопрос о возобновлении перевода Священного Писания на русский язык был решен положительно. Душой всего предприятия был, как и прежде, Московский митрополит Филарет, которому содействовали С.-Петербургские митрополиты Григорий и Исидор. Практические же труды по осуществлению переводов понесли Духовные Академии, и главным образом — С.-Петербургская. К 1859 г. работа по переводу Нового Завета, в основу которого был положен Textus receptus, распределилась между четырьмя Академиями: С.-Петербургской (Евангелие от Матфея, Деяния святых апостолов, Послания: 1 и 2 к Солунянам, к Тимофею, к Титу, к Филимону), Московской (Евангелие от Марка, Послания: к Римлянам, к Галатам, к Евреям), Казанской (Евангелие от Луки, Послания: 1 и 2 к Коринфянам, Откровение св. Иоанна Богослова) и Киевской (Евангелие от Иоанна, Соборные Послания, Послания апостола Павла: к Ефесянам, к Колоссянам и к Филиппийцам) [22]. Практически эта работа заключалась лишь в редактировании перевода 1821 г. В 1860 г. вышел в свет русский перевод Четвероевангелия, в 1862 — перевод Деяний, Посланий и Апокалипсиса, а в 1863 — полный текст Нового Завета на русском языке. Подготовка перевода книг Ветхого Завета на русский язык с оригинальных текстов была начата в 1860 г. Главный труд по этому переводу пришлось понести СПбДА. Переводы, подготовленные профессорами и бакалаврами, рассматривались в особых Комитетах при Академиях, в Конференциях четырех Академий, публиковались в академических журналах и обсуждались на заседаниях Св. Синода.

С 1861 г. в журнале СПбДА «Христианское чтение» началось печатание библейских книг в русском переводе. Были напечатаны Пятикнижие Моисея (1861—1863), книги: Иисуса Навина, Судей, Руфи (1864), 1—4 Царств, 1 и 2 Паралипоменон (1865—1866), 1 Ездры (1868), Неемии, Есфири, Иова (1869), Притчей Соломоновых, Екклесиаста (1870) и Песни песней (1871). Подобным образом издавали свои переводы и другие Академии, а также духовные журналы «Православное обозрение» и «Дух христианина» [23].

Основным пособием для профессоров СПбДА М. А. Голубева, Д. А. Хвольсона и Е. И. Ловягина, трудившихся над подготовкой русского текста первых ветхозаветных книг, начиная с книги Бытия и до Иова, был перевод прот. Г. Павского, отчасти вышедший в издании Библейского общества (1822—1825), отчасти литографированный студентами СПбДА (1838—1841). Исправление перевода прот. Г. Павского заключалось в сравнении его с греческим текстом и в учете замеченных разночтений. Вставки отмечены в Синодальном издании скобками. Однако внесение этих вставок в русский текст было не всегда последовательным, и в нем оказалось много пропусков [24]. Переводчики пользовались греческим текстом также в тех случаях, когда еврейский текст, служивший для прот. Г. Павского единственным оригиналом, оказывался неясным или испорченным. При переводе следующих книг: Иова, Притчей Соломоновых, Екклесиаста и Песни песней — переводчики Д. А. Хвольсон и П. И. Савваитов широко пользовались как греческим и еврейским текстами, так и различными древнейшими переводами (сирийским, арабским, халдейским, Вульгатой), сопровождая свой перевод филологическими комментариями.

Синодальный перевод Библии на русский язык начал выходить отдельными выпусками в 1868 г., и в 1876 г. вышло первое полное Синодальное издание русской Библии. Окончательную редактуру русского перевода Библии осуществил митрополит Филарет (Дроздов). Правленный его рукой перевод Нового Завета отличается большой близостью к церковнославянскому тексту, который всегда служил святителю Московскому авторитетным руководством, когда нужно было сделать выбор между различными чтениями греческих рукописей [25]. Дело всей жизни митрополита Филарета — перевод Священного Писания на русский язык,— начатое в 1816 г. под его

руководством в СПбДА, успешно завершилось в 1876 г. При этом роль СПбДА можно охарактеризовать как ведущую. Первенствующее значение СПбДА определялось наличием в ее составе крупнейших научных сил, взявших на себя общую координацию и главную часть работы, особым положением СПбДА как Академии столичной, а также ее историческим приоритетом в области библейских переводов.

В 1876 г. Св. Синод возложил на Духовные Академии обязанность составить объяснения неудобопонятных слов и выражений в книгах Священного Писания Ветхого Завета. Эти объяснения должны были помещаться в печатных изданиях Библии в виде постраничных примечаний. В 1878 г. профессора СПбДА Ф. Г. Елеонский и Д. А. Хвольсон и доценты свящ. А. П. Рождественский и И. С. Якимов представили соответствующие пояснения к Моисееву Пятикнижию. Подобную работу по остальным ветхозаветным книгам выполнили Московская, Киевская и Казанская Духовные Академии согласно правилам, согласованным с СПбДА [26]. В 1873—1878 гг. редакцией журнала «Христианское чтение» была предпринята публикация переводов на русский язык древних литургий — восточных и западных. Переводы, снабженные предисловиями и примечаниями, вышли в пяти отдельных выпусках [27], и их публикация, помимо того значения, которое она имела для литургистов, явилась ценным вкладом в дело перевода библейско-литургических текстов на русский язык.

Среди благоприятных отзывов о русском переводе Библии, о его понятности, доступности и вытекающих отсюда его важных достоинствах в деле воспитания народа заслуживает особого внимания глубокое замечание профессора СПбДА И. Е. Евсеева о том, что перевод Библии на русский язык был необходим «и для самого освящения и возвышения этого языка на высшую ступень христианского просвещения, для христианизации, так сказать, всей культурной атмосферы» России [28].

Критика сосредоточилась на двух главных направлениях: языке перевода и достоинствах оригиналов, с которых сделан перевод. Конечно, язык перевода не был тем могучим и великим русским языком, на котором творили Пушкин, Лермонтов, Тургенев и другие великие русские писатели. Уже за полвека, на протяжении которых создавался перевод Библии, его язык отстал от языка современной литературы. Влияние этого перевода на русский язык осталось весьма ограниченным, и пожелание, высказанное И. Е. Евсеевым, и по сей день далеко от реальности. Литературное редактирование митрополита Филарета было безупречно по передаче самых тонких и точных оттенков смысла, но не стояло на высоте тех стилистических и художественных особенностей, которыми располагает русский язык. В большинстве случаев митрополит Филарет сознательно шел на снижение художественного звучания текста; он сознательно архаизировал язык перевода, чтобы избежать полного разрыва русского текста с привычным по литургическому употреблению церковнославянским текстом.

В печати появлялись и статьи сугубо филологического характера, в которых предлагались частные усовершенствования русского текста Священного Писания [29].

Проф. И. Е. Евсеев неоднократно поднимал в печати вопрос о составе как русской, так и славянской Библии, рассматривая включение в ее состав, начиная с кодекса архиепископа Геннадия, неканонических книг, как следствие сильного влияния католической пропаганды в Новгороде в конце XV в. и считая неоправданным сохранение этой традиции. Свою точку зрения И. Е. Евсеев доказывал, в частности, на материале книги Екклесиаста, в которой усматривал исправления старых греческих переводов по Вульгате [30]. Однако результаты новейших исследований позволяют считать эти выводы И. Е. Евсеева опровергнутыми [31]. Недостоверным оказалось и недавнее (1972) предположение Г. Фрайдхофа о католическом влиянии на евангельский текст в Геннадиевской Библии через монаха-бенедиктинца Вениамина [32]. Создание же полного библейского кодекса в условиях борьбы с ересью жидовствующих преследовало прежде всего богословско-догматические цели, которым ограниченное использование Вульгаты в качестве образца не противоречило. Вместе с тем вопрос о составе нашей Библии может и должен быть решен в результате исследования истории каждой из библейских книг.

В противоречие с многовековой традицией Русской Православной Церкви Ветхий Завет был переведен с масоретского текста (МТ), а не с текста Септуагинты (LXX), хотя и с учетом последнего. Чем это объяснить? С тех пор, как Ветхий Завет стал священной книгой христиан, отношение к МТ в христианской среде было противоречиво. С одной стороны, мы встречаемся с идущими от мужей апостольских обвинениями в адрес масоретов, что они извратили первоначальный смысл Ветхого Завета, что в христианские времена, по словам Евфимия Чудовского, «раввины растлили в Писании лежащая по своему злонравному смышлению... и доныне превращают Писания не престающе» [33]. Практически в тех же выражениях защищал эту точку зрения и в середине XIX в. митрополит Филарет (Амфитеатров) [34].

С другой стороны, обращения к МТ в христианской среде постоянны и непрерывны: Ориген, составляя свои «гекзаплы», опирается на МТ как на главный авторитет; блаж. Иероним Стридонский переводит Ветхий Завет на латынь снова с МТ, минуя LXX; Лютер поступает так же. При правке Елизаветинской Библии 1751 г. МТ снова оказывается в числе основных источников, несмотря на строгие предупреждения Св. Синода [35].

Главная причина постоянного обращения к МТ как авторитетному источнику и в эпоху блаж. Иеронима, и в XIX в. была, вероятно, одна и та же: еврейская Библия содержала совершенно стабильный и непротиворечивый текст, то есть все списки МТ были вполне тождественны между собой. Это стало особенно очевидно в конце XVIII в., когда Б. Кенникотт и де Росси опубликовали выбранные ими по рукописям разночтения еврейского текста; список этих разночтений оказался крайне скудным [36].

Напротив, чем больше поступало в научный оборот греческих рукописей, тем больше обнаруживалось расхождений между ними, так что библейская критика была не в состоянии сделать свой выбор в пользу какой-либо из них. В этих условиях получила преобладание концепция блаж. Иеронима о превосходстве МТ (veritas hebraica). Между тем, различия между МТ и LXX довольно существенны, а в отдельных местах носят догматический характер. Характерный пример — Ис. 7, 14 («Се, Дева во чреве приимет и родит Сына»). В тексте Септуагинты παρθένος означает исключительно «дева», а в масоретской Библии на этом месте стоит «алма» — «незамужняя женщина».

Перевод прот. Г. Павского, в точности следовавший еврейскому оригиналу, вызвал против себя церковное возмущение прежде всего вследствие проявившихся в нем искажений мессианских мест. В дальнейшем, при подготовке Синодального издания русской Библии, работа сосредоточивалась прежде всего на сближении этого перевода с текстом LXX. И однако полного сближения произойти не могло, так что разрыв русского текста с церковнославянской библейско-литургической традицией обрек этот перевод исключительно на внебогослужебное употребление: Св. Синод предназначил его для домашнего назидательного чтения.

Уже при появлении русского перевода были высказаны сомнения в необходимости так полно доверять МТ. Характерной для того времени была полемика о сравнительном достоинстве греческого и еврейского текстов Священного Писания, развернувшаяся между епископом Феофаном (Говоровым) и П. И. Горским-Платоновым [37]. Здесь, как и в других подобных случаях, вопрос сводился к тому, испорчен ли масоретский текст и если да, то злонамеренно ли испорчен он евреями, а также в какой степени этим текстом безопасно пользоваться православным при истолковании и переводе Священного Писания. Защитникам достоинства еврейского текста казалась достаточной мысль, высказанная в свое время митрополитом Филаретом (Дроздовым): «Немногие поврежденные или подозрительные в поврежденности места текста еврейского известны и обличены и потому неопасны для исследователя. Но есть другие многие места, которые повреждать евреи не имели нужды и которые, не быв сомнительны, с пользою могут, а иногда и по необходимости должны быть употреблены в соображение при истолковании Священного Писания» [38]. Итак, при устранении указанного опасения еврейский текст считался не только важным, но и первостепенным свидетелем древнего неповрежденного оригинала Священного Писания. А в греческом тексте Септуагинты обилие разночтений рассматривалось библейской критикой как следствие многовековых повреждений первоначального перевода семидесяти толковников, уменьшавшее, таким образом, достоинство этого текста [39].

Только в наше время критика авторитетности LXX, длившаяся несколько столетий, очевидно, пришла к концу, так что вопрос этот можно считать окончательно решенным. Основой решения послужило сенсационное открытие в начале 50-х годов нашего столетия кумранских рукописей и в дальнейшем научное истолкование вновь обнаруженного материала. Оказалось, что еврейские рукописи I в. до РХ — I в. по РХ (то есть рукописи домасоретского периода) из кумранских пещер содержат все те текстовые варианты, которые известны из греческих рукописей LXX и существование которых как бы подрывало авторитет LXX.

Так, например, в недавней работе Э. Ульриха, посвященной анализу древнееврейского текста второй книги Царств из кумранской пещеры № 4, показано, что во всех своих отличиях от МТ эта рукопись (ее обозначают 4 Q Sam [2]) совпадает с греческим текстом (всего 144 раза). Обнаруживается, что таким же текстом пользовался и Иосиф Флавий в I в. по РХ [40].

На основе новых данных американские текстологи У. Ф. Олбрайт и Фр. М. Кросс-младший разработали серию «локальных текстов», в согласии с которой древнейшая

история Ветхого Завета выглядит следующим образом[41]. В IV в. до РХ существовало три типа текста по месту расположения главнейших иудейских общин: палестинский, александрийский и вавилонский. Из них вавилонский отличался краткостью и вторичностью некоторых своих чтений. С александрийского текста в III в. до РХ был сделан перевод LXX. В I в. до РХ этот перевод подвергся правке по палестинскому тексту. Дошедшие до нас греческие рукописи содержат, таким образом, александрийский и александрийско-палестинский тексты, так же как вновь найденные греческие и еврейские рукописи Кумрана. Масореты, начав свою деятельность во II в. по РХ, положили в основу официального иудейского текста вавилонский текст, а затем уничтожили все еврейские списки, имевшие отличия от установленного текстового канона. Таким образом, согласно этой теории, оказывается, что текстовое значение МТ гораздо ниже, чем значение LXX и согласных с нею кумранских рукописей.

Выходит, что перевод МТ (а не LXX) на русский язык был актом, обусловленным историческим моментом, и он не должен быть увековечен в истории русской Библии и Русской Церкви.

Решением вопроса в пользу LXX как оригинала для перевода Ветхого Завета еще не исчерпывается целиком проблематика оригинала. Как уже упоминалось, текстовые различия между разными греческими списками как Ветхого, так и Нового Завета велики и многочисленны; следовательно, возникает необходимость в каждом отдельном случае принимать решение о том, какому из греческих списков следовать.

Один из возможных путей (этот путь выбрали создатели английской версии) — это учет новейших достижений библейской критики, отдающей предпочтение той или иной из конкурирующих рукописей. Встав на этот путь, нужно заранее примириться с тем, что изготовленный перевод необходимо будет постоянно пересматривать, чтобы приводить его в согласие с последними и непрерывно меняющимися достижениями научной текстологии[42].

Другой путь — это концепция «национальной Библии», разработанная в свое время в СПбДА проф. И. Е. Евсеевым[43]. Согласно И. Е. Евсееву, создание «национальной Библии» должно пройти два этапа.

На первом из них путем филологического исследования доступного славянского рукописного материала выясняется история славянской Библии во всех ее переводах, переделках и редакциях. Завершается этот этап реконструкцией того первого славянского текста, который был создан в свое время святыми Кириллом и Мефодием.

На втором этапе изготавливается перевод греческого текста на русский литературный язык. При расхождении в тексте греческих источников предпочтение отдается тому из них, с которым согласен перевод святых Кирилла и Мефодия. Святые равноапостольные Кирилл и Мефодий находились на уровне богословских воззрений своего времени; они вполне и без каких-либо отступлений следовали святоотеческому преданию, так что их понимание того или иного места и должно быть положено в основу перевода.

Нужно сказать, что выполнение первого этапа — реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода — представляет собой дело чрезвычайной трудности. Для выполнения этого замысла и была создана в свое время (28 января 1915 г.) Комиссия по научному изданию славянской Библии при императорской Петроградской Духовной Академии, во главе которой стояли ректор Академии епископ Анастасий и проф. И. Е. Евсеев, а членами являлись все крупные слависты, текстологи, архивисты Академии наук и русских университетов[44]. Трудные исторические условия прервали деятельность Комиссии в самом ее начале, и лишь в последнее время в научных и общественных кругах возродился интерес к деятельности Комиссии, к ее научным замыслам и результатам, были предприняты также скромные попытки возобновления начатой тогда работы.

В Ленинградской Духовной Академии задачу возрождения деятельности, начатой Библейской Комиссией, поставила перед собой созданная в 1969 г. Библеистическая группа. Свою работу группа начала с изучения научного наследия Библейской Комиссии И. Е. Евсеева и в 1975 г. опубликовала в «Богословских трудах» ряд важных архивных документов Комиссии[45]. Обстоятельное изложение задач, стоящих перед сегодняшней славянской библеистикой, дал руководитель Библеистической группы при ЛДА архиепископ Выборгский Кирилл в своем докладе, прочитанном в ноябре 1980 г. на богословском симпозиуме в Софийской Духовной Академии.

Принятие программы Библейской Комиссии И. Е. Евсеева и осуществление ее первоочередной задачи — подготовки критического издания славянской Библии — требует выполнения большого количества предварительных исследований, в том числе:

1) изучения греческих лекционариев VI—IX вв. в основных мировых хранилищах;

2) изучения хорватских глаголических лекционариев и боснийской богомильской традиции Нового Завета в плане их свидетельства о Кирилло-Мефодиевском переводе;

3) исследования сверхкраткого апракоса как предполагаемого самого первого перевода святых Кирилла и Мефодия;

4) проверки гипотезы о вторичности полного апракоса и его восточнославянском (или южнославянском?) происхождении;

5) уяснения размеров и значения Тырновской (XIV в.) и Ресавской (XV в.) книжных справ;

6) критического разбора исследования Евангелия от Марка, предпринятого Г. А. Воскресенским, с учетом современных достижений греческой новозаветной текстологии;

7) изучения поздних славянских списков (XV—XVII вв.), с тем чтобы привлечь наиболее необходимые из них;

8) анализа венецианских печатных изданий Конгрегации пропаганды и их влияния на поздние греческие и славянские тексты;

9) изучения церковнославянских рукописей новгородского происхождения в связи с тем, что: а) Новгород не пережил татарского разорения; б) он был знаком с древней глаголической традицией; в) позднейшее противостояние Новгорода Москве могло способствовать сохранению местных традиций [46].

В дополнение к уже существующему списку древнейших славянских новозаветных рукописей [47] необходимо создание каталога славянских рукописей Ветхого Завета, в результате чего станут известны все наличные славянские рукописи Священного Писания и будет создана база для начала работы по их изучению и изданию. Большой объем черновой работы (изучение всех доступных списков и последующее выделение исторически существовавших изводов каждой книги) делает особо важным вопрос подготовки квалифицированных специалистов в области церковнославянского языка и славянской библейской текстологии. Для успешного продвижения исследований необходимы также принятие единого плана работ и четкая организация научных усилий.

В настоящее время, отметил в заключение своего доклада архиепископ Кирилл, «учитывая поступательное развитие славистики, достижения в других областях знания и возросшие возможности международной координации научной работы, можно с достаточным основанием говорить об оптимистической перспективе реализации идей Библейской Комиссии» [48].

Из обширного корпуса библейских книг Ветхого и Нового Заветов первоначальный перевод, принадлежащий святому Мефодию, выявлен пока что лишь для одной из книг — Песни песней [49]. Однако и в этом небольшом объеме текста можно показать, что концепция И. Е. Евсеева может быть успешно применена для установления в сомнительных случаях исходного, Кирилло-Мефодиевского перевода и, следовательно, для выбора того греческого текста, которому должен следовать современный переводчик Священного Писания.

Примеры из Песни песней [50]:

1, 4. Мефодиевский (четий) перевод (МФ): Черна есмь
Елизаветинская Библия (ЕБ): Черна есмь азъ

В греческом тексте местоимение εγω (слав. «азъ») опущено списками Александрийским, Синайским и др. [51]

2, 13. Мф: виногради *цветут* и даща воню
ЕБ: виногради *зрѣюще* даша воню

Перевод святого Мефодия соответствует Септуагинте, а Елизаветинский текст исправлен по Комплютенской Библии 1514—1517 гг.

3, 11. Мф: излѣзите и видите дъщеря Сионскыя вѣнець царя Соломона
ЕБ: Дщери Сиони изыдите и *видите въ цари* Соломонѣ въ вѣнць

Здесь ЕБ повторяет чтение большинства греческих рукописей, содержащих буквальный перевод еврейского оригинала (евр. глагол «видеть» управляет предлогом «в»). Этот гебраизм, однако, устранен в переводе святого Мефодия.

4, 3 (= 6, 6). Мф: яко *облущение* шипка
ЕБ: яко *оброщение* шипка

Перевод святого Мефодия дает правильное чтение: облущение = скорлупа в данном случае в значении «лепестки». ЕБ повторяет ошибку Острожской Библии: оброщение = пурпур.

4, 13. Мф: раи съ плодомъ, как и в греческих списках: 68, 106, 155, 252, 296, Александрийский,

ЕБ: садъ *шипковъ* с плодомъ, как и в Ватиканском списке.

6, 8. Мф: царица и женимы *восхвалятъ* ю, как и в греческих списках: 23, 252, 254, 300.

ЕБ: царицы и наложницы и *восхвалиша* ю, как и в прочих греческих списках.

Из этих нескольких примеров видно, что будущий переводчик Священного Писания на русский язык получит в Кирилло-Мефодиевском переводе надежный ориентир в темных или двусмысленных местах греческого текста. После реконструкции перевода святых Кирилла и Мефодия и научного издания славянской Библии в ее основных изводах создадутся реальные предпосылки для возникновения русской национальной Библии, которая будет, во-первых, обладать полным догматическим достоинством, во-вторых, являться хранительницей тысячелетней истории Священного Писания у славян с момента возникновения Кирилло-Мефодиевского перевода и, в-третьих, иметь полную языковую доступность и понятность образованному русскому человеку.

Сегодня, на исходе второго столетия славянской библеистики в России, со всей ясностью определились два направления библеистической работы. Во-первых, это — разыскания по истории славянского перевода Библии, которые должны привести к реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода, критическому изданию славянской Библии и выработке ее исправленного церковнославянского текста. По своим следствиям эта работа выходит даже за пределы славянской библеистики, так как критически изданный славянский текст Священного Писания, являясь важным и необходимым свидетелем своего греческого оригинала, послужит дальнейшему научному изучению последнего. Во-вторых, это — выработка современного русского текста Библии путем экзегетического истолкования и перевода при руководящем значении Кирилло-Мефодиевского архетипа. В концепции «национальной Библии» оба эти пути объединяются.

На протяжении всей истории развития отечественной библеистики, насчитывающей уже более полутора веков, мы неизменно видим С.-Петербургскую — Петроградскую — Ленинградскую Духовную Академию не только участницей, но и ведущей и исполнительной силой этой истории. Иерархи и ученые-библеисты, с самоотречением трудившиеся в стенах Академии и составляющие ее украшение, являются носителями живого и актуального опыта русской и славянской библеистики, проложившими далеко вперед ее пути.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Успенский Б. А.* Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. Киев, IX Международный съезд славистов. Доклады. Изд-во МГУ, 1983, с. 7.

[2] *Соболевский А. И.* История русского литературного языка. Л., 1980, с. 65.

[3] Там же, с. 61—62.

[4] Там же, с. 63.

[5] *Евсеев И. Е.* Столетняя годовщина русского перевода Библии. Пг., 1916, с. 7.

[6] *Горский А. В.*, прот., *Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. I. М., 1855, с. 80—97.

[7] Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914, с. 5.

[8] *Чистович И. А.* История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857, с. 167.

[9] *Корсунский И.* Филарет, митрополит Московский, в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык. М., 1886, с. 34.

[10] Там же, с. 187—188.

[11] *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. Изд. 2-е. СПб., 1899, с. 195—204.

[12] Письма митрополита Филарета к родным. М., 1882, с. 171.

[13] *Чистович И. А.* История перевода Библии..., с. 218.

[14] Там же, с. 331.

[15] Там же, с. 221.

[16] Там же, с. 222.

[17] Там же, с. 232.

[18] Там же.

[19] Там же, с. 233.

[20] *Чистович И. А.* История С.-Петербургской Духовной Академии..., с. 311.

[21] *Ловягин Е.* Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. СПб., 1861.

[22] *Чистович И. А.* С.-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858—1888 гг.). СПб., 1889, с. 64—65.

[23] *Чистович И. А.* История перевода Библии..., с. 318—320.

[24] Там же, с. 332.

[25] См. переписку митрополита Филарета (Дроздова) по этому вопросу: *Корсунский И.* Цит. соч., с. 177—181.

[26] *Чистович И. А.* С.-Петербургская Духовная Академия.., с. 168—169.

[27] Сборник древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык. Перевод профессоров Глориантова Н. И., Ловягина Е. И., Троицкого И. Е. Отд. I—V. СПб., 1874—1878.

[28] *Евсеев И. Е.* Цит. соч., с. 32.

[29] См., например; *Холмовский А. В.* Некоторые замечания к переводу Священного Писания.— *ХЧ*, 1909, VIII—IX, с. 1207; 1910, I, с. 36.

[30] *Евсеев И. Е.* Очерки по истории славянского перев. Библии. Пг., 1916, с. 17—19.

[31] *Алексеев А. А., Лихачева О. П.* Супрасльский сборник 1507 г.— В кн.: Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. Л., 1978, с. 70—71.

[32] *Алексеев А. А.* Александр Васильевич Горский.— *Старобългаристика*, III (1979), 4, с. 41.

[33] *Сменцовский М.* Вопрос об исправлении славянского перевода Библии во второй половине XVIII в.— *Церковные ведомости*, 1900, № 28, прибавление, с. 1106. См. также Послание архиеп. Геннадия 1489 г.— В кн.: *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.—Л., 1955, с. 319.

[34] *Чистович И. А.* История перевода Библии..., с. 271.

[35] *Елеонский Ф.* По поводу 150-летия Елизаветинской Библии. СПб., 1902, с. 3—4.

[36] *B. Cennicott.* Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus (1776—1780); *J. B. de Rossi.* 1) Variae lectiones Veteris Testamenti (1784—1790); 2) Scholia critica (1798).

[37] См.: *Душеполезное чтение*, 1875, III, ноябрь, с. 342—352; 1876, II, май, с. 3—21. *Православное обозрение*, 1875, ноябрь, с. 505—540; 1877, январь, с. 69, февраль, с. 260, апрель, с. 681.

[38] *Филарет*, митрополит Московский. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славенского перевода Священного Писания. М., 1858, с. 5.

[39] Там же, с. 2.

[40] *E. Ch. Ulrich.* The Qumran Text of Samuel and Josephus. Missula, 1978.

[41] *W. F. Albrigt.* New Light on the Early Recensions of the Bible.— Bulletin of the American Schools of *Oriental Research*, № 140 (1955), p. 27—33; *Fr. M. Cross, Yr.* The Evolution of a Theory of Local Texts.— In: Qumran and the History of the Biblical Text. Ed. by Fr. M. Cross and St. Talmon. Harvard Un-ty Press. London, 1976, p. 306—320.

[42] Только в самое последнее время, кажется, наметилась возможность пересмотреть традиционные для славянской библейской текстологии гипотезы Й. Вайса и П. де Лагарда и в отдельных случаях библеистика приближается к выделению той редакции греческого текста, которая легла в основу перевода святых Кирилла и Мефодия (см.: *Алексеев А. А.* О греческой основе славянских библейских переводов.— *Старобългаристика*, VIII (1984), I, с. 3—22).

[43] *Евсеев И. Е.* Записка о научном издании славянского перевода Библии и проект означенного издания. К 200-летию со времени первого царского указа об усовершении славянского перевода Библии. СПб., 1912.

[44] Документы Библейской Комиссии.— *Богословские труды*, сб. 14. М., 1975, с. 190.

[45] *Богословские труды*, сб. 13 и 14. М., 1975.

[46] Архиепископ *Кирилл.* К вопросу о реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода Священного Писания.— *ЖМП*, 1981, № 3, с. 52.

[47] Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV вв., хранящихся в СССР.— В кн.: Археографический ежегодник за 1965 год. М., 1966, с. 177—272.

[48] Архиепископ *Кирилл.* Указ. ст., с. 53.

[49] *Алексеев А. А.* К определению объема литературного наследия Мефодия (Четий перевод Песни песней). — ТОДРЛ, с. 37. Л., 1983, с. 229—255.

[50] Там же, с. 251—255.

[51] Здесь и далее сиглы греческих списков даются по изданию: *A. Rahlfs.* Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für des Septuaginta-Unternehmen. Berlin, 1914.

Иеромонах ИННОКЕНТИЙ (Павлов), преподаватель Ленинградской Духовной Семинарии

Санкт-Петербургская Духовная Академия как церковно-историческая школа

За 109 лет своего существования С.-Петербургская Духовная Академия (в дальнейшем — СПбДА) сыграла немалую роль в прогрессе русской церковной науки и богословской мысли, в развитии духовного образования и распространении христианского просвещения. Среди ее наставников и питомцев мы встретим известных богословов и философов, видных библеистов и филологов, прославленных миссионеров и выдающихся церковных руководителей, ревностных пастырей и неутомимых тружеников на ниве духовного просвещения. В настоящем очерке речь пойдет об историках Церкви, связанных с СПбДА своими учеными и наставническими трудами, а нередко и получением в ней образования. Церковная история в тех своих отраслях, которые сложились у нее в русской высшей богословской школе за более чем столетний период, оказалась представленной в СПбДА немалой плеядой тружеников, среди которых выделяется ряд выдающихся имен. Но что, пожалуй, еще важнее — так это направление, полученное ею как наукой в СПбДА с первых лет существования последней. В своем прогрессе оно, в свою очередь, привело к формированию тех научно-богословских принципов, которые приобрели значение для всей православной церковной науки и ныне дают нам в определенной степени право сказать о СПбДА как о церковно-исторической школе.

I

Прежде чем говорить об ученых трудах в области церковной истории и постановке ее преподавания в СПбДА начальных лет своего существования, небезынтересно будет сделать небольшой экскурс в историю богословского образования в городе на Неве в XVIII и самом начале XIX в. Дело в том, что в это время в духовных школах, явившихся предшественницами СПбДА, был предпринят ряд церковно-исторических трудов, равно как и осуществлялось преподавание истории Церкви. Причем, и то и другое отнюдь не оказалось изолированным от той работы, которая проводилась впоследствии в СПбДА.

Если открытая в 1721 г. архиепископом Новгородским Феодосием (Яновским) «по Высочайшему повелению» славенская школа при Александро-Невском монастыре давала лишь элементарную грамотность [1],

то сменившая ее в 1726 г. Александро-Невская славено-греко-латинская семинария имела уже целью давать будущим служителям Церкви серьезное по тем временам общее и богословское образование[2]. Следует отметить, что первые ее смотрители *Афанасий Скиада* (в 1726—1729 гг.) и Адам (Никодим) *Селлий* (в 1734—1737 гг.) внесли свой посильный вклад в развитие русской церковно-исторической науки.

Первый из них, будучи греком из Кефалии, с 1722 г. служил учителем греческого языка при типографском училище в Москве. Тогда же Святейшим Синодом ему было поручено произвести описание греческих рукописей, находившихся в бывшей Патриаршей библиотеке. Через год это поручение было исполнено, за что Скиада удостоился благодарности самого Петра I. Однако, вследствие слабой специальной подготовки «исследователя», его археографические труды, хотя и получившие известность в Европе, оказались довольно неудачными[3].

В свою очередь, Адам Селлий является довольно интересной фигурой в русской церковной истории XVIII в. Датчанин по происхождению и уроженец шлезвигского города Тондера, он в молодости изучал богословие в Иенском университете, где слушал лекции знаменитого тогда И.-Ф. Буддея[4], который «заронил в его душу сомнение в истине лютеранского учения»[5]. В 1722 г. Селлий прибыл в Петербург. Сначала он состоял учителем в школе, заведенной Феофаном Прокоповичем (тогда архиепископом Псковским и вице-президентом Св. Синода) при своем подворье на Карповке. Затем некоторое время он преподавал в гимназии в Москве, а после возвращения в Петербург жил при Академии наук. Здесь-то его и нашел настоятель Александро-Невского монастыря архимандрит Петр Смелич, пригласивший Селлия в июле 1734 г. управлять семинарией и преподавать в ней латинской язык[6]. В 1737 г. он покидает семинарию и определяется секретарем к графу Лестоку, но вскоре возвращается в монастырь, где до конца своих дней († 1746) занимается трудами по русской церковной и гражданской истории. Тогда же у него созревает твердое желание перейти в Православие, а 27 марта 1745 г. он принимает монашеский постриг с именем Никодим[7]. После него осталось три значительных исторических труда «De Rossorum hierarchia», libri V (О Российской иерархии, в 5 книгах) [8]; «Schediasma litterarium de scriptoribus, qui historiam politico-ecclesiasticam Rossiae siriptis illustrarunt» (Revaliae, 1736) [9] и «Историческое зерцало государей российских»[10]. Последнее было составлено как учебное пособие по русской гражданской истории для Александро-Невской семинарии. Что же касается сочинения Селлия, посвященного российской иерархии, то оно оказалось перспективным в том плане, что в нем нашли свое развитие и получили импульс к продолжению работы по истории русского епископата и историко-статистическим описаниям епархий и монастырей Русской Церкви[11].

Другими церковно-историческими трудами, которыми пришлось заниматься наставнику Александро-Невской семинарии, была подготовка новых изданий Четьих-Миней св. Димитрия, митрополита Ростовского, и Киево-Печерского патерика[12]. Издание (3-е) житий святых, составленных святителем Димитрием, на этот раз должно было выйти не в Киево-Печерской Лавре, как было раньше, а от имени Св. Синода в Москве. Редактированием этого издания в 1755—1756 гг. и занимались ректор Александро-Невской семинарии иеродиакон *Никодим Пучен-*

ков[13] и находившийся тогда в Петербурге архимандрит Иосаф Маткевич, настоятель Новгородского Антониева монастыря и ректор находившейся в нем семинарии. Ими тогда же были сделаны замечания к сохранившимся текстам Киево-Печерского патерика, в соответствии с которыми он и был издан в 1759 г.[14].

Что же касается преподавания исторических дисциплин в Александро-Невской семинарии, то известно, что в первом классе (информатория) читалась сокращенная священная история, которую заучивали наизусть, а в третьем и четвертом классах (грамматика и синтаксима) — общая история[15]. Известным пособием по общей истории, кроме названного сочинения А. Селлия, одно время служил «Феатрон» Стратемана («Позор исторический») в переводе Гавриила Бужинского[16].

В 1788 г. Александро-Невская славено-греко-латинская семинария была преобразована в Главную Семинарию. Это событие находилось в связи с училищной реформой, проведенной Екатериной II в 1786 г. Тогда же впервые в курс семинарских наук вводится *церковная история*[17]. Ее преподаванием на первых порах занимался выпускник Александро-Невской семинарии *Иван Иванович Бедринский*[18]. Знаток иностранных языков, он, пользуясь разными пособиями, составил курс, который в трех частях был издан в Москве в 1794 г. В Александро-Невской Главной Семинарии, а затем и в академии обучался *Андрей* (в монашестве *Амвросий*) *Орнатский,* снискавший впоследствии известность своей «Историей российской иерархии»[19].

В 1797 г. Александро-Невская Главная Семинария была переименована в Академию. Причем, речь здесь шла не о простой смене вывески. По идее указов Павла I от 18 декабря 1797 г. и 11 января 1798 г. новая академия вместе с существовавшими Киевской и Московской и также новоучреждаемой Казанской становилась высшим богословским учебным заведением, в которое надлежало посылать «из епаршеских семинарий отличивших себя успехами учеников для усовершенствовании себя в познании высших наук и образования к учительским должностям»[20]. Церковная история «с показанием главных эпох» преподавалась там в богословском классе, к ней же присоединялись уроки церковной археологии[21]. Кроме того, из указанного общего церковно-исторического курса вскоре была выделена история Русской Церкви, пособием по которой впоследствии служило известное сочинение митрополита Московского Платона (1805)[22].

В 1800—1804 гг. префектом[23] Александро-Невской академии и преподавателем в ней общей и русской церковной истории был архимандрит *Евгений Болховитинов,* снискавший в дальнейшем известность своими церковно-историческими трудами[24].

Но если за краткое время существования Александро-Невской академии (1797—1809) ее наставниками и не было создано сколько-нибудь заметных произведений в области церковной истории, то питомцы ее нередко избирали предметами своих кандидатских сочинений[25] церковно-исторические темы. По-видимому, здесь сказывалось влияние префекта о. Евгения, являвшегося руководителем авторов этих работ[26]. Так, в январе 1803 г. присланный в академию из Иркутской семинарии М. Суханов был удостоен кандидатской степени за сочинение «Историческое рассуждение о Соборах Российской Церкви». В январе и феврале 1804 г. степень кандидата богословия получили И. Лавров и Д. Ма-

линовский. Первый — за сочинение «О соборном деянии, бывшем в Киеве в 1157 г. на еретика Мартина», а второй — за работу под названием «Историческое рассуждение о чинах греко-российской Церкви»[27].

Таковым было в общих чертах состояние церковно-исторической науки в духовных школах С.-Петербурга до училищной реформы 1808 г.

II

Преобразование системы духовного образования в России, начало которому было положено созданием в 1807 г. Комитета об усовершенствовании духовных училищ, предполагало первоначально, по мысли его инициаторов, и прежде всего, государственного секретаря М. М. Сперанского, далеко идущие последствия для судеб русского духовенства. Подъем последнего на уровень современной европейской образованности делал бы его деятельность важным фактором развития отечественной науки и просвещения, способствуя в то же время и росту его авторитета в среде образованного общества. Создание же училищного капитала, с привлечением для этих целей, в частности, свечных доходов церквей, призвано было, по этому замыслу, не только обеспечить развитие духовно-учебного дела, но и через увеличение штатных окладов приходам послужить в перспективе улучшению материального положения духовенства, что привело бы к ослаблению его сословной зависимости[28]. И хотя последующие обстоятельства внесли свои негативные коррективы в эти «предначертания», все же то, что́ оказалось возможным осуществить, имело несомненно большое значение для развития в нашей стране богословского образования и церковной науки.

Следуя господствовавшим тогда в Европе понятиям о целях просвещения, система духовного образования строилась теперь таким образом, что его результатом должно было стать укоренение *учености* (eruditio) в среде русского духовенства[29]. Это, в свою очередь, предполагало серьезную историко-филологическую подготовку будущих богословов.

Согласно проекту устава духовных академий, составленному в начале 1809 г. М. М. Сперанским и членом Святейшего Синода архиепископом Калужским Феофилактом (Русановым) и получившему в августе 1814 г. силу закона, преподавание научных дисциплин должно было распределяться в СПбДА между шестью классами (предшественницами позднейших кафедр), во главе которых следовало стоять профессорам, имевшим в качестве помощников двух бакалавров каждый[30].

Важное место в этой системе должен был занимать *класс исторических наук*. Предметами изучения здесь должны были стать: «всеобщая история и хронология, греческие и российские, наипаче церковные, древности; история церковная, особенно греческая и российская»[31]. В свою очередь, указанный класс должны были составить два отделения. На первом из них следовало изучать вспомогательные науки: хронологию (хронологические системы древнего мира и «важнейшие происшествия в первые четыре тысячи лет по летосчислению Библии александрийской»), древнюю географию и географию Российского государства, а также церковную историю, церковные древности и русскую историю, а на втором — всеобщую гражданскую историю, древнюю и новую[32].

Из этого перечня особый интерес представляет предмет, обозначен-

ный как «церковные древности». Последний имеет особенное значение, поскольку в процессе дальнейшего развития русской высшей духовной школы из него вышел целый ряд академических дисциплин, отнесенных к группам богословских или же «церковно-практических» предметов, но сохранивших исторический метод в подходе к своему изучению. «Под именем церковных древностей,— писал в 1810 г. фактически первый наставник по данной дисциплине в СПбДА иеромонах Филарет (Дроздов),— я разумею правильные сведения о происхождении, сохранении и изменении общих наружных форм, в которые облекается учение Церкви, обрядов, которыми украшается ее богослужение, и учреждений, которые образуют ее общественное постановление» [33]. В «церковных древностях» Филарет выделял три основные части, из которых мы можем обнаружить в первой: историю догматов и богословской мысли Древней Церкви, историю христианской проповеди и церковной литературы; во второй: литургику с эортологией и элементами церковной археологии; в третьей — церковное право [34].

Пожалуй, самой серьезной проблемой, с которой столкнулась новообразованная академия, была нехватка достаточно подготовленных профессорско-преподавательских кадров. Впрочем, в отношении интересующей нас области последнее обстоятельство имело как раз то счастливое значение, что преподавание церковной истории и «древностей» было отнесено к классу богословских наук, где сначала бакалавром (1810—1812), а затем профессором (с марта 1812 г.) состоял иеромонах (с июля 1811 г. архимандрит) *Филарет* (Дроздов) [35].

Богословская мысль Православной Церкви XIX в. неразрывно связана с именем будущего Московского митрополита. Здесь трудно переоценить его значение, даже беглая оценка которого потребовала бы места большего, чем объем настоящего очерка [36]. И тем знаменательнее, что он оказался у истоков петербургской церковно-исторической школы в начальный период ее становления, во многом определив ее перспективные задачи.

Общепризнано, что петербургское десятилетие (1809—1819) явилось самым творчески напряженным и по своим результатам наиболее плодотворным периодом в его жизни [37]. Плодом профессорской деятельности архим. Филарета стало тогда, в частности, «Начертание церковно-библейской истории в пользу юношества, обучающегося в духовных училищах» (1-е изд., СПб., 1816, 2-е испр. изд., СПб., 1819, VIII, 843 с.) [38].

Преподавание церковной истории в продолжение первого академического курса (1809—1814) было построено следующим образом. Первые два года (1810—1812) Филарет читал библейскую историю ветхо- и новозаветную, а также историю Церкви века апостольского (I в.). Эти лекции легли в основу упомянутого «Начертания». Тогда же им был прочитан и курс «церковных древностей». Следующие два года (1812—1814) опять же при классе богословских наук читался курс уже собственно истории Церкви (со II по XVII в.), обязанность подготовки которого легла на вызванного Комиссией духовных училищ в Петербург бывшего префекта и учителя философии Троицкой семинарии архимандрита Иннокентия (Смирнова), о труде которого, также впоследствии издававшемся и служившем «классическим» пособием для духовных школ, речь пойдет несколько ниже.

Каков же был взгляд Филарета на церковную историю и ее цели как науки и академической дисциплины?

Этот взгляд коренился в библейской основе его богословствования. В свою очередь, Св. Писание как Божие Откровение людям рассматривалось им в исторической данности. «Для Филарета Библия,— отмечает прот. Г. Флоровский,— всегда есть книга историческая, прежде всего... И эта священная история мира есть история Завета Бога с человеком — тем самым есть история Церкви»[39]. *«Откуда начинается история Церкви»* — так озаглавил Филарет один из начальных разделов своего «Начертания». Там он пишет: «История Церкви начинается вместе с историей мира. Самое творение мира можно рассматривать как некоторое приготовление к созданию Церкви: потому что конец, для которого устроено царство натуры, находится в царстве благодати (Быт. 1, 26; 1 Кор. 3, 22)»[40]. В соответствии с этим воззрением Филарет рассматривает в качестве «первого и чистейшего источника» церковной истории книги Священного Писания, «поскольку они содержат в себе предметы, относящиеся к оной»[41].

Библеизм Филарета в его обращении к истории Церкви имеет основополагающее значение для определения *главной цели,* «которую должен иметь в виду занимающийся ею». Последняя есть — «познание *царства благодати,* для облегчения себе и другим шествия к *царству славы*». И далее он делает замечание, имеющее, пожалуй, наиболее принципиальное значение для понимания всего дальнейшего хода развития русской церковно-исторической науки. Он говорит о *ее* церковности. О ее честном и бескорыстном служении той спасительной миссии, которую несет Церковь в изменяющемся мире. «По мере удаления от сего конца,— отмечает Филарет,— самые любопытные исследования должны в глазах его (церковного историка.— *И. И.*) терять свою цену»[42].

Сама же церковная история определяется Филаретом как *изложение,* «к деятельному наставлению направленное», происхождения Церкви, перемен в ее внешнем и внутреннем состоянии, происходивших со временем, и «непрерывного ея по особым промыслом сохранения... до ныне». Основанием его должны служить «твердые свидетельства». А сам метод его строится «от частных повествований к общим соображениям»[43]. В этом кратком определении начертана целая программа становления в России церковной истории как науки. Подход Филарета к истории как к «изложению» будет интересно рассмотреть несколько позднее в связи со взглядом на нее самого блестящего представителя петербургской церковно-исторической школы В. В. Болотова. Что же касается воззрения на сам предмет изучения истории Церкви в его сочетании божественного и человеческого, традиционно хранимого и исторически изменяемого, то этим в процессе развития русской церковно-исторической науки все более и более выявлялась и обеспечивалась ее «деятельная назидательность», способствовавшая прогрессу церковного сознания и богословской мысли. «Твердость свидетельства» — не есть ли требование критического подхода к источникам, без чего история перестает быть наукой? И, наконец, указание на «возведение от частных повествований к общим соображениям» не обнаруживает ли стремление к богословскому синтезу результатов историко-филологического исследования, чем впоследствии так прославились корифеи петербургской школы?

Церковную историю Филарет представлял *целостно,* как сочетание «внешней истории Церкви и внутренней истории веры». «Внешняя (история), — говорил он, — рассматривает Церковь как общество верующих[44], и в сем отношении описывает ее благостояние и бедствия, защитников и врагов, расширение и сокращение видимых ее пределов. Внутренняя — наблюдает ход веры, одушевляющий и отличающий сие общество, и повествует о ее учении, богослужении, о мужах, делом, словом и писанием способствовавших успехам истинного благочестия, и о противоборствовавших ему суеверии, расколах, ересях, соблазнах и нечестии»[45]. Он не упоминает здесь такое понятие, вошедшее впоследствии в церковно-исторические курсы, как «церковный строй». Впрочем, последнее вполне выводится как из церковного учения, так и связано с «мужами», а в причинной зависимости находится нередко с «расколами, ересями и нечестием». Таким образом, в «Начертании» Филарета мы видим программу церковной истории, с одной стороны, опирающуюся на уже имевшийся западный научный опыт, а с другой стороны, вполне сохранявшую в дальнейшем свое значение для развившейся русской церковно-исторической науки. Если мы возьмем в качестве ее дидактической вершины посмертное издание «Лекций...» В. В. Болотова под редакцией А. И. Бриллиантова (1907—1918), то увидим, что, не считая пространного введения (свидетельства достигнутого в науке уровня), они вполне вмещаются в указанный план.

Имея целью не научно-богословскую разработку библейско-церковной истории, а спешную подготовку учебного пособия, Филарет воспользовался трудами И.-Ф. Буддея, заимствовав из них и ученый аппарат[46]. Как справедливо указывает прот. Г. Флоровский, «это было совершенно неизбежно при срочной работе — нужно было подготовить учебную книгу и пособие к экзаменам»[47]. Во всяком случае, известно, что Филарету был знаком достаточно широкий круг бывшей тогда в научном обращении европейской библейско- и церковно-исторической литературы[48]. Выбор «Historiae ecclesiasticae Veteris Testamenti» и «Ecclesiae apostolicae» Буддея свидетельствовал о наличии сложившегося у составителя богословского взгляда, ученого вкуса, а также педагогического опыта. Для русской духовной школы труд Филарета сохранял свое значение в качестве «классического» учебного пособия не одно десятилетие[49], что же касается его принципиальной стороны, то историческому значению последней и были посвящены вышенаписанные строки.

В 1812—1814 гг. бакалавром при профессоре богословского класса Филарете[50] состоял архимандрит *Иннокентий* (Смирнов)[51], которому вменялось в обязанность читать курс истории Церкви, рассматривавший период II—XVII вв. Результатом этих чтений явилось «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века» в двух отделениях, первое издание которого вошло в 1817 г. (1 отд. (II—IX вв.), V, 514 с.; 2 отд. (X—XVII вв.), II, 613 с.). Указанное «Начертание», призванное быть продолжением «Начертания» Филарета, также на долгое время стало «классическим» учебным пособием. Из семинарского употребления оно не было устранено даже уставом 1867 г.[52]. Впрочем, труд Иннокентия не имел уже того принципиального значения, какое мы обнаружили в филаретовском пособии, хотя как продолжение его он и являлся достаточно органичным. Можно согласиться с мнением, что в

качестве учебника он был вполне достоин своего времени и не без успеха служил на первых порах школьному делу (Ал. П. Лебедев) [53]. В то же время будет понятно и замечание, оброненное в начале XX в., с высоты прогресса, достигнутого школой к этому периоду, когда Иннокентиево «Начертание» назовут «прекрасным образцом того, как не следует писать историю» (А. В. Карташов) [54]. В связи с этим не лишено справедливости замечание прот. Г. Флоровского, что «книга эта была написана наспех, и не автор был виновен, если и после его смерти ее насильственно оставляли учебником в школах кое-где даже в 60-х гг., когда она уже была явно отсталой, устарелой, непригодной...»[55] Во всяком случае, сам Иннокентий, будучи человеком живого ума, был весьма скромного мнения о своем детище, объясняя его появление «единственно волей и распоряжением начальства» и отказывая ему в серьезной научной ценности в силу его дидактического предназначения [56].

В общих чертах программа чтений была предложена Иннокентию Филаретом. Им же был указан круг пособий, включавший 14 наименований «между множеством сочинений двух последних веков» [57]. Особое значение среди них имели «Анналы» Цезаря Барония, Магдебургские центурии, сочинения Флери, Наталиса, Шпангейма и Бингама — т. е. наиболее солидные труды по церковной истории и «древностям», как тогда называли, главным образом, издания источников [58]. Впрочем, при составлении своего «Начертания» Иннокентий пользовался в основном более отвечающими этой цели сочинениями протестантских церковных историков Шпангейма и особенно Вайсмана, «Введение» которого оказало сильное влияние на его труд [59]. У последнего он заимствовал разделение материала по векам и дробность в рассмотрении каждого полученного таким искусственным образом периода, за что его потом порицали позднейшие русские церковные историографы, но что вполне соответствовало схоластическим обычаям западной церковной историографии XVII—XVIII вв.[60]. При этом сами заглавия как основных периодов (их выделено четыре), так и «веков» содержали в себе характеристики, вносившие неизбежное упрощение, но в то же время служившие более наглядному представлению учащимися исторического процесса [61].

В свой курс Иннокентий включил и изложение событий русской церковной истории, рассматривая их по заданной вайсмановской схеме. Впоследствии Карташов будет порицать его за недостаток критичности к материалу (излишнее доверие к Степенной книге и Никоновской летописи) и малое внимание к внутренней истории Русской церкви [62]. Впрочем, сам составитель признавал, что русская церковная история «почерпнута (им) из скудных источников, какие были на месте во время начертания, и притом рукою такою, которая не могла достигнуть до глубины духовной в событиях человеческих» [63]. Но при всем этом за Иннокентием необходимо признать заслугу не только составления первого систематического курса по истории Русской церкви, но и включение ее как важного органического элемента в обозрение вселенского церковно-исторического процесса.

Сравнивая «Начертания» двух первых представителей церковно-исторической науки в СПбДА, следует сказать, что если первое превосходно стилистически выдержано в своем изложении и читается довольно легко, то второе, как более зависимое в своей манере от немецкого

образца и, кроме того, следуя необходимости вместить в рамки учебного обзора обширный и насыщенный фактический материал, доведенное до возможной краткости, отличается, по общему признанию, языком «сухим и тяжелым»[64].

Но, невзирая на частные недостатки их трудов, мы должны с благодарностью помянуть этих, по выражению Ал. П. Лебедева, пионеров церковно-исторической науки в русской духовной школе, в достаточной мере обеспечивших начальный этап ее становления, который неизбежно должен был сводиться к усвоению имевшегося на то время европейского опыта. Последнее, впрочем, не устраняло и его самостоятельного осмысления с точки зрения православной традиции, что особенно проявилось в школьных трудах Филарета, связанных с его профессорской деятельностью в СПбДА.

Как уже отмечалось, «Начертания» Филарета и Иннокентия долгое время служили руководством для наставников и учебником для учащихся в русских духовных школах. В СПбДА они сохраняли это свое значение вплоть до начала 60-х гг.[65]. Так или иначе в их русле вели свои профессорские труды и наставники, непосредственно преемствовавшие на поприще преподавания церковной истории указанным подвижникам богословского образования. Кроме того, на материале этих пособий происходило формирование и тех из питомцев Академии, кто затем сам вступил на стезю церковно-исторических изысканий.

Среди первых нужно назвать магистров первого выпуска[66] иеромонаха *Кирилла* (Константина Богословского-Платонова)[67] и Иоакима Семеновича *Кочетова,* принявшего вскоре священный сан[68]. Первый из них читал лекции по церковной истории в 1814—1817 гг., второй же 34 года возглавлял церковно-исторический класс (1817—1851), состоя с сентября 1818 г. его ординарным профессором.

Среди вторых можно упомянуть выпускника II курса (1819) Иоанна Ивановича *Григоровича,* скончавшегося в 1852 г. придворным протоиереем и прославившегося своими археографическими трудами[69]; выпускника VIII курса (1829) *Константина* (в монашестве *Порфирия*) Успенского, чьи труды по изучению христианского Востока и собиранию там древних рукописей принесли ему в свое время широкую известность в ученом мире[70]; и окончившего в 1837 г. XII курс СПбДА Александра Ивановича *Сулоцкого,* впоследствии протоиерея, связавшего свою жизнь с делом духовного просвещения в Сибири и немало потрудившегося в области краеведения и разработки сибирской церковной археографии и историографии[71].

Что касается дальнейшей постановки преподавания церковной истории в СПбДА, то известно, что Кирилл составил свой конспект по церковной истории и «древностям», явившийся, впрочем, несколько упрощенным изложением имевшейся схемы[72]. Труды же о. Иоакима Кочетова предполагали нечто большее.

В 1817 г. архимандрит Иннокентий, бывший тогда ректором С.-Петербургской духовной семинарии, по распоряжению Комиссии духовных училищ подготовил к печати две части (отделения) своего «Начертания». Поспешность этого труда была уже отмечена нами выше. Однако развитие духовно-училищного дела потребовало через два года нового издания. В декабре 1819 г., уже после кончины Иннокентия, ставшего епископом Пензенским, Комиссия духовных училищ поручила

правлению СПбДА предложить кому-либо из профессоров, известных своей ученостью, сделать замечания на это пособие, с учетом которых следовало бы осуществлять его второе издание[73]. Этот труд выпал на долю молодого профессора по классу церковной истории священника Иоакима Кочетова. Последний к концу марта 1820 г. закончил рассмотрение первого отделения «Начертания», а в ноябре — второго. Работа была проделана тщательно. В каждом из отделений критик рассмотрел более сорока мест, сделав замечания относительно неясности или неточности изложения. Неоднократно Кочетовым указывалось также на неточности, допущенные Иннокентием при приведении цитат и ссылок. При этом особым нападкам критика подверглась вторая половина «Начертания», содержащая, в частности, историю Русской церкви. Впрочем, он поставил в заслугу Иннокентию «систематичность изложения» и первое применение его в отношении русской церковной истории[74]. Видимо, эта соответствующая западным школьным нормам XVIII в. «систематичность», ценителем которой выступил Кочетов, и явилась одной, возможно и главной, из причин, почему он внес в Иннокентиево «Начертание» лишь частные поправки, а не переделал его совершенно, что, по справедливому замечанию А. И. Бриллиантова, «заставляло в сущности ожидать столь неблагоприятное суждение о второй половине труда...»[75].

По существу «Начертание церковной истории» продолжало оставаться детищем Иннокентия[76]. Что же касается профессорских трудов самого о. И. Кочетова, то, по имеющимся свидетельствам, он читал курс по собственным запискам, включив в него также историю Церкви в XVIII и первых десятилетиях XIX в., т. е. разделы, отсутствовавшие в «Начертании». Впрочем, своего печатного пособия, несмотря на многолетнюю профессорскую деятельность в СПбДА, он так и не подготовил. Одну из причин этого следует видеть в том, что по своему призванию Кочетов был более филолог, чем историк. Близкий соратник Шишкова (что не мешало ему оставаться всю жизнь искренним и преданным другом своего сокурсника о. Герасима Павского), он много времени и сил отдавал развившемуся тогда в России словарному делу, с особым усердием исполняя свои обязанности действительного члена Российской академии (с 1846 г. ординарного академика Императорской Академии наук)[77]. Выпущенный при его живом участии «Словарь церковно-славянского и русского языка» (сост. Вторым отделением Имп. Акад. наук, тт. 1—4, СПб., 1842—1847), четвертый и последний том которого был подготовлен к печати им полностью, занял вполне достойное место среди русскоязычных толковых словарей. Особую ценность ему придает выявленное в нем историческое единство и преемственность литературного языка русского народа.

Человек кипучей энергии, он, кроме занятий в Академии наук, сочетал с профессорской деятельностью в СПбДА многолетнее законоучительство и профессорство в Александровском Царско-Сельском лицее (1811—1844), настоятельство в Петропавловском соборе и активное участие в епархиальном попечительстве о бедных духовного звания, становлению которого отдал немало сил. Эти «беспрерывные занятия, круг которых все расширялся», и не позволили Иоакиму Семеновичу, по словам его биографа, «заняться окончательным приготовлением к печати лекций по церковной истории, читанных в академии»[78].

III

Мы упомянули выше трех питомцев СПбДА времен профессорства в ней о. Иоакима Кочетова (прот. И. И. Григорович, еп. Порфирий Успенский и прот. А. И. Сулоцкий), приобретших в той или иной степени известность своими церковно-историческими трудами, которые вместе с сочинениями следующей генерации наставников Петербургской Академии ясно обозначили новый этап в развитии интересующей нас науки в нашей стране. Уроки старой европейской школы были усвоены. Теперь настал черед их практического применения в самостоятельной работе и на оригинальном материале. Таким материалом, прежде всего, являлось русское церковно-историческое наследие в широком спектре сохранившихся памятников, требовавших своего научного изучения и церковной актуализации.

Второй, не менее важной, задачей было введение в богословское и в широкое духовно-просветительское употребление источников кафолического Предания. Последнее предполагало прежде всего переводы на русский язык творений святых отцов и учителей Церкви, сочинений древних церковных историков, вероисповедных, литургических и канонических памятников. Естественно, что эта работа стимулировала и научное изучение Предания, результаты которого выражались как в монографических сочинениях, так и в общих курсах.

Впрочем, 20—50 гг., которыми можно хронологически обозначить новый этап в истории русской духовной школы, были для нее периодом достаточно сложным. Профессор протоиерей Г. В. Флоровский охарактеризовал его как время «обратного хода». В определенной мере такая характеристика справедлива, если принимать во внимание взгляды и деятельность отдельных лиц тогдашнего государственно-церковного руководства (адмирал А. С. Шишков, граф Н. А. Протасов, митрополиты С.-Петербургский Серафим и Киевский Филарет (Амфитеатров), епископ Афанасий (Дроздов) и ряд других). Правда, при этом он отмечает и «внутреннее сопротивление» указанному курсу уже достаточно «живой и сильной русской богословской традиции»[79].

Николаевское царствование для русской церковной науки оказалось временем весьма противоречивым. С одной стороны, оно начинается разгоном Библейского общества и запрещением русского перевода Священного Писания. С официальной точки зрения, последний стал рассматриваться как своего рода «филологическая ересь» («низкий штиль» разговорного русского языка не достоин быть глашатаем глаголов жизни вечной). С другой стороны, прогресс, достигнутый русской духовной школой и богословской наукой в первой четверти XIX в., предполагал и дальнейшее продвижение вперед. Казалось бы, этому должно было способствовать тогдашнее стремление к решению таких насущных проблем, как усиление церковного влияния в различных слоях русского общества и расширение миссионерского дела на национальных окраинах России. Отсюда и получает «начальственное одобрение» сыгравшая свою важную роль в прогрессе высшей духовной школы известная волна переводов памятников Предания и умножения собственного церковного учительства.

Вот мы и получили первый парадокс. Слово Божие изъясняется на близком пониманию разных слоев общества языке, богослужение, оста-

ваясь церковнославянским, также доводится до их сознания путем переводов на современный язык для домашнего чтения [80], а само основание всяческого богомыслия бдительно охраняется от подобной церковной актуализации, что, казалось, представляется столь естественным.

Богословское образование и церковная наука также не остались в стороне от противоречий данного времени. Казалось бы, задачи духовного просвещения на этапе социального расширения и заметного повышения уровня образованности в русском обществе требовали от будущих пастырей усиления их учености. Между тем, духовную школу обвиняют в «схоластичности», сокращают учебные программы, как раз во многом служившие достижению указанной выше цели, и ориентируют ее на «практическое» направление, в результате чего из нее должен был выходить исправный требоисполнитель со знанием основ агрономии и медицины, что якобы было призвано приблизить его к «народу» (такова была суть протасовских преобразований духовных школ в 30—40 гг. прошлого века) [81]. Академическая наука и богословская мысль также оказываются в странном положении. Казалось бы, церковно-исторические исследования и изучение источников Предания призваны были еще более вернуть их в традиционное русло, дав новый творческий импульс. Но именно здесь-то в наибольшей степени как раз и наблюдается пресловутый «обратный ход». Охранительное настроение времени посредством появляющихся фундаментальных «классических» руководств по догматике, более или менее удачно переписанных, пытается удержать их в пленении застывших схоластических схем [82].

В этой ситуации церковная история как наука и академическая дисциплина оказывается, пожалуй, в наиболее благоприятном положении, хотя, конечно, охранительный стиль мышления нередко господствует и здесь. Но все же возрастает число трудов, связанных с прошлым Церкви Вселенской и Русской, растет и их научный уровень. Правда, пальма первенства в этой области в это время переходит к Московской Духовной Академии, где «под тонким взором» митрополита Филарета расцветает церковно-историческая школа Филарета (Гумилевского) и А. В. Горского, оказавшаяся весьма плодотворной в литературных и методических результатах. Не остаются в стороне от становящегося во многом общим научного процесса Киев и Казань. В Казани Духовная Академия обрела тогда необходимые задатки, чтобы в последующие десятилетия вырасти в серьезную церковно-историческую школу. Не чуждались в эти годы разработок, связанных с церковно-исторической проблематикой, и российские университеты.

Чем же ознаменовался рассматриваемый нами период для СПбДА как церковно-исторической школы?

В плане организации учебного процесса прежде всего сказалось внимание к русской церковной истории. В 1838 г. преподавание русской гражданской истории возлагается на особого бакалавра, а с 1842 г. она из факультетной делается общеобязательной для всех студентов дисциплиной [83]. История Русской церкви по-прежнему входила в общий церковно-исторический курс, руководством к которому служило «Начертание» Иннокентия (Смирнова). Однако имевшийся уже к этому времени в научном обращении материал значительно выходил за его рамки, что отчасти компенсировалось лекциями профессора протоиерея

И. С. Кочетова, но не в меньшей степени занятиями по новоучрежденному курсу, который в 1838—1851 гг. вел священник К. И. Боголюбов[84]. Наконец, в 1851 г. митрополит Новгородский и С.-Петербургский Никанор вошел в Синод с предложением о выделении истории Русской Церкви в самостоятельную академическую дисциплину. Здесь оно встретило полную поддержку, и теперь преподавание русской церковной истории было отнесено к высшему академическому отделению, с тем что читать ее должен был тот же наставник, который в низшем отделении читал русскую гражданскую историю[85]. Первым таковым наставником (в 1851—1853 гг.) оказался Иларион Алексеевич *Чистович,* о церковно-исторических трудах которого мы скажем несколько ниже.

Что же касается сочинений по истории Русской церкви, вышедших в те годы из-под пера наставников СПбДА, то здесь в первую очередь следует сказать о епископе *Макарии* (Булгакове), впоследствии митрополите Московском[86].

Макарий был питомцем Киевской Духовной Академии, и его первое крупное церковно-историческое сочинение явилось данью благодарности своей almae matri («История Киевской академии», СПб., 1843, 226 с.). В июле 1842 г. его назначают бакалавром в богословский класс СПбДА, в 1843 г. он — экстраординарный, а в 1844 г. — ординарный профессор, читающий курс догматического богословия. (Бывшие в 1842—1850 гг. ректорами академии епископы Афанасий (Дроздов) (1841—1847) и Евсевий (Орлинский) (1847—1850) профессорских обязанностей не несли.) В декабре 1850 г. он становится ректором СПбДА, а спустя месяц состоялась его архиерейская хиротония[87]. В течение 7 лет он несет ректорские обязанности, не оставляя и профессорской деятельности. Этот период оказался также довольно плодотворным в его церковно-историческом творчестве. Им тогда было написано пять крупных трудов, в том числе первые три тома «Истории Русской Церкви», подготовлены публикации трех памятников древнерусской литературы и выпущен ряд статей, посвященных этому предмету[88].

Характеристика Макария как историка Русской Церкви выходит за рамки этого скромного очерка и должна быть темой специального исследования. Здесь в связи с этим можно лишь сделать несколько предварительных замечаний. Личность преосвященного Макария как бы сфокусировала в себе тенденции сложного времени его профессорства и ректорства. Как профессор догматики он во многом являлся проводником той линии «обратного хода», которая исходила тогда из высших государственно-церковных сфер. Так что спустя несколько десятилетий, особенно в начале XX столетия, нападать «на Макария» и даже ниспровергать его догматические сочинения стало чем-то вроде правила хорошего тона среди русских богословов. Что же касается его церковно-исторических трудов, то тут следует отметить, что избранная им область преимущественно первых веков истории Русской Церкви давала больше простора научному творчеству. В лице Макария мы видим неутомимого труженика — собирателя истории своей родной Церкви и ее духовных сокровищ, осмотрительного в своем изложении и оценках имеющихся данных, но при этом вполне добросовестного в наблюдении фактов. В русской церковной историографии он занимает одно из самых почетных мест как автор подлинного cursus'a истории Русской Церкви, единственного наряду с аналогичным трудом Е. Е. Голубин-

ского, оказавшегося, впрочем, еще далее отстоящим от того, чтобы быть completus[89]. В этом отношении «История» митрополита Макария, ставшая делом его жизни, не утратила своего значения и поныне. И современным историкам России, Русской Церкви и духовной культуры русского народа приходится с ней, как, впрочем, и с другими его историческими трудами, так или иначе считаться, что, естественно, предполагает и дополнения, и пересмотры отдельных ее концепций[90].

Довольно плодовитым автором оказался и другой наставник СПбДА — *И. А. Чистович*[91]. За свою более чем сорокалетнюю научную карьеру он написал шесть фундаментальных работ и множество исторических очерков, статей и заметок. Только два года (1851—1853) он состоял бакалавром в историческом классе, а затем более двух десятилетий (1853—1874) был профессором в классе философском, где вел курсы философии, опытной психологии, а последние два года своей академической службы — истории философии. Тем не менее, по своему призванию и научной привязанности он так и остался историком Русской церкви, став, кроме того, и историком родной школы. Как историк философии он оставил только один обширный труд, посвященный сравнению отношения древнегреческих философов и философских школ к вопросу о бессмертии человека с христианским учением об этом предмете («Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. Историческое исследование», СПб., 1871, 211 с.). Круг его церковно-исторических интересов не отличался узостью. Здесь были и древнерусские церковные памятники (его первая печатная работа, помещенная в 1853 г. в «Христианском чтении», была посвящена святцам, находящимся в Остромировом Евангелии), и вопросы истории Церкви в Западном крае (в 1882—1884 гг. вышел его «Очерк истории Западно-русской Церкви», чч. 1—2, 218+419 с.), и, наконец, история духовного просвещения и богословского образования в России, причем в этой области он проявлял немалую оперативность, избирая предметы исторического изложения в совсем недавней истории. Такова, скажем, его «История перевода Библии на русский язык», первое издание которой вышло в 1873 г. (чч. 1—2, СПб., VI, 347 с.). Его наиболее обширный и в силу своей обстоятельности не утративший до сих пор ценности исторический труд посвящен Феофану Прокоповичу («Феофан Прокопович и его время», СОРЯС, т. 4. СПб., 1868, X, 752 с.). При этом, рассматривая один из самых мрачных периодов в русской церковной истории, он был склонен видеть в Феофане в первую очередь деятеля духовного просвещения и с этой точки зрения проявлять снисхождение, а порой и симпатию к этому, по выражению о. Г. Флоровского, «жуткому человеку». Впрочем, богословские вкусы и привязанности самого Чистовича не отличались ни стремлением к осознанию Предания, ни ви́дением исторической перспективы. В них он остался верен тем просветительским установкам, которые и в период расцвета его творчества не выдвигались в авангард, а на его закате уже представлялись откровенно устаревшими. Это обстоятельство и вносит в общем-то не лишенное необходимой объективности сочинение о Феофане некоторые моменты тенденциозности[92].

Чистович был типичным историком-собирателем. Правда, он порой не избегает собственных характеристик и оценок, но чаще всего глубокое рассмотрение исторических явлений подменяется у него поверхно-

стным соизмерением их взятым им на вооружение установкам. При чтении его работ создается впечатление, что главная задача историка заключалась в распределении по отделам, параграфам, пунктам и подпунктам имевшегося у него богатого документального материала. Типичными в этом отношении являются его труды «История С.-Петербургской духовной академии» (СПб., 1857) и «С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858—1888)» (СПб., 1889), к которым, в силу имеющихся в них обильных фактических и документальных данных, автор настоящего очерка считает возможным часто обращаться.

Сменивший Чистовича на кафедре русской гражданской и церковной истории и занимавший ее в 1853—1857 гг. магистр XX академического выпуска Самуил Васильевич *Михайловский* (1829—1878), впоследствии священник церкви Мраморного дворца в С.-Петербурге, скончавшийся в сане протоиерея, приобрел себе известность как автор очерка жизни патриарха Никона, выходившего в 1863 г. в издававшемся в СПбДА популярном журнале «Странник» [93].

Преемником Михайловского стал Михаил Иосифович *Коялович*, продолжительное время несший свое служение в Академии [94]. Его основные труды, освещающие церковную историю в западно-русских землях и Литве, появились в конце 50-х — начале 60-х гг. Они не лишены интереса, хотя и не выходят за рамки тогдашнего ученого ординара. В то же время выпавшая на его долю научно-организаторская деятельность в СПбДА, доставившая ему благодарную память, пришлась уже на качественно иной период в истории школы.

В 1857 г. в СПбДА учреждается новая кафедра *истории и обличения русского раскола*. Правда, она приобретает на первых порах не столько исторический, сколько практическо-миссионерский характер. Труды ее первого и многолетнего профессора Ивана Федоровича *Нильского* получили известность скорее не как исторические разработки, а как образцы противостарообрядческой полемики [95].

Качественный сдвиг в 50—60-е гг. наблюдается и на кафедре общей церковной истории. Прот. И. С. Кочетова на ней сменяет в сентябре 1851 г. в звании бакалавра магистр Иван Васильевич *Чельцов* [96]. Его длившиеся затем более четверти века ученые и учебные труды явились своеобразным мостом между начальным ученичеством времен становления Петербургской Академии и теми вершинами научного и богословского уровня исследований, которые составили славу ее церковно-исторической школы.

Количество оставшихся после него работ сравнительно невелико, что, впрочем, является внешним показателем их проработанности. В 1861 г. вышел первый том его «Истории Христианской Церкви», отразивший в себе, впрочем, достаточно самостоятельно, состояние современной ей европейской церковной историографии. Нужда в такой работе была очевидной. «Начертание» Иннокентия (Смирнова) уже явно не отвечало возросшим требованиям высшей духовной школы. В 1870 г. было опубликовано докторское сочинение Чельцова «Древние формы символа веры Православной Церкви, или так называемые апостольские символы» (СПб., 211 с.), выявившее характерный поворот в русской церковной науке в сторону серьезного изучения богословской мысли древней Церкви и памятников ее Предания. При возросшем количестве на

Западе, особенно у протестантов, трудов по древней церковной истории уже следовало преодолевать собственное безгласие. И хотя в своих выводах Чельцов находился еще в некоторой зависимости от имевшихся пособий, все же его труд обнаруживает достаточную компетентность автора в работе с оригинальным материалом.

И. В. Чельцов как профессор общей церковной истории был непосредственным преемником о. Иоакима Кочетова и предшественником В. В. Болотова. Его научная профессорская и административная деятельность в СПбДА (в 1869—1878 гг. он возглавлял церковно-историческое отделение), пришедшаяся на переходный период, действительно прокладывала мост между двумя эпохами в истории школы [97].

Рост уровня преподавания общей церковной истории к концу 50-х гг. обозначился еще и тем, что в это понятие теперь стали включать только историю Церкви до великой схизмы 1054 г. В свою очередь, в 1857 г. была учреждена кафедра *новой церковной истории*. К ней было отнесено преподавание церковной истории — восточной и западной — после разделения. Ее первыми наставниками были магистр Казанской Духовной Академии иеромонах Диодор (Ильдомский) (в 1857—1860 гг.) и выпускник МДА Александр Михайлович Иванцов-Платонов (в 1860—1866 г.), впоследствии известный профессор Московского университета. С 1863 г. в качестве бакалавра на ней трудился И. Е. Троицкий, возглавивший ее в 1866 г. С этого времени открывалась новая глава в истории петербургской церковно-исторической школы, о чем наш рассказ будет ниже.

Заканчивая же повествование о времени «собирания истории», нужно упомянуть и еще об одних трудах, предпринимавшихся тогда в СПбДА.

В 1821 г., приступая к изданию академического журнала «Христианское чтение», ректор академии архимандрит Григорий (Постников) выдвинул его программу, которая бы в достаточной степени соответствовала принятому названию. В журнале должна была быть представлена духовно-назидательная литература, древняя и новая, касающаяся разных сторон церковного учения и жизни. На первом месте здесь должны были стоять переводы творений святых отцов, причем «положено было, чтобы избираемы были простые сочинения или отрывки, по содержанию своему способные питать не только ум, но в то же время и преимущественно сердце» [98]. Имелись в журнале также разделы «духовной истории» и «христианской библиографии», где выбор материалов первоначально тоже определялся степенью назидательности. Впрочем, этот курс не выдержал проверку времени. Фундаментальные переводы святых отцов «в непрерывном порядке их творений», делавшиеся в Московской Академии, оказались куда более отвечающими и нуждам духовного просвещения, и запросам читающей публики. Это побудило в 1847 г. Святейший Синод утвердить перемену в программе журнала, которая предполагала переход на практику «непрерывного перевода» отеческих творений, избрав для начала беседы св. Иоанна Златоуста к антиохийскому народу. Это же синодальное определение «повелевало» открыть в «Христианском чтении» особое отделение для русского перевода произведений церковных историков, начиная с Евсевия Памфила [99].

Таким образом, в 1848—1854 гг. в СПбДА были переведены исторические сочинения Евсевия, Сократа схоластика, Созомена, Феодорита,

Евагрия, Феодора чтеца и Филосторгия, опубликованные приложениями к «Христианскому чтению».

В свою очередь, в 1857 г. митрополит Новгородский и С.-Петербургский Григорий (Постников) выразил желание, чтобы были также переведены и более поздние византийские историки. Вследствие этого в результате шестилетней работы ряда наставников СПбДА в 1858—1863 гг. вышли переводы произведений Никифора Вриения, Иоанна Киннама, Анны Комнин — частично и Георгия Пахимеры — частично (под ред. проф. В. Н. Карпова); Никиты Хониата (под ред. проф. В. И. Долоцкого и И. В. Чельцова); Никифора Григоры (под ред. бакалавра П. И. Шалфеева) и Георгия Акрополита (под ред. бакалавра И. Е. Троицкого). В основу этих переводов было положено боннское издание Corpus scriptorum byzanticorum. Они были снабжены предисловиями, где сообщались сведения о писателях, а также примечаниями исторического, археологического, топографического и филологического характера [100]. Для своего времени этот труд был серьезным научным достижением, открывавшим горизонты византийских изучений в России. Так на исходе рассматриваемого периода в СПбДА стала закладываться основа собственной *византологической традиции,* развитие которой было в дальнейшем связано прежде всего с трудами И. Е. Троицкого [101].

IV

Характеризуя творчество русских церковных историков 70—90-х гг., в том числе и таких видных, как протоиерея А. М. Иванцова-Платонова, Ал. П. Лебедева и Ф. А. Терновского, о. Г. Флоровский говорит о его *публицистической манере.* Не отрицая несомненных заслуг этих ученых перед отечественной наукой и церковно-общественной мыслью, следует признать эту оценку не лишенной основания. «Совсем другого стиля,— продолжает он,— были созидатели церковно-исторической школы в С.-Петербургской академии И. Е. Троицкий (1832—1901) и В. В. Болотов (1854—1900)...» [102].

Приведенное замечание вполне справедливо. Оно ясно отражает тот факт, что с именами этих ученых был связан этап наивысшего расцвета названной школы, ее выход на самый высокий научный и богословский уровень и обретение ею мировой известности.

Прежде чем перейти к возможной здесь характеристике их ученой и педагогической деятельности, следует указать, что расцвет творчества одного и становление как ученого другого пришлись как раз на самый благоприятный период в жизни русской высшей духовной школы XIX в. Устав духовных академий, введенный в 1869 г. и просуществовавший 15 лет, имел положительной своей стороной не только укрепление значения профессуры в жизни школы, сообщение большей открытости академической науке и стимулирование ученой деятельности наставников, но и признавал необходимость специализации, хотя бы и широкой, без чего была бы затруднительна подготовка кадров, отвечавших требованиям возросшего уровня церковной науки. В СПбДА, как и в других русских духовных академиях, создаются в это время отделения, в том числе и церковно-исторические. В Петербурге ими заведовали И. В. Чельцов и М. И. Коялович, оставившие о себе память как о вдумчивых руководителях [103].

К 1884 г., когда введением нового академического устава в отношении высшего богословского образования в России вновь была предпринята попытка дать «задний ход», петербургская церковно-историческая школа уже достаточно окрепла, чтобы выдерживать неблагоприятные веяния времени. Правда, определенный урон понесла и она. Ликвидация отделений подрывала основы специализации. Студенты теперь нередко писали курсовые работы не по тем дисциплинам, к которым имели больше склонности. Еще хуже, порой, складывалась затем их педагогическая карьера: имея серьезный интерес и хорошую подготовку в одном, им приходилось заниматься другим. Такое переключение не всегда бывало достаточно эффективным.

Начальство, в свою очередь, стало теперь зорче следить за тематикой церковно-исторических сочинений. Так, В. В. Болотов, много работавший в 80-е гг. над источниками по начальной истории несторианства, не довел до конца своих исследований, из которых должна была сложиться его докторская диссертация, поскольку синодальный циркуляр запрещал в это время избирать темами подобного рода работ «ереси и еретиков» [104].

В отношении историков Русской церкви уже в 1899 г. тоже было выставлено синодальное ограничение: им не рекомендовалось брать темы для диссертаций «из недавнего прошлого». Впрочем, церковно-общественная атмосфера и настроения академических корпораций были уже теперь не те, и указанный циркуляр, чаще всего не обладая реальной силой, воспринимался как забавный, хотя, порой, и досадный казус [105].

Подлинным духовным отцом петербургской церковно-исторической школы все эти годы, благоприятные и не очень, был Иван Егорович *Троицкий* [106]. Это был не только прекрасный ученый-историк, обладавший остротой богословского мышления и прекрасными филологическими способностями, но и замечательный педагог, руководивший первыми научными опытами таких впоследствии корифеев, как В. В. Болотов, И. С. Пальмов, П. Н. Жукович, А. И. Бриллиантов. Последние всегда с благодарностью вспоминали его требовательность и доброжелательность, его умение поддержать молодого исследователя в правильно найденном им решении той или иной церковно-исторической проблемы [107].

С 1874 г. он также читал лекции по церковной истории в Петербургском университете. Здесь он тоже завоевывает прочный научный авторитет и в 1884 г. избирается ординарным профессором. В университете у него также были ученики, наиболее видным из которых стал его преемник по кафедре церковной истории Б. М. Мелиоранский [108].

Сознание специфических интересов русской церковно-исторической науки побуждает его выступить в 1880 г. с предложением учредить в СПбДА кафедру истории славянских церквей, многолетним руководителем которой стал его ученик, виднейший специалист по истории гуситского движения в Чехии Иван Саввич *Пальмов* [109].

Со времени введения академического устава 1884 г. Иван Егорович занимал в СПбДА вплоть до своей отставки в 1899 г. кафедру *истории и разбора западных исповеданий*. Хотя его ученые интересы более тяготели к христианскому Востоку и Византии, он и здесь создал довольно цельный курс,— по справедливому замечанию П. Н. Жуковича,— «стройно охватывающий предмет со всех сторон» [110]. Занимавшие затем эту кафедру его ученики,— по академии епископ Сергий (Страгород-

ский) и по университету И. П. Соколов,— по своим интересам были более богословы, чем историки, усилившие в своих лекциях сравнительно-богословский и экклезиологический элементы.

Живо откликался И. Е. Троицкий на современные ему церковные вопросы, были ли это греко-болгарская церковная распря или движение старокатоликов. Внимательно следя за событиями церковной жизни в мире, он в 1875—1891 гг. ежегодно помещал в издаваемом СПбДА журнале «Церковный вестник» исторические обозрения «Православный Восток и Инославный Запад в минувшем году». Когда в 1882 г. было образовано Императорское Православное Палестинское общество, он стал деятельным членом последнего, войдя в состав его Совета и участвуя в его научных изданиях.

Характеризуя Троицкого как историка Церкви, прот. Г. Флоровский пишет: «Это был исследователь вдумчивый и осторожный, у которого можно было учиться методу и историческому чутью. Это был историк с очень широким богословским и практическим кругозором. В прошлом он умел видеть живых людей, умел показать психологию событий»[111].

Характерно в этом отношении его самое крупное исследование «Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский и арсениты. (К истории Восточной церкви в XIII веке)» (СПб., 1873, 534 с.). В центре внимания историка оказывается вопрос об отношении церкви и государства в Византии периода упадка. Рознь белого и черного духовенства, борьба «икономистов» и «акривистов» — вот те факторы внутрицерковного разлада, которые помогли даже столь неустойчивой государственной системе, как византийская в XIII в., подчинить себе церковную организацию, ослабить ее общественное влияние. При этом Троицкий проводит историческую параллель с тогдашней церковной ситуацией на католическом Западе, где сплоченность духовенства во многом обуславливала обратные результаты.

Появившийся спустя два года обстоятельный труд И. Е. Троицкого «Изложение веры церкви армянской, начертанное Нерсесом, кафоликосом Армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. Историко-догматическое исследование в связи с вопросом о воссоединении Армянской Церкви с Православною» (СПб., 1875, IX, 339 с.) являл уже образец тонкого филологического анализа и историко-богословского синтеза. Такие работы способны довольно долго сохранять свою научную актуальность.

Многие годы Иван Егорович посвятил изучению греческих рукописей, находившихся в московских книгохранилищах, преимущественно в Синодальной библиотеке. Впрочем, опубликованной оказалась только небольшая часть исследованных и переведенных им памятников (Грамота Константинопольского патриарха Паисия I к Московскому патриарху Никону. Греч. текст и русск. перевод. ХЧ, 1881, ч. 1; Автобиография императора Михаила Палеолога и отрывок из устава данного им монастырю св. Димитрия. Греч. текст и русск. перевод. ХЧ, 1885, ч. 2; Иоанна Фоки сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о святых местах Палестины.— конец XII в. Греч. текст и русск. перевод. ППС, т. 8, вып. 2, СПб., 1889).

За свою жизнь И. Е. Троицкий собрал великолепную библиотеку, причем в ней были не только книги по различным отраслям истории, богословия и языкознания, но и старинные рукописи[112]. Он охотно до-

пускал к своим «сокровищам» коллег профессоров и студентов, завещав все книги и рукописи родной Академии.

Василий Васильевич *Болотов* еще при жизни стал легендой [113]. Его ранняя кончина, больно пережитая ученым миром не только России, вызвала вскоре появление ряда мемориальных публикаций — воспоминание о его детстве, характеристика ученой деятельности, биографический очерк, библиография опубликованных работ и др. [114]. В настоящем очерке можно было бы пойти по пути создания некоего резюме ко всему этому и не слишком обширному, и вполне добротному материалу. Можно было бы сказать о его блестящих лингвистических и математических способностях, о его удивительной работоспособности и доведенном им до возможного для историка совершенства методе научного исследования. Наконец, можно было бы дать хотя бы краткую характеристику его блестящей магистерской работе об Оригене и изумительным разработкам по истории негреческого христианского Востока [115]. Можно также было бы указать на примеры церковной актуальности работы историка — будь то решение им вопроса о чиноприеме сиро-персидских несториан, воссоединившихся с Православной Церковью в 1898 г., или же его аргументированные суждения по календарной проблеме, или, наконец, ставшие классическими его тезисы о Filioque, сохраняющие свое значение доныне при богословском диалоге с представителями западных конфессий. Однако все же целесообразнее будет сказать несколько слов о том труде Василия Васильевича, который он сам к печати не предназначал, но который, выйдя посмертно по инициативе и благодаря кропотливой работе его преемника по академической кафедре А. И. Бриллиантова, стал, пожалуй, самым знаменитым его произведением.

Здесь уместно сделать одно предварительное замечание, характеризующее Болотова как ученого. Как указывает А. И. Бриллиантов, Василий Васильевич «поставил для себя задачей учено-литературной деятельности давать всегда в печати или что-либо совершенно новое и неизвестное доселе в науке, или, по крайней мере, поправки к старому, а не повторять лишь то, что было уже найдено и сказано другими раньше» [116]. Отсюда можно понять, почему Болотов не стремился к созданию общих исторических курсов, а к своим академическим чтениям, к которым, впрочем, готовился с обычной для него тщательностью, относился как к явлению, имеющему узкослужебное, а не общенаучное значение.

Между тем, уже после его кончины († 5 апреля 1900) стала реально ощущаться нужда в таком курсе истории Древней Церкви. Существовавшие на русском языке немногочисленные отечественные или переводные труды такого рода не удовлетворяли своим задачам. Здесь сказывалась и их неполнота, и нередко устарелость, и порой односторонность, если речь шла о переводах [117]. В то же время, помимо даже чисто академических интересов, такое издание было нужно и в силу наступившего церковно-общественного оживления, когда вопросы церковного устройства и богословской мысли требовали ясных ориентиров в историческом предании Церкви. Было понятно, что в изложении Болотова общеизвестное будет расцвечено малоизвестным и даже новооткрытым. Существующие мнения и утверждения заново рассмотрены и выверены, и отсюда сам курс обретет ту степень надежности и прочности, которая только и возможна для такого рода работ. Так и получилось. И теперь

уже о Болотове-историке стали судить преимущественно как об авторе «Лекций по истории Древней Церкви» [118]. Указанный труд вышел в четырех частях в течение более чем десяти лет (1907—1918), печатаясь как приложение к «Христианскому чтению». Он охватывал с разных сторон историю Церкви — от апостольских времен до конца эпохи Вселенских Соборов. Четвертая часть была посвящена истории богословской мысли на Востоке в IV—VIII вв.

Особый интерес представляет первая часть «Лекций» (СПб., 1907, IX, 234 с.), являющаяся вводной. Здесь Болотов определяет предмет изучения. Он вводит читателя в лабораторию церковного историка, знакомя с теми науками, методами и результатами которых ему приходится пользоваться, уделяя при этом особое внимание хронологии. Кроме того, он рассуждает об объективности и конфессионализме в церковной истории, указывая на необходимость в личных воззрениях опираться на кафолическую основу церковного свидетельства. Наконец, он дает достаточно подробный обзор источников древней церковной истории и их изданий, а также знакомит с греческой, латинской и восточной церковной историографией. В конце книги излагается взгляд Болотова на проблему периодизации церковной истории.

Мы не случайно предприняли здесь этот небольшой экскурс, поскольку данное «Введение» является единственной пока напечатанной работой подобного рода на русском языке. В конкретном же случае нас могут заинтересовать два момента в указанной части «Лекций» Болотова. Это предложенные им понятия об истории и о Церкви. Рассматривая их, Василий Васильевич приходит по существу к тем же заключениям, что содержатся в «Начертании» Филарета (Дроздова). По-видимому, он имел в виду и данный момент, и в этом смысле ему пришлось заниматься «повторением уже известного». Однако речь здесь все равно могла идти не об обычном повторении, а о выверке «классических» положений в их столкновении с появившимися иными воззрениями.

Говоря об *истории,* Болотов указывает, что она может быть названа наукой лишь honoris causa, поскольку для нее невозможно пользоваться методами наук в собственном смысле или т. н. наук «точных». В отличие от них она не знает законов явлений, которые бы позволяли теоретически или же экспериментально эти явления моделировать. В своих суждениях и выводах она не может претендовать на ту возможную степень точности, которая доступна им, скажем, в их измерениях. Правда, забегая в наши дни, можно сказать, что и историк может теперь в бóльшей степени пользоваться услугами естественных наук с их относительной «точностью», как, например, радиоуглеродной датировкой. Но суть дела это не меняет. «История, — говорит Болотов, — не принадлежит к числу наук дедуктивных, в основе которых лежат формы аналитического суждения. Наоборот, синтетическое суждение господствует в истории везде и всюду, так как она питается материалом объективно данным, заимствованным из внешней для нашей души и сознания сферы. Такие науки, если они достигли в своем развитии стадии истинно научной, должны допускать математическую обработку своего сознания. Другими словами: они должны открывать законы явлений и исследовать ход их развития. Но разве история знает ход изучаемых ею явлений?» Далее Василий Васильевич замечает, что появившиеся в XIX в. утверждения о наличии таких «законов» в истории суть «громкие фра-

зы». И если к историческим явлениям и приложимы иные «бесспорные утверждения» (типа «все люди смертны»), то их практическая ценность равна нулю. Свои рассуждения, опирающиеся на ряд сравнений и примеров, он заключает так: «Астроном, зная законы движения небесных тел, предсказывает солнечные и лунные затмения. Против них спорить не приходится. Но история находится не в таком положении... Не зная законов исторической жизни, история не может похвалиться способностью предсказывать будущее. Если бы история знала свои законы, то она могла бы восстановить недостающие сведения и о прошедшем путем вычислений...» Болотов сравнивает историю с искусством, отмечая, однако, что «историк в своей работе выступает не как архитектор, а скорее как ремесленник, умеющий выводить арки, опирающиеся на пилястрах, которыми являются в данном случае факты, засвидетельствованные историей. Постройка при этом тем прочнее, чем прочнее устои-факты, и чем теснее связь между ближайшими событиями» (ср. с «твердыми свидетельствами» как основанием истории у Филарета).

Говоря о ходившем среди русских историков суждении об истории как о «народном самосознании», Болотов замечает, что «истолковать таким образом историю так же просто, как источить воду из камня». «Поэтому, — заключает он, — должно иметь силу и простейшее определение истории, как повествования (ср. с филаретовским «изложением».— *И. И.*) о замечательных событиях, замечательных уже тем, что люди их заметили» [119].

Говоря о *Церкви*, Болотов выводит историческое понятие о ней из этимологического разбора слова édta=εκκλησια, которыми она обозначена в Священном Писании. «Это греческое слово,— замечает он при этом,— не нуждается в определении, подобно тому как хлеб не определяют, а предлагают». Итак, εκκλησια — это *общество*. Не какая-то его привилегированная часть (βουλη), но именно все общество. При этом слово εκκλησια происходит от глагола εκκαλειν=созывать, почему в Новом Завете, особенно в посланиях апостола Павла, члены Церкви нередко обозначаются словом κλητος=званный (Рим. 1, 1; Еф. IV, 1 и др.). Далее он останавливается на историческом значении слова εκκλησια, подчеркивая, что никакой «невидимой церкви» (лютеранское воззрение) быть не может. «В невидимом можно участвовать только духовно, в εκκλησια не иначе, как и телом». Отсюда «участие в невидимой церкви походило бы на невидимое участие в воинской повинности». Таким образом, в этом понятии заключен момент актуальности.

В то же время в основанной Христом Церкви, хотя она и состоит из званных, ясно виден характер всеобщности, в ней нет аристократического момента, подобно как в афинской βουλη. Таким образом, Болотов заключает, что церковная история могла бы взять понятие εκκλησια=общество точкою своего отправления, «*разумея под церковью такую общину, где каждый член призывается к закономерному участию в жизни общей, совместной*» (подчеркнуто мною. — *И. И.*), рассматривая при этом «как явления ее жизни, так и идеи, желания и цели, к которым она стремилась» [120] (ср. с задачами церковной истории в «Начертании» Филарета).

Мы не случайно более подробно остановились на рассмотрении вводного раздела «Начертания» Филарета и первых двух глав «Лекций»

Болотова. Их сравнение достаточно наглядно показывает принципиальное единство школы в ее начальном основании и высочайшей вершине.

Как уже отмечалось, подготовка издания «Лекций» В. В. Болотова явилась многолетним делом его преемника по кафедре общецерковной истории в СПбДА Александра Ивановича *Бриллиантова*[121]. Это был замечательный ученый и прекрасный профессор троицко-болотовской школы. Его собственный курс лекций, который сформировался за десять-двенадцать лет с начала преподавательской деятельности в СПбДА (1900—1912), мог бы явиться прекрасным восполнением дидактического наследия Болотова[122].

Начиная свои «чтения», Бриллиантов прежде всего особо подчеркивал, что церковная история есть наука не только историческая, но и богословская. «К церковному историку,— говорил он,— по самому существу разрабатываемого им предмета, предъявляются требования в известном смысле высшие, нежели какие могут быть предъявлены по отношению к историку гражданскому. Если для последнего не должно быть чуждо вообще ничто человеческое — humanum, то для первого не должно быть чуждо также и божественное — divinum, насколько оно проявилось в положительном откровении и усвоено мыслью и жизнью человечества за все время исторического существования церкви христианской. Другими словами, церковный историк не может излагать историю церкви, не будучи в то же время *богословом*. Основательное знание христианской догмы для него безусловно потому, что история догмы есть важнейшая часть истории церкви. Если он не будет богословом, он будет стоять ниже своего предмета и будет блуждать, так сказать, по периферии церковной жизни, не касаясь ее центра. Напротив, чем выше его богословская точка зрения, чем глубже будет его познание в богословии, тем более будет он иметь возможности правильно понять внутреннюю сущность жизни церкви. Вот главное требование к историку Церкви, степенью удовлетворения которому прежде всего должна быть измеряема степень приближения его к идеалу»[123].

Впрочем, духовное преемство сказалось и здесь. Александр Иванович был довольно скромного мнения о своем детище, отдав при этом немало сил собиранию труда своего учителя.

Широкую научную известность Бриллиантов получил в 1898 г., будучи еще преподавателем Тульской духовной семинарии, благодаря своей магистерской диссертации о влиянии восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. Данная работа и по сей день является едва ли не лучшим исследованием, посвященным богословским воззрениям и литературной деятельности Эригены — этого интереснейшего представителя религиозной мысли Средневековья. Кроме того, для всех интересующихся богословской мыслью патристического периода, восточной и западной, она сохраняет значение ценного пособия[124].

В 1900 г. Бриллиантов избирается доцентом на кафедру общецерковной истории в СПбДА вместо скончавшегося В. В. Болотова. Его педагогические труды продолжались там вплоть до закрытия Академии в сентябре 1918 г. В 1920—1923 гг. он состоял профессором Богословского института в Петрограде.

После диссертации об Эригене особо крупных работ в печати у него не выходило. Однако этот факт не умаляет его значения как ученого.

В известном смысле, получившие всемирную известность «Лекции» Болотова явились его детищем и стоили ему двенадцатилетнего кропотливого труда. Свои же «Чтения по общецерковной истории», представляющие достаточно обработанный и вполне добротный академический курс, он к печати не предназначал.

Также десятилетие (1908—1918) он собирал материалы к обширной «Истории монофелитского спора», которую, очевидно, мыслил на первых порах как свое докторское сочинение. (Степень доктора церковной истории была ему и без того присуждена в 1914 г.) Впрочем, результаты этого труда даже в их оставшемся «сыром» виде представляли бы значительный научный интерес.

Прежде всего, Бриллиантов рассматривает идейные корни этого спора. В связи с этим он прослеживает историю использования оказавшихся в центре его понятий — υποστασις, γνωσις, θελημα, ενεργεια (лицо-личность, знание, воля, действие) в античной философии и христианском богословии. Самое серьезное внимание исследователь уделяет источникам, в т. ч. неизданным,— греческим, сирийским, армянским, связанным с вопросами, затрагиваемыми его работой. Так, по фотокопиям сирийских рукописей из Британского музея он сделал научный перевод некоторых памятников монофелитской полемики, в том числе представляющей большой исторический интерес «Истории Максима» (по кодексу add. 7192). По мысли Бриллиантова, центральной фигурой предполагаемого сочинения должен был стать наиболее яркий борец с монофелитством за Православие преп. Максим Исповедник. Ученый собрал все доступные сведения о рукописях, содержащих его творения и жизнеописания. Сами же памятники, частью по рукописям, были проработаны им досконально. Он также сделал предметом своего рассмотрения состояние богословской мысли на Востоке и Западе в V—X вв., как у православных, так и у монофизитов. Ученого привлекала история и география тех мест, где разворачивались интересовавшие его события [125].

Заметным событием в церковно-исторической науке явилось издание в 1905 г. видным немецким филологом Эдуардом Шварцем неизвестного до тех пор послания Антиохийского собора «к Александру, епископу Нового Рима», содержащегося в сирийской рукописи Codex Parisinus 62. Этот памятник проливал дополнительный свет на историю арианского спора в период до Первого Вселенского Собора 325 г. Однако такие известные церковные историки, как аббат Л. Дюшен (1907, 1908) и А. Гарнак (1909, 1910), отказывались признать его подлинность, а последний даже вступил в связи с этим в полемику с его издателем. Впрочем, в качестве подлинного указанное послание было воспринято русским историком Древней Церкви, профессором МДА А. А. Спасским, введшим сведения о нем и содержащиеся в нем данные в свою капитальную «Историю догматических движений в эпоху вселенских соборов» (т. I, Сергиев Посад, 1906), французским сирологом аббатом Нб (1909), а также известным немецким ученым-догматистом Р. Зеебергом и церковным историком К. Холлем (1910) [126].

Важное значение в плане положительного решения вопроса о подлинности новооткрытого памятника и возможной исторической реконструкции связанных с ним событий из истории арианского спора принадлежит трудам двух русских ученых — священника Димитрия Александровича *Лебедева* (1871—1923) и А. И. Бриллиантова. Первый из них,

в то время несший пастырское служение в г. Можайске под Москвой (с ноября 1915 г. занимал кафедру истории Древней Церкви в МДА), дал наиболее детальную аргументацию в пользу достоверности послания, указав и наиболее вероятную дату собора в Антиохии — осень 324 г. (см.: Антиохийский собор 324 года и его послание к Александру, епископу Фессалоникскому. ХЧ, 1911, ч. 2, и отд. изд., СПб., 1911, 43 с.). Второй же выдвинул две блестящие гипотезы относительно деталей этого события. Во-первых, что почетным председателем Антиохийского собора 324 г., осудившего Ария и трех солидарных с ним епископов, в т. ч. известного Евсевия Кесарийского, было доверенное лицо Константина Великого, виднейший впоследствии никеец Осий, епископ Кордубский, чье имя, оказавшееся первым среди имен, подписавших соборное послание 56-ти епископов в сирийской транскрипции, было передано как «Евсевий», что, впрочем, встречается и в других сирийских памятниках (хроника Liber chalipharum и хроника Михаила Сирийца). И во-вторых — об инициативе антиохийских отцов созвать на Ария и его сторонников великий собор в Анкире, вместо чего император, пожелавший придать указанному церковному форуму через приглашение на него западных епископов бóльшую представительность, назначил его созыв в географически более удобно расположенной Никее, что и вытекало из его считавшегося некоторое время сомнительным послания, сирийская версия которого (по Cod. Brit. Mus. add. 14528) была впервые опубликована в 1857 г. Б. Каупером (B. H. Cowper) в Analecta Nicaena (см.: К истории арианского спора до Первого Вселенского Собора. ХЧ, 1913, ч. 2 и отд. изд., СПб., 1913, 51 с.).

Здесь следует отметить, что с 1908 г. о. Д. А. Лебедев и А. И. Бриллиантов находились в тесном общении посредством оживленной переписки, причем последний оказывал помощь своему коллеге в указанной работе, присылая необходимую литературу. Эта замечательная в своем роде переписка двух всемирно признанных корифеев русской церковно-исторической науки продолжалась и далее, имея главным своим предметом сложные вопросы древней церковной истории и хронологии[127].

Нужно сказать, что А. И. Бриллиантов, несмотря на свою большую занятость, всегда охотно откликался, когда к нему обращались за консультацией или интересовались его компетентным мнением по тому или иному церковно-историческому, богословскому или практическому вопросу.

Следуя заветам В. В. Болотова, он стремился сделать работу историка церковно актуальной. Так, Бриллиантову пришлось стать его преемником в должности делопроизводителя синодальной Комиссии по старокатолическому и англиканскому вопросу. Здесь он немало потрудился в разработке тех мнений и отзывов, которые предлагались затем как официальная точка зрения Русской церкви. Ему принадлежала инициатива издания материалов В. В. Болотова в связи с вопросом о Filioque в диалоге со старокатоликами и подготовка их к печати (ХЧ, 1913 и отд., изд., СПб., 1914, VI, 138 с.). Он также был активным участником Предсоборного Присутствия в 1906 г., не чуждался работы в различных церковно-общественных комиссиях, наконец, состоял членом Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг.

В своих экклезиологических воззрениях он всегда оставался поборником широкой соборности и самодеятельности местных церковных об-

щин при сохранении в них ясного кафолического сознания. Его идеалом была максимальная вовлеченность каждого члена Церкви в ее жизнь во всей полноте видимого и невидимого в ней [128]. Уже в своем позднем исследовании «История развития папской власти в Западной церкви (II—IX вв.)» (ок. 1922), оставшемся в рукописи [129], он проявляет себя как противник авторитаризма и организационной централизации в Церкви. С этой точки зрения ему в равной мере не приемлемы как папство, так и «вселенские» притязания Константинопольской патриаршей кафедры. Указанное сочинение Бриллиантова, имеющее целью отделить кафолическое предание Апостольской Церкви в области церковного строя от условности исторических наслоений, обнаруживает владение материалом и ясность аргументации автора.

Вопросам исторических судеб Церкви и веры Христовой посвящен печатавшийся в «Христианском чтении» в 1914—1916 гг. его обстоятельный труд «Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 года» (отд. изд., Пг., 1916, VII, 197 с.). Переработанный из юбилейной речи, произнесенной в 1913 г., он вырос в глубокое научное исследование вопросов происхождения и установления подлинного текста и точного смысла миланского закона, определившего новое отношение между государством и церковью на основе религиозной свободы.

Историческое столкновение языческого государства с его тотальностью и открывшегося на земле с пришествием Христа царства не от мира сего, с указанием им цели земной жизни за земными пределами и повелением — Божие воздавать Богу и лишь кесарево — кесарю, неизбежно вело в духовном прогрессе человечества к победе последнего. Поэтому личной заслугой императора Константина было осознание этой перспективы, побудившее его к «смелому и неожиданному перевороту». «Вопрос о победе христианства по его внутренней силе над язычеством,— пишет Бриллиантов, — был, разумеется, лишь вопросом времени; христианство, рано или поздно, так или иначе, утвердилось бы в империи, если бы Константин в свое время и не выступил его поборником. Но Константин своим выступлением и деятельностью ускорил, так сказать, ход истории в нормальном направлении и навсегда связал свое имя с фактом решительного торжества христианской религии в языческом дотоле мире. История определила его значение, усвоив ему эпитет «великого», церковь восточная отнесла его к лику святых и именует «равноапостольным» [130]. Бриллиантов рассматривает далее весь ход религиозной политики Константина. Он оспаривает мнение Ал. П. Лебедева и некоторых других историков о становлении христианства при Константине государственной религией империи. Изучение законодательных актов и событий того времени приводит его к выводу, что, «покровительствуя христианам, Константин и здесь... хотел держаться, прежде всего, в пределах лишь справедливости» [131]. Собственно, для утверждения тогда своего влияния в обществе Церковь и не нуждалась в мерах государственного принуждения. «Христианство,— подчеркивал Бриллиантов,— само в себе заключает свидетельство своей истинности, и для правомыслящих и стремящихся к добродетели должна быть ясна эта истинность...» [132].

До конца своих дней Александр Иванович оставался истинным тружеником исторической науки, бескомпромиссным в своей церковной убежденности.

Касаясь постановки преподавания церковной истории в СПбДА, следует добавить, что в соответствии с академическим уставом 1884 г. вместо кафедры новой общей церковной истории была образована кафедра *истории и разбора западных исповеданий,* а в 1903 г. удалось открыть кафедру *истории Греко-Восточной церкви* «со времени отпадения Западной церкви от Вселенской до настоящего времени». На ней же стали читать курс и по истории церквей не-греческого Востока, что привело к прибавлению в ее «титуле» — «в связи с историей церквей Грузинской, Армянской и других восточных». В 1903—1918 гг. ее занимал выпускник Казанской академии Иван Иванович *Соколов,* автор ряда работ по истории греческих церквей, создавший на материалах Патриаршего архива в Константинополе монументальный труд «Константинопольская церковь в XIX веке. Опыт исторического исследования» (т. 1, СПб., 1904, XXXV, 813, 150 с.) [133].

В 1872 г. преподавание истории Русской церкви было отнесено в СПбДА к особой кафедре, причем в 1875—1884 гг. ей полагалась приват-доцентура по истории синодального периода [134]. Первым профессором на самостоятельной кафедре русской церковной истории стал священник (впоследствии протоиерей) Павел Федорович *Николаевский* — историк российского патриаршества, друг В. В. Болотова [135].

Среди церковных историков рассматриваемого периода, связанных с СПбДА, следует упомянуть Николая Афанасьевича *Скабалановича,* занимавшего в 1873—1907 гг. кафедру новой общей гражданской истории [136]. Младший современник И. Е. Троицкого, он также предпринял труды по научной разработке истории поздней Византии. Особый интерес представляет его обширное сочинение «Византийское государство и церковь в XI веке, от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексия I Комнина» (СПб., 1884, LXXI, 449 с.), построенное на детальном рассмотрении источников внешней государственно-церковной истории Византийской империи. Круг интересов ученого, кроме того, простирался на область церковно-исторических вопросов позднего Средневековья — восточного, западного и русского. История Русской Церкви была обогащена им серьезным историко-экклезиологическим исследованием «Об Апокрисисе Христофора Филалета» (СПб., 1873, V, 224 с.) — посвященным богословской полемике вокруг Брестской унии 1596 г.

Продолжателем дела В. В. Болотова в области христианской ориенталистики с немалым успехом выступил его ученик Александр Петрович *Дьяконов,* занимавший в СПбДА с 1903 г. кафедру общей гражданской истории, а по ее закрытии в 1911 г.— педагогики (по 1916 г.) [137]. В центре его научных интересов находилась древнесирийская церковная историография и духовная литература. Особую ценность сохраняет его магистерская работа «Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды» (СПб., 1908, 417 с.), явившаяся первой в мировой науке обстоятельной монографией об этом видном сирийском церковном историке и монофизитском деятеле VI в.

Высокого ученого и богословского уровня к началу XX в. достигло в СПбДА также изучение древнецерковной литературы — греческой и латинской. Последняя стала предметом многолетнего изучения Александра Ивановича *Садова,* занимавшего в 1883—1908 гг. кафедру латинского языка и его литературы [138]. Его научное наследие оказалось

достаточно обширным. Из его работ следует особо отметить докторскую диссертацию «Древне-христианский писатель Лактанций» (СПб., 1895, XXV, 273 с.), сыгравшую в мировой научной литературе роль наиболее обстоятельной монографии о сочинениях и богословских воззрениях знаменитого христианского автора константиновой эпохи. Профессорские труды А. И. Садова нашли свое завершение в превосходном курсе «Латинский язык в памятниках христианской письменности древнейшего времени (до VIII века). Опыт исторического и систематического обзора языка древних западных христиан-латинян», который, к сожалению, оказался опубликованным не полностью (вышел только первый выпуск первой части, Пг., 1917).

История богословской мысли Древней Церкви имела талантливое освещение в лекциях по патрологии, читавшихся в СПбДА в 1907—1918 гг. Николаем Ивановичем *Сагардой* [139]. Его докторское сочинение «Св. Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Патрологическое исследование» (Пг., 1916, 643 с.) явилось важным этапом в изучении патристического наследия III—IV вв.

В области русской церковной истории немало потрудился целый ряд наставников и выпускников СПбДА. Особый интерес здесь сохраняют труды А. И. Пономарева [140], прот. В. И. Жмакина [141], В. З. Завитневича [142], П. Н. Жуковича [143], К. Я. Здравомыслова [144], П. С. Смирнова [145], С. Г. Рункевича [146], И. И. Бриллиантова [147], К. В. Харламповича [148], еп. Сергия (Тихомирова) [149], свящ. В. М. Верюжского [150], А. В. Карташова [151], Б. В. Титлинова [152].

Несомненную пользу для подготовки будущих церковных историков имели занятия на кафедре церковной археологии в связи с историей христианского искусства и в Церковно-археологическом музее СПбДА, которыми долгие годы руководил видный ученый Николай Васильевич *Покровский* [153].

В свою очередь, для будущих исследователей русской церковной истории особое значение имели занятия на кафедре церковнославянского языка с палеографией и истории русской литературы [154], блестящими профессорами которой были питомцы СПбДА — видный археограф и исследователь памятников древнерусской письменности Дмитрий Иванович *Абрамович* (в 1898—1909 гг.) [155] и замечательный ученый, известный исследователь славянской Библии Иван Евсеевич *Евсеев* (в 1909—1918 гг.) [156]. Эти занятия имели тем бóльшую ценность, что связывались с практикой, когда студенты обязаны были представлять доклады из области палеографического, грамматического и историко-литературного исследования древнерусских памятников, материалом для чего служили рукописи знаменитых Новгородской Софийской и Кирилло-Белозерской библиотек, которые с 1859 г. хранились и изучались в СПбДА [157].

Закончить этот очерк хотелось бы особым упоминанием еще об одном выдающемся представителе петербургской церковно-исторической школы — академике Николае Константиновиче *Никольском* [158]. Значение его трудов для истории Русской церкви и русской духовной культуры так же велико, как значение трудов В. В. Болотова для истории Древней Церкви. Причем, особую ценность здесь имеют не только конкретные результаты его многолетней и напряженной работы, значитель-

ные сами по себе, но и те перспективные задачи науки, которые были ею поставлены.

Его церковно-исторические интересы пробудились еще на студенческой скамье. Знакомство с богатым документальным материалом Кирилло-Белозерского собрания натолкнуло тогда еще молодого Николая Никольского на мысль заполнить на его основе «существовавший в то время в науке пробел по истории экономического и хозяйственного быта старой Руси, воспроизвести строй и уклад жизни одной из хозяйственных организаций Московии...» — как писал он позднее [159]. Работал он не спеша, тщательно прорабатывая материал. Первый выпуск его монографии «Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века (1397—1625)» появился в 1897 г., следующий — в 1910 г.[160]. Так же рано проявился его интерес и к древнерусской литературе, особенно к творениям отечественных церковных писателей и проблеме книжности в Древней Руси. Заметным явлением в науке стала его магистерская диссертация «О литературных трудах митрополита Климента Смолятича» (СПб., 1892, VII, 229 с.). Пять лет спустя он подготовил публикацию Обществом любителей древней письменности «Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV века» (ИОЛДП, вып. 113, СПб., 1897, IX, 328, 12 с.) — издание, сохраняющее до сих пор большую научную ценность.

Свои занятия историей древнерусской литературы он сочетал с деятельностью профессора СПбДА по кафедре гомилетики и истории проповедничества, а затем истории Русской церкви (до 1910 г.), строя свои лекции по этим дисциплинам на глубоком осмыслении источников [161].

К этому времени у него сформировалось четкое представление о перспективных путях изучения древнерусской литературы. «С правильным движением научной мысли, — писал он в 1902 г., — несовместимы поспешные обобщения, основанные на недостаточных и мало изученных источниках. Ошибочное наблюдение, полученное таким образом, может задержать на продолжительное время поступательный ход науки по ее прямому направлению. Строго научная методика требует поэтому, чтобы вывод не отделялся посредствующими скачками от посылок, из которых он исходит» [162]. Упомянутые преждевременные обобщения Никольский обнаруживал в курсах по истории древнерусской литературы, появлявшихся в XIX в., начиная с известной «Истории русской словесности, преимущественно древней» С. П. Шевырева (1846—1860) [163]. По его убеждению, время для создания такой «Истории» тогда еще не настало. Ее составлению должна предшествовать большая и кропотливая работа по изучению состояния древнерусской книжности, конкретнее же — состава древнерусских библиотек. Действительно, как можно говорить о духовной культуре Древней Руси, не представляя достаточно того, что составляло круг чтения в тех или иных слоях древнерусского общества? Кроме того, такое изучение позволило бы подойти к решению текстологических задач при исследовании памятников. «Систематическая разработка библиотечного дела, — отмечал Никольский, — должна не только заново перестроить целые отделы допетровской литературы, но и отыскать нить к разысканию первоначальных текстов... Изучение истории и состава библиотек даст обширный и надежный статистический материал, из которого мы узнаем, что было излюбленным чтением древнерусского церковника и какие сочинения с их идеа-

лами содействовали мировоззрению его и всего русского общества»[164].

И Н. К. Никольский начал многолетнюю работу по изучению рукописной книжности древнерусских библиотек. Результатом ее к 1925 г. стала картотека, которая будучи сдвинутой в один ряд заняла бы 25 метров (!)[165]. Указанная картотека состоит из следующих отделов: а) алфавитный список авторов и их произведений, переводных и оригинальных, с указанием рукописей IX—XVII вв.; б) список сохранившихся пергаменных рукописей с перечнем их содержания; в) хронологический список славяно-русских датированных рукописей от XI до начала XVIII в., как материал для хронологизации памятников; г) географический указатель библиотек, как прежних, так и современных; д) алфавитный список владельцев рукописей, писцов, переводчиков, справщиков, книгохранителей[166].

Важной задачей всей этой работы Николая Константиновича была подготовка к академическому изданию «Полного собрания памятников древнерусской литературы». Этот сериал, который явился бы, по преимуществу, подлинной русской патрологией, был задуман еще в 1898 г. академиками М. И. Сухомлиновым и А. А. Шахматовым. В 1901 г. при Отделении русского языка и словесности Императорской Академии наук с этой целью была образована специальная комиссия. Ее душой и самым активным деятелем и становится Н. К. Никольский. Подготовка издания требовала длительной и серьезной работы, о которой говорилось выше. Обобщая обретенный опыт, Комиссия выработала правила издания памятников, список авторов и безымянных сочинений XI—XII вв.[167].

События революции и последующей разрухи приостановили работу Комиссии. Однако с 1920 г. Н. К. Никольский, ставший директором Библиотеки Академии наук и Института книговедения, стал пытаться возродить ее деятельность. В 1925—1928 гг. ему удалось в достаточной мере систематизировать свою картотеку, пополнение которой продолжалось. С октября 1928 г. Комиссия по изданию памятников древнерусской литературы стала учреждением Академии наук СССР в составе председателя и трех штатных сотрудников[168]. К сожалению, она прекратила свое существование с кончиной Н. К. Никольского в 1936 г.

Напряженная работа ученого, связанная с деятельностью Комиссии, не являлась препятствием для его собственных научных разработок, которые он продолжал до своей кончины.

Среди них особый интерес представляет выдвинутое им положение о западнославянском влиянии в древнерусской письменности. Многолетние наблюдения за литературными памятниками Киевской Руси и состоянием в ней книжного дела привели его к научно обоснованному выводу о том, что формирование древнерусской христианской литературы происходило под воздействием не только южнославянской, но и западнославянской книжности.

Важной вехой в изучении этого явления стало издание Никольским в 1909 г. жития св. Вячеслава, князя Чешского, по двум известным русским рукописям XVI в.— сборнику из собрания Боровского монастыря № 623 (ЦГИА, ф. 843, оп. 3, д. 4025, л. 371 об. и след.) и четьей-минее на сентябрь из собрания Соловецкого монастыря № 500 (ГПБ, Сол. 519/500, л. 274 и след.)[169]. В основе этого памятника лежал относящийся к XI в. и имевший чешское происхождение славянский перевод

т. н. Гумпольдовой легенды, т. е. латинского жития св. Вячеслава, составленного в конце X в. Мантуанским епископом Гумпольдом. Еще ранее исследователи порой обращали внимание на то, что данный перевод сохранился только в русских списках, делая из этого вывод о «глубокой старине чешско-русских связей» [170]. В свою очередь, имея в виду упоминание «мучения и страсти... святаго Вячеслава» в «Сказании о свв. Борисе и Глебе» (кон. XI — нач. XII в.), Никольский выдвинул предположение о знакомстве его автора не только с оригинальным западнославянским житием, русский список которого был издан еще в 1827 г. А. Х. Востоковым (по сборнику XVI в., ГБЛ, Рум. 436) [171], но и с существенно отличающейся от него Гумпольдовой легендой. При этом, по его мнению, славянское переложение последней представляло подлежавший «еще дальнейшей оценке факт из истории древнейшего периода славянской письменности и ее общения с латинской агиографией» [172].

В 1918 г. Н. К. Никольский опубликовал заметку «К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право», где дал ясное обоснование мнению, высказанному еще в 80-е гг. XIX в. видным русским канонистом Н. С. Суворовым, о наличии в «Вопрошаниях» новгородского иеродиакона Кирика (XII в.) заимствования из пенитенциала германского архиепископа Бонифация († ок. 755) (вопр. 76: правило о замене епитимьи заказными литургиями) [173]. Это мнение в свое время подвергалось критике, исключавшей возможность западного влияния в южнославянских и древнерусских церковных памятниках, на основании наличия некоего греческого источника, как для латинских пенитенциалов, так и для славянских канонических сочинений [174].

Между тем, исследуя текст, Никольский пришел к выводу, что в вопрошании Кирика ясно видны следы именно латинского памятника. Имея в виду известное соприкосновение восточного и западного влияний в Моравии и Паннонии в период деятельности там славянских просветителей свв. Константина-Кирилла Философа и Мефодия и позднее, вполне можно было прийти к заключению о западнославянской версии упомянутого «правила», оказавшейся известной новгородскому канонисту XII в.

Проблеме западнославянского влияния на древнерусскую литературу был впоследствии посвящен ряд работ ученого [175]. Особый интерес в этом плане представляет вышедший в 1930 г. первый выпуск его труда «Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании». Здесь он подвергает детальному рассмотрению «Сказание о переложении книг на словенский язык» в «Повести временных лет» и находящиеся в ней вводные статьи, также имеющие в своей основе моравские источники. Исследователь обращает внимание на «загадочное» умолчание о начале русской письменности в дошедшем до нас Лаврентьевском списке «Повести». Последнее обстоятельство связывается им с появившейся уже в древности тенденцией усматривать зависимость русской духовной культуры только от «греков», исключив память о влиянии западнославянских «католиков» [176].

Указанные разработки Никольского внесли значительный вклад в изучение взаимосвязи славянских церковных литератур на раннем этапе их существования [177].

Свои ученые труды Николай Константинович также сочетал с участием в церковно-общественной жизни. Так, в 1905 г. он явился автором проекта заявления группы профессоров СПбДА относительно целей и задач предполагавшейся церковной реформы. Здесь и в последующих своих выступлениях по этому вопросу он высказывался за широкое осуществление соборных начал в церковной жизни. Задачи предстоящего Поместного Собора он видел не столько в формальном преобразовании строя церковного управления, сколько в актуальном выявлении церковного мировоззрения [178].

Как церковный ученый, до конца преданный своему делу, Н. К. Никольский навсегда оставил по себе благодарную память, а его труды явились прекрасным завершением здания петербургской церковно-исторической школы.

* * *

Подводя итог настоящему обзору более чем столетнего пути петербургской церковно-исторической школы, следует еще раз вкратце обозначить три последовательных этапа ее развития.

1. Период *начального становления,* ознаменовавший первые годы существования СПбДА, впрочем, в дидактическом плане неоправданно затянувшийся еще на три с лишним десятилетия. Ведущей фигурой этого периода явился преосв. Филарет (Дроздов). Его заслугой стало обеспечение указанного становления школы, через усвоение ею результатов трудов предшествовавших, преимущественно западных церковных историков, и определение своих собственных целей.

2. Время *собирания церковной истории,* расцвет которого пришелся на 50—60 гг. XIX в. Этот период, наметившийся еще в 20-е гг. прошлого столетия и порой инерционно затягивавшийся до его окончания, был временем интенсивного сбора оригинального исторического материала, в основном отечественного, и его начальной научной обработки, благодаря чему последний надолго становился объектом ученого и церковно-общественного внимания. Среди ярких фигур этого времени выделяются наставники и питомцы СПбДА, прежде всего, преосв. Макарий (Булгаков), а также прот. И. И. Григорович, еп. Порфирий Успенский, И. И. Чистович и др.

3. И, наконец, последняя четверть XIX — первые два-три десятилетия XX в. явили стадию *высшего синтеза* в церковно-исторической науке, которым, прежде всего, отмечены труды И. Е. Троицкого, В. В. Болотова, Н. К. Никольского и А. И. Бриллиантова. На этой стадии исторический материал проходил уже возможно всестороннюю научную обработку, которая, помимо внесения в науку нового, приводила порой к открытию неизвестного в известном, а также иногда вела к пересмотру иных представлений, сложившихся нередко в поспешном синтезе предшествовавшего этапа. Для нее были характерны высочайшая требовательность к результатам исследования и выверенность даваемых заключений, глубина богословского проникновения в оценках событий церковной истории и широта ви́дения исторического горизонта церковной действительности.

Заключить этот небольшой очерк следует благодарением Богу за то, что наследие петербургской церковно-исторической школы в лице ее лучших представителей, несмотря на известные исторические разрывы,

дошло до нас. Субъективные причины, а чаще объективные обстоятельства не позволили всему этому богатству в свое время увидеть свет. Это прежде всего ученые труды и некоторые другие материалы, находящиеся в личных архивах И. Е. Троицкого, В. В. Болотова, А. И. Бриллиантова и Н. К. Никольского. Первые три из этих собраний вместе с фондами ряда других профессоров СПбДА в настоящее время находятся в Государственной Публичной библиотеке в Ленинграде, а последнее хранится в ленинградских Архиве и Библиотеке Академии наук СССР. Их изучение и научная актуализация могут стать важной задачей современной духовной школы города на Неве. Подлинный прогресс нынешней русской церковной науки возможен как преемство трудов и поисков наших славных предшественников.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] В Александро-Невской славенской школе обучали азбуке, письму, арифметике, псалтири (чтению по-церковнославянски), грамматике и толкованию евангельских блаженств. Главным учебным пособием был «Букварь или начальное учение отроком» Феофана Прокоповича (*Чистович I*, с. 8).

[2] Известно, что в богословском классе (являвшемся последним из восьми классов семинарского обучения) преподавались: богословие догматическое, нравственное, сравнительное (богословская полемика) и истолковательное (библейская герменевтика); в философском: логика, психология, метафизика и нравственная философия (этика); в классе риторики: красноречие и поэзия; кроме того, в остальных классах преподавались также: общая история, география, арифметика и геометрия, и языки — латинский, греческий, еврейский, французский и немецкий. (Историческое, географическое и топографическое описание С.-Петербурга, соч. Г. Богданова, дополненное и изданное В. Рубаном, СПб., 1779, с. 339—365; *Чистович I*, с. 21—22.)

[3] Описание греческих рукописей Синодальной (б. Патриаршей) библиотеки было предпринято в связи с желанием ознакомиться с ней прибывшего в Россию голштинского герцога Христиана Августа. Каталог, составленный А. Скиадой на русском и латинском языках, был напечатан в Москве в 1723 г. в 50 экземплярах. В 1724 г. профессор Лейпцигского университета Капп (Kapp) издал его под названием «Arcana bibliothecae Synodalis», а в 1796 г. он был вновь перепечатан Шерером (Schörer) в издании «Nordische Nebenstunden», Francfurt und Leipzig. Однако, когда в 1805 г. Фр. Маттеи выпустил свой каталог греческих рукописей Московской Синодальной библиотеки (Accurata codicum graecorum S. Synodi notitia et recensio, Lipsiae), казалось, что работа Скиады содержит множество погрешностей. Так, последний во многих случаях ошибочно определял время написания рукописей; сборники, составленные из сочинений разного содержания и разных авторов, приписывал одному из них и т. д. Кроме того, его каталог представлял из себя лишь перечень кодексов с самым общим обозначением их содержания. Впрочем, несмотря на серьезные недостатки каталога Скиады, вызванные отсутствием должной подготовки их составителя, он имел то положительное значение, что впервые сделал известным ученому миру Европы сокровища знаменитого русского книгохранилища.

[4] Буддей (Buddeus) Иоган-Франц (1667—1729), видный немецкий протестантский ученый-богослов, состоял профессором философии, греческого и латинского языков и богословия в университетах Виттенберга, Кобурга, Галле и Иены. В философии явился ярым противником распространившегося тогда вольфианства. Разработал получившую известность свою систему христианской этики (Institutiones Theologiae Moralis, 1711). Автор ряда пособий по библейской и церковной истории. Ему принадлежит также «Историческое введение в общее богословие» (1727), которое вместе с другими его сочинениями оказало сильное влияние на формирование ряда русских богословов XVIII—начала XIX в.

[5] *Чистович I*, с. 17.

[6] Там же, с. 18.

[7] Там же. В архиве Канцелярии Святейшего Синода об этом имеется особое дело (ЦГИА, ф. 796, оп. 26, 1745 г., д. 181).

[8] По кончине Никодима Селлия в 1746 г. рукопись этого сочинения досталась

Амвросию Зертыс-Каменскому, бывшему в 1740—1753 гг. префектом Александро-Невской семинарии, впоследствии архиепископу Московскому. После его смерти в 1771 г. Н. Н. Бантыш-Каменский передал ее в Московский главный архив Министерства иностранных дел (ныне РО МГАМИД в ЦГАДА), где с ней и познакомился префект Новгородской семинарии иеромонах Амвросий Орнатский (впосл. епископ Пензенский, †1827), высоко оценивший этот труд Селлия и использовавший его при составлении своей «Истории российской иерархии» (чч. 1—6, М., 1807—1815). См. об этом: *Амвросий,* иером. Указ. соч., ч. 1, с. I—II, V—VI.

[9] Указанное сочинение Селлия вышло на русском языке в 1815 г. в Москве под названием: «Каталог писателей, сочинениями своими объяснивших гражданскую и церковную российскую историю». Эта небольшая работа (36 с.) содержит указание 164 авторов, писавших что-либо о России.

[10] Включено в состав «Древней российской вивлиофики», 1-е изд. (М., 1773), ч. I; 2-е изд. (М., 1791), ч. XVI.

[11] Еще в первой четверти XVIII в. появилось несколько списков «Каталога или летописания бытности Архиереев Российских, где могло о которых изобрестися в писании и явно в книгах Летописцев Российских и Синопсиса Киевских, и Помянников и из Житий Святых и Прологов, и из иных разных по летам бытности их...», приписывавшегося св. Димитрию, митрополиту Ростовскому († 1709) (например, ГПБ, Соф. 1417). Сравнивая с ним труд Селлия, Амвросий Орнатский находит последний «несколько сокращеннее, однако ж точнее и в лучшем систематическом порядке» (*Амвросий,* иером. Указ. соч., ч. 1, с. V). Следующей работой такого рода явилось упоминавшееся уже сочинение Амвросия Орнатского, 2-е издание которого (Киев, 1827) было исправлено и дополнено митрополитом Киевским Евгением Болховитиновым.

В свою очередь, в 1877 г. Археографическая комиссия издала «Списки иерархов и монастырей Российской Церкви... из достоверных источников», составленные академиком П. М. Строевым (СПб.), а в 1892, 1894 и 1898 гг. в Москве вышли три части труда известного церковного публициста Н. Н. Дурново «Иерархия Всероссийской церкви от начала христианства в России и до настоящего времени».

Общим недостатком этих работ, помимо отдельных неточностей и крайней скудости сообщаемых сведений, было отсутствие или почти отсутствие указаний на источники, содержащие сообщения о том или ином иерархе, епархии или монастыре.

Следующим трудом этого рода, избавленным во многом от указанных недостатков, явился «Каталог русских архиереев X—XX вв.», составленный выпускником СПбДА, начальником архива и библиотеки при Святейшем Синоде К. Я. Здравомысловым, работа над которым была им окончена в 20-е гг. нашего столетия. Рукопись указанного сочинения в настоящее время находится в ГПБ (ф. 102 — архив А. И. Бриллиантова, оп. 1, ед. хр. 438—457).

[12] В 1741 г. Киево-Печерская лавра вновь решила издать Четьи-Минеи св. Димитрия Ростовского (1-е изд.— 1705 г.; 2-е — 1711—1718). Однако на этот раз потребовалось испросить разрешение Святейшего Синода, которому в соответствии с указом Петра I от 5 октября 1720 г. (там речь идет еще о Духовной коллегии) вменялись в обязанность цензорские функции в отношении всей выходившей в России церковной литературы (ПСЗ, т. 6, № 3653). Синод такое разрешение дал, с тем, однако, чтобы архимандрит лавры с другими «учеными и... в церковных историях искусными людьми» пересмотрел прежние издания, дабы если там что «Духовному регламенту противное сыщется, так и недостоверное и церковными учителями и историками веры достойными не утвержденное», особо отметить и «ежели возможно будет, исправить». Впрочем, в Киево-Печерской лавре не нашлось ни достаточного числа «ученых людей», ни необходимых для такой работы книг, поскольку лаврская библиотека полностью сгорела в 1718 г. Между тем, оживление церковной жизни в России, наступившее в царствование Елизаветы Петровны, выдвигало тогда задачу скорейшего издания как этого, так и других произведений русской духовной литературы традиционного направления. Об издании Четьих-Миней св. Димитрия для удовлетворения духовных нужд славянских народов на Балканах просил также митрополит Черногорский, экзарх Сербского престола Василий Петрович. В конце концов, Св. Синод решил издать их от своего имени, поручив труд подготовки этого издания Никодиму Пученкову и Иосифу Миткевичу (*Чистович I,* с. 27—33).

[13] *Никодим* (в мире — Никита) *Пученков*, иеродиакон, был воспитанником, а затем учителем Александро-Невской семинарии. В 1745—1756 гг. состоял ее ректором. По окончании работ по пересмотру Четьих-Миней и Киево-Печерского патерика в 1756 г. перешел в братство Хутынского монастыря в Новгороде, где настоятельствовал архимандрит Иоасаф Миткевич. И. А. Чистович пишет, что «дальнейшая судьба его

неизвестна» (*Чистович I*, с. 34). Согласно же Амвросию Орнатскому он «вскоре скончался» (Указ. соч., ч. 1, с. 569).

[14] Решение об издании Киево-Печерского патерика Св. Синод принял в 1746 г. (*Чистович I*, с. 32—33. ЦГИА, ф. 796, оп. 27, 1746 г., д. 181). Подготовленное Никодимом и Иоасафом издание патерика вышло в Киеве в 1759 г.

[15] *Чистович I*, с. 21.

Всего в Александро-Невской семинарии было 8 классов, имевших следующие наименования: 1-й — информатория, 2-й — фара, 3-й — грамматика, 4-й — синтаксима, 5-й — поэзия, 6-й — риторика, 7-й — философия и 8-й — богословие. Если сравнить это распределение с тем, которое сложилось после училищной реформы 1808 г., то первые четыре соответствовали духовному училищу, а следующие четыре — семинарии.

[16] «Феатрон, или Позор исторический через Вильгельма Стратемана собранный» (СПб., 1724).

Это сочинение немецкого протестантского историка было переведено одним из приверженцев Петра I среди церковных деятелей Гавриилом Бужинским († 1731 еп. Рязанским) и в течение двух десятилетий служило в качестве популярного пособия по всеобщей истории. В 1749 г. «Феатрон» был изъят из обращения в связи с содержащимися в нем резко протестантскими взглядами на церковное предание.

[17] *Чистович I*, с. 77 (ПСЗ, т. 22, № 16659, § 2—10).

[18] *Бедринский Иван Иванович* († 1831) по окончании Александро-Невской семинарии проходил там инспекторскую и учительскую должность в разных классах. С 1791 г. — диакон Смольного Воскресенского монастыря. В 1794 г. рукоположен во пресвитера к Вознесенской церкви С.-Петербурга. С 1809 г. — протоиерей и настоятель Воскресенской церкви за Литейным двором, а в 1814 г. переведен в Казанский собор. В 1825 г. награжден митрой. В 1806 г. «за катехические поучения и переводы иностранных книг на российский язык» избран в члены Императорской Российской академии * и С.-Петербургского вольного общества любителей российской словесности. С 1811 г. член Конференции СПбДА и Духовно-цензорного комитета. Из других его переводов в свое время пользовались известностью: «Политика из Священного Писания почерпнутая», соч. Боссюэта (СПб., 1802) и «Величие души», соч. Каракчиоли (СПб., 1803).

[19] *Амвросий* (в мире Андрей Антонович) *Орнатский* (1778—1827) — сын дьячка, происходил из Устюжского уезда Новгородской еп. По окончании курса в Александро-Невской семинарии был направлен в Новгород, где состоял сначала учителем риторики и инспектором, а с 1804 г. префектом местной семинарии, приняв в 1805 г. монашеский постриг. Здесь же он начал свои церковно-исторические труды, результатом чего и явилась «История российской иерархии», первая часть которой была отпечатана в Москве в Синодальной типографии в 1807 г. В 1808 г. определен архимандритом Ново-Спасского монастыря в Москве и назначен председательствующим Московской духовной цензуры. С 1816 г. — епископ Старорусский, викарий Новгородского и С.-Петербургского митрополита, с 1819 г. — епископ Пензенский и Саранский. В 1825 г. вышел на покой и поселился в Кирилло-Белозерском монастыре, где провел последние два года своей жизни в молитвенном уединении.

В работе над «Историей российской иерархии» существенную помощь Амвросию оказывал Евгений Болховитинов, который написал «Исторические сведения о духовных училищах в России» (ч. 1), «Введение» к описанию монастырей, а также историю монастырей Воронежской, Вологодской епархий и Пекинской миссии. Он же редактировал 2-е издание «Истории» (Киев, 1827).

[20] *Чистович I*, с. 102 (ПСЗ, т. 25, № 18726).

[21] Там же.

[22] *Платон*, митр. Краткая церковная российская история, тт. 1—2. М., 1805, X, 388+352 с.

[23] *Префект* — от латин. praefectus — начальник, блюститель нравов. В республиканскую эпоху (510—30 гг. до н. э.) начальник города Рима, замещавший отсутствующего консула. В средневековых католических учебных заведениях заместитель ректора и ответственный за воспитание учащихся. В XVIII в. административная структура этих заведений была обычной для всех русских духовных школ. В семинариях префект состоял учителем, а в академиях — профессором философии. После училищной реформы 1809 г. функции префекта в духовных учебных заведениях перешли к инспектору.

[24] *Евгений* (в мире Евфимий) *Болховитинов* (1767—1837) происходил из семьи

* От Императорской Академии наук в Петербурге следует отличать Императорскую Российскую академию, созданную в 1783 г. по инициативе княгини Е. Р. Дашковой в целях очищения русского языка и установления его норм. В 1841 г. Российская академия слилась с Академией наук в качестве Отделения русского языка и словесности последней.

священника Воронежской епархии. Обучался в Воронежской семинарии и Московской славяно-греко-латинской академии (с 1785 г.), также слушал лекции в Московском университете. Во время пребывания Евфимия Болховитинова в Москве произошло его знакомство с известным ученым Н. Н. Бантыш-Каменским, тогда же у него проявился интерес к занятиям русской церковной историей. По окончании академии он принимает священный сан и состоит префектом Воронежской семинарии. В 1799 г., овдовев, принимает монашество и назначается префектом столичной Александро-Невской академии. В 1804 г. хиротонисан во епископа Старорусского, викария Новгородского и С.-Петербургского митрополита. Затем последовательно занимал кафедры Вологодскую (с 1808 г.), Калужскую (с 1813 г.), Псковскую (с 1816 г.). С 1822 г.— митрополит Киевский. Во всех епархиях, где преосв. Евгению пришлось нести свое архиерейское служение, он проявлял себя как церковный историк края.

Евгению Болховитинову принадлежит «предначертание» устройства духовных училищ, составленное им в 1807 г. по поручению митрополита Новгородского и С.-Петербургского Амвросия и во многом легшее в основу реформы системы духовного образования в России. Важной особенностью этого проекта было предложение сделать из духовных академий не только высшие богословские учебные заведения, но и церковно-научные центры, «поощряющие богословскую ученость», а также наделенные духовно-цензурными и издательскими функциями (*Флоровский,* с. 141; *Чистович I,* с. 163—165).

Митрополит Евгений оставил после себя обширное литературное наследие, главным образом посвященное вопросам русской церковной истории. Его труды в этой области, имевшие, несомненно, большое значение для своего времени, все же явили не слишком значительный прогресс в сравнении с подобными работами предшествовавших авторов (Селлий, Платон Левшин, Амвросий Орнатский) в плане как научно-методологическом, так и богословском. По отзывам деятелей русской церковной науки следующего поколения, он был в истории только собирателем — «ум регистратурный» (Иннокентий Борисов), «статистик истории» (М. Н. Погодин). «В Евгении,— отмечал Филарет Гумилевский,— сколько изумляет собой обширность сведений, столько же поражает бездействие размышляющей силы» (*Флоровский,* с. 142).

Основные церковно-исторические произведения митрополита Евгения: Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской церкви, чч. 1—2, СПб., 1818; Описание Киево-Софийского собора, Киев, 1825; Описание Киево-Печерской лавры, Киев, 1826; История княжества Псковского, Киев, 1831; Киевский месяцеслов, с присовокуплением разных статей, к российской истории и киевской иерархии относящихся, Киев, 1832; Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России, т. 1, М., 1838, тт. 1, 2, М., 1845. Кроме того, в бытность свою префектом Воронежской семинарии он явился первым издателем творений святителя Тихона Задонского.

Полную библиографию сочинений митрополита Евгения Болховитинова см. «Сборник материалов для биографии митрополита Евгения. Издан в память 100-летия его рождения», СПб., 1871.

[25] Степень *кандидата богословия* была установлена митрополитом Амвросием для выпускников Александро-Невской академии в 1800 г. Для ее получения необходимо было представить сочинение богословского или церковно-исторического содержания, которое затем защищалось на публичном диспуте (*Чистович I,* с. 141—142).

[26] Интересно отметить, что в дальнейшем некоторые биографы (Сопиков, Снегирев) приписывали эти сочинения самому Евгению Болховитинову (*Чистович I,* с. 142).

[27] *Чистович I,* с. 142.

[28] Большие расходы, понесенные Св. Синодом, в том числе и за счет училищного капитала, в связи с Отечественной войной 1812 г. и устранением вызванного ею разорения, в сочетании с недостаточными организованностью и пониманием на местах целей реформы, сделали невозможным осуществление этого плана в полной мере (см. *Знаменский П. В.,* проф. Руководство по истории Русской церкви, Казань, 1888, с. 417—418).

[29] *Чистович I,* с. 167.

[30] Там же, с. 170.

[31] Там же.

[32] Там же, с. 210—214.

[33] Там же, с. 211.

[34] «Церковныя древности,— писал Филарет,— разделяются на три главныя части: I. Древности учения могут заключать в себе исторические исследования о древних символах веры, о церковных оглашениях, о беседах; о различных видах древней богословии, так как и о важнейших творениях Отцов, сюда принадлежащих.

II. Древности богослужения должны произвесть из истинных источников и изъяснить понятия о священных местах, сосудах и одеждах, обрядах, наблюдаемых при каждом из семи таинств, и других молитвословиях, в особенности о происхождении, родах и частях литургии, также о посвященных богослужению временах, праздниках и постах.

III. Древности церковного постановления должны изобразить древнее общество христианское в его целом и частях; показать различие оглашенных и верных, мирян и церковно-служителей; изъяснить степени церковной иерархии от епископа и патриарха до чтеца, вместе с их обязанностями и преимуществами, а после их особливыя состояния аскетов, монахов, дев и вдовиц; означить свойства церковного единства и общения и, более или менее возбраняющия оное, церковные преступления и наказания». Далее следует интересное замечание: «Все сии предметы граничат и церковную историю: но проходя широким путем, она часто не имеет времени входить на сии стези» (Цит. по: *Чистович I*, с. 211—212).

[35] *Филарет* (в мире Василий Михайлович Дроздов) (1782—1867) происходил из семьи дьякона, ставшего впоследствии протоиереем Успенского собора в г. Коломне. Обучался сначала в Коломенской, а затем в Троицкой семинарии, где проявились его замечательные способности, принесшие ему особое покровительство митрополита Московского Платона (Левшина, † 1812). В 1806—1808 гг.— учитель поэзии в Троицкой семинарии. В 1808 г. принял монашеский постриг с именем Филарет. В январе 1809 г. иеродиакон Филарет, несмотря на неоднократные просьбы в Синод митрополита Платона, был вызван Комиссией духовных училищ в Петербург, где вскоре стал ближайшим помощником митрополита Новгородского и С.-Петербургского Амвросия (Подобедова, † 1818), а также пользовался покровительством государственного секретаря М. М. Сперанского и обер-прокурора Святейшего Синода князя А. Н. Голицына. Хронологически служение Филарета в Петербурге можно представить следующим образом:

— март-август 1809 г.— бакалавр философии и инспектор С.-Петербургской духовной семинарии, с этого же времени читает в СПбДА курс высшей риторики. На Пасху 1809 г. митрополит Амвросий рукоположил его в иеромонаха;

— август 1809 г.— февраль 1810 г.— ректор Александро-Невского духовного училища;

— с февраля 1810 г.— бакалавр догматического богословия (в помощь ректору) и церковной истории в СПбДА;

— с июля того же года ему поручено еще чтение курса церковных древностей;

— сентябрь 1810 г.— избрание в члены внутреннего правления СПбДА;

— июль 1811 г.— возведение в сан архимандрита;

— март 1812 г.— назначение ректором СПбДА и профессором богословских наук.

В этом году в связи с профессорской деятельностью им были составлены следующие труды: «Истолковательные примечания на 39 правил апостольских», «Введение в книги Ветхого Завета» (частично опубликовано: «Пророческие книги Ветхого Завета. Из академических чтений Филарета, митрополита Московского», М., 1874), «Изъяснение XVII псалма» (опубл. ПО, 1869, т. 1, с. 341—364), «Записки на книгу Бытия» (1-е изд. вышло в 1816);

— с января 1813 г.— член Российского Библейского общества. В этом году им было подготовлено «Введение в Священное Писание Нового Завета» (опубл. М., 1892);

— август 1814 г.— избрание конференцией СПбДА доктором богословия (первым в России);

тогда же — назначение членом Комиссии духовных училищ.

В 1815 г. им было написано «Обозрение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах». Тогда же вышло его сочинение «Разговор между испытующим и уверенным о Православии восточной Грекороссийской Церкви», выдержавшее потом 18 изданий;

— февраль 1816 г.— начало работ по переводу Священного Писания на современный руский язык под общим наблюдением ректора СПбДА архимандрита Филарета.

В этом году были впервые опубликованы «Записки на книгу Бытия» (выдержало 14 изданий) и «Начертание церковно-библейской истории»;

— апрель 1817 г.— назначение членом Главного правления училищ;

— август 1817 г.— хиротония во епископа Ревельского, викария С.-Петербургской епархии с оставлением в должности ректора СПбДА.

В 1817 г. был завершен первый перевод Четвероевангелия на современный русский язык. Филарет лично перевел Евангелие от Иоанна;

— март 1819 г.— назначение архиепископом Тверским и членом Святейшего Синода;

— апрель 1819 г.— избрание действительным и почетным членом Конференции СПбДА;

В 1819 г. вышло 3-е издание Четвероевангелия, к которому была добавлена Книга Деяний Апостольских в русском переводе.

Кроме того, во время служения в Петербурге Филаретом было произнесено около сорока поучений, составивших впоследствии первый том собрания его слов и речей.

В дальнейшем Филарет был архиепископом Ярославским, а с 1821 г. до своей кончины занимал Московскую кафедру (с 1825 г. в сане митрополита).

После него осталось обширное литературное наследство, к сожалению, не изданное общим собранием.

[36] Богата и литература о Филарете. Наиболее концентрированно и в то же время достаточно глубоко его деятельность и богословские воззрения отражены профессором протоиереем Г. В. Флоровским в «Путях русского богословия» (глава «Борьба за богословие»); этот же труд содержит основную библиографию изданий сочинений Филарета и литературы о нем. Петербургскому же периоду его жизни посвящен небольшой, но обстоятельный очерк прот. А. А. Смирнова (М., 1894), ему же принадлежит не лишенное интереса исследование «Митрополит Филарет как автор «Начертания церковно-библейской истории» (М., 1883).

[37] *Смирнов А.,* прот. Петербургский период жизни митрополита Филарета (1809—1819), с. 2; *Флоровский,* с. 176.

[38] «Начертание» Филарета выдержало 13 изданий, последнее из них вышло в 1897 г.

[39] *Флоровский,* с. 179.

[40] *Филарет,* архим. Начертание церковно-библейской истории в пользу юношества, обучающегося в духовных училищах. Изд. 2-е, СПб., 1819, с. I.

[41] Там же, с. VII.

[42] Там же с. IV.

[43] Там же, с. I.

[44] Здесь мы впервые встречаем у Филарета это выражение, вошедшее позднее в его «Катихизис» (Ср. «собрание верующих...») в качестве определения Церкви. Последнее обстоятельство вызвало впоследствии известные возражения (см. соч. свящ. Е. Аквилонова «Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования», СПб., 1896). Между тем, из приведенной цитаты видно, что Филарет, находясь на вполне традиционной библейской почве, совсем не стремился придать этому определению некое всеобъемлющее значение, предлагая его лишь как указание на историческую данность Церкви, а не как полное раскрытие ее мистической сущности (Ср. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви, т. 1, СПб., 1907, с. 9—14, «Понятие о Церкви»).

[45] *Филарет,* архим. Указ. соч., с. I—II.

[46] *Смирнов А.,* прот. Митрополит Филарет как автор «Начертания церковно-библейской истории», с. 121—124; *Флоровский,* с. 169.

Пособиями для Филарета служили следующие труды Буддея (Fr. Buddeus): Historia ecclesiastica Veteris Testamenti ab orbe codito ad Christum natum variis observationibus illustrata. I—II, Halae, 1715—1719; Ecclesia apostolica sive de statu ecclesiae Christianae sub apostolis commentarius historico-dogmaticus. Jena, 1729.

[47] *Флоровский,* с. 169.

[48] Об этом свидетельствует перечень упомянутой литературы, предложенной Филаретом Иннокентию (Смирнову) для составления учебного курса, когда последний был определен к нему бакалавром (*Бриллиантов А.* Преосвященный Иннокентий (Смирнов), епископ Пензенский и Саратовский. Биографический очерк, СПБ., 1912, с. 4—6).

[49] В академическом преподавании «Начертание» Филарета сохранило свое значение до конца 50-х гг. XIX в. (*Чистович I,* с. 299), для семинарского курса оно служило «классическим» пособием и в дальнейшем.

[50] По сложившемуся еще в Киево-могилянской академии обычаю, сохранявшемуся в русской высшей духовной школе до 40-х гг. XIX в., когда богословские дисциплины стали относиться к специальным кафедрам, профессором богословия являлся ректор, в каковую должность Филарет и вступил 11 марта 1812 г.

[51] *Иннокентий* (в мире Иларион Дмитриевич Смирнов) (1784—1819) происходил из семьи дьячка подмосковного села Павлово (ныне — г. Павлово Посад). Обучался в Перервинской семинарии, откуда в 1804 г. перешел в Троицкую, курс которой окончил в 1806 г. Уже с 1805 г. начались его преподавательские труды. В 1805—1806 гг. он учитель низшего, а в 1806—1808 гг. высшего латинского грамматического класса. В 1808 г. учитель поэзии. В октябре 1809 г. принял монашеский постриг. В 1809—1811 гг. состоял префектом и учителем философии Троицкой семинарии. В январе

1812 г. определен бакалавром богословских наук с поручением преподавания церковной истории в СПбДА (пробыл в этой должности до выпуска I курса в 1814 г.). С 1813 г. состоял ректором С.-Петербургской духовной семинарии. Кроме того, на него возлагалось участие в череде проповедования в соборных храмах столицы и несения обязанностей духовного цензора. Будучи противником «мистического» направления, поддерживаемого кн. А. Н. Голицыным, он пропустил в 1818 г. к печати книжку, направленную против оного, за что навлек на себя гнев министра «духовных дел». Результатом этого скандала явилось назначение Иннокентия на кафедру епископа Оренбургского, которая, впрочем, по причине его подорвавшегося здоровья была заменена Синодом на Пензенскую. В Пензе преосв. Иннокентий пробыл всего несколько месяцев, снискав любовь клира и верующего народа своими добродушием и учительностью. Скончался в декабре 1819 г. от чахотки.

О нем см. биографический очерк, написанный проф. СПбДА А. И. Бриллиантовым (*ХЧ*, 1912, ч. 2, декабрь, с. 1374—1409) и отд. изд., СПб. (1912, 35 с.).

[52] *Бриллиантов А.* Преосвященный Иннокентий (Смирнов).., с. 25.

Последнее 8-е изд. «Начертания» Иннокентия вышло в 1857 г. в Москве.

[53] *Лебедев Ал. П.* Два пионера церковно-исторической науки у нас и немногие сведения о жребиях их преемников. БВ, 1907, 2 (май), с. 143—145.

[54] *Карташов А. В.* Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории. ХЧ, 1903, ч. 1, с. 918—920.

[55] *Флоровский*, с. 192.

[56] *Иннокентий*, архим. Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века, в пользу духовного юношества, отд. 1, СПб., 1817, с. IV.

[57] *Бриллиантов А.* Указ. соч., с. 4.

[58] *C. Baronius.* Annales ecclesiastici. 1588—1607, 12 voll. (1738—1759, 38 vol.). Ecclesiastica historia, integram ecclesiae Christi ideam — secundum singulas centurias perspecuo ordine complectens — congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica. 1559—1574, 13 voll. (2 ed. 1624, 6 vol.; 3 ed. 1757, 6 voll.— неполные); *Cl. Fleury.* Histoire ecclesiastique. 1691—1720, 20 voll., continuee par Cl. Fabre, 1722—1754, 16 voll. (21—36); *A. Natalis.* Selecta historia ecclesiasticae capita. 1676 и дал. 30 voll.; *Er. Spanheimius.* Introductio ad chronologiam et historiam sacram (до конца VI в.) 1684 и Introductio ad historiam et antiquites sacras (до X в.), 1689; *J. Bingham.* Origines sive antiquitates ecclesiasticae. 1724—1738, 11 voll.

[59] *Ch. E. Weissmann.* Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae Novi Testamenti, maxime vero seculorum primorum et novissimorum ad juvandam notitiam regni Dei. Tubingae, 1718—1719.

[60] *Лебедев Ал. П.* Указ. соч., с. 143—145; также *Бриллиантов А.* Указ. соч., с. 8.

[61] Курс собственно церковной истории Филарета — Иннокентия был разделен на пять основных периодов: 1-й — «Обновляемая церковь под видимою Главою» (евангельская история); 2-й — I—III вв.; 3-й — IV—IX вв. «Церковь под скипетром, извне по большей части спокойная и благоденствующая, внутри возмущаемая несогласиями, и наконец рассекаемая на Восточную и Западную»; 4-й — IX—XV вв. «Церковь разделенная, боримая, угнетаемая на Востоке, возникающая и растущая на Севере, преобладающая и преобладаемая духом мира на Западе»; 5-й — XVI—XVII вв. «Церковь на Западе раздробленная на многие части, на Востоке отягощаемая узами рабства, на Севере (в России) Патриаршая, благоденствующая».

Подобного рода обозначения давались и каждому веку, например, «Век вторый. Гностический, колеблющийся между светом откровения и разумом, но еще пылающий пламенем Апостольским»... «Век шестый-надесять. На Западе Лютеранский, Кальвинский, Менонитский и Социанский, на Востоке Турецкий, на Севере распространяющий веру и унпатский»; «Век седьмый-надесять. На Западе покоряющийся разуму вместо откровения, Квакерский, Пиетистский, на Севере борющийся с Самозванцами и Раскольниками, но укрепляющийся во внешнем благоденствии».

[62] *Карташов А. В.* Указ. соч., с. 918—920.

[63] *Иннокентий*, архим. Указ. соч., отд. 2, с. 1.

[64] *Чистович I*, с. 239.

Впоследствии это суждение вошло также в «Обзор русской духовной литературы» архиепископа Филарета (Гумилевского) (кн. 2, СПб., 1861, с. 205). См. также: *Бриллиантов А.* Указ. соч., с. 24; *Флоровский*, с. 192.

[65] *Чистович I*, с. 299—300.

В 1861 г. И. В. Чельцов издал 1-й том своей «Истории Христианской Церкви», которая была призвана заменить «Начертание» Иннокентия в качестве академического руководства по общей церковной истории.

[66] До введения Устава православных духовных академий 1869 г. лучшие студенты,

заканчивавшие курс обучения, писали сочинение на соискание степени магистра, а остальные — на степень кандидата богословия. В дальнейшем требования к магистерским сочинениям значительно возросли. Последние предполагали наличие у магистранта серьезной и порой продолжительной подготовки. В результате магистерское сочинение становилось чаще всего основным трудом в карьере церковного ученого. Таким образом, после введения в 1869 г. академического устава, студенты, оканчивавшие академию по первому разряду со степенью кандидата богословия, получали право написания магистерского сочинения, и по успешной его защите удостаивались степени магистра без новых устных испытаний.

[67] *Кирилл* (в мире Константин Богословский-Платонов) (1788—1841) происходил из семьи священника Московской епархии. Обучался в Троицкой семинарии и как один из лучших учеников направлен в 1809 г. на I курс СПбДА, которую окончил в 1814 г. со степенью магистра. В 1814—1817 гг. бакалавр при классе богословских наук с поручением ему чтения церковной истории. В 1817 г. переведен ректором в Полтавскую семинарию. С 1819—1824 гг. состоял ректором Московской Духовной Академии. Первым в России стал читать там свои лекции по богословию на русском языке, а не на латинском, как было принято. С 1824 г.— епископ Дмитровский, викарий Московской епархии, в 1827—1832 г.— епископ Вятский, скончался архиепископом Каменец-Подольским.

[68] *Кочетов Иоаким Семенович* (1789—1854) до поступления в 1809 г. в СПбДА обучался в Тамбовской духовной семинарии. В 1811—1844 гг. состоял законоучителем Александровского лицея в Царском Селе, где, кроме закона Божия, читал курс библейской и церковной истории, канонического права и нравственного богословия, а также логики и опытной психологии. В 1814 г. окончил СПбДА со степенью магистра богословия. В 1814—1817 гг. бакалавр в классе исторических наук, читал курс общей гражданской истории. В 1817—1851 гг. преподавал в СПбДА церковную историю, с 1818 г.— в звании ординарного профессора. В 1814 г. рукоположен во пресвитера, впоследствии состоял протоиереем Петропавловского собора в С.-Петербурге. В 1828 г. избран действительным членом Императорской Российской академии, с 1846 г.— ординарный академик Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности. Был инициатором создания и активным деятелем С.-Петербургского епархиального попечительства о бедных духовного звания.

Перу о. И. Кочетова принадлежат первые в России пособия по христианской этике (нравственному богословию): «Черты деятельного учения веры», СПб., 1823 (выдержало 5 изд.) и «Начертание христианских обязанностей», СПб., 1827 (выдержало 7 изд.). Участвовал в издании Академией наук «Словаря церковнославянского и русского языка» (тт. 1—4, СПб., 1842—1847), четвертый том которого был подготовлен им полностью, а также в составлении «Опыта областного великорусского словаря» (СПб., 1852).

О нем см.: *Архангельский М.*, свящ. О жизни и трудах протоиерея Иоакима Семеновича Кочетова, СПб., 1857. О работах прот. И. С. Кочетова по христианской этике см.: *Бронзов А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. ХЧ, 1901 г., ч. 1, с. 379—385.

В 1916 г. А. И. Бриллиантов подготовил для «Христианского чтения» обстоятельный биографический очерк протоиерея Иоакима Кочетова, однако по обстоятельствам времени последний так и остался в рукописи (ГПБ, ф. 102, оп. 1, ед. хр. 77, автограф, 70 *л.*).

[69] *Григорович Иван Иванович* (1792—1852) — сын протоиерея Московской епархии, поступил в состав II курса СПбДА из учителей Гомельского духовного училища. По окончании академии в 1819 г. со степенью кандидата богословия принял священный сан, проходя служение в разных местах, завершив его в звании протоиерея церкви Зимнего дворца. Его перу принадлежат следующие труды: Исторический и хронологический опыт о посадниках новгородских из древних русских летописей, 1821; Белорусский архив древних грамот и дополнение к истории российской иерархии в отношении к Белорусскому краю, М., 1824; Сведения о жизни св. Митрофана, Воронежского чудотворца, ХЧ, 1832, ч. 46, с. 122—152; Переписка пап с российскими государями в XVI веке, найденная между рукописями Барберинской библиотеки, СПб., 1834. Им также подготовлено к печати собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа Белорусского с его жизнеописанием (в 2-х чч. СПб., 1835). С 1838 г. состоял членом Археографической комиссии при Министерстве народного просвещения, а в 1839 г. назначен «главным редактором государственных юридических актов». Редактировал 1, 2 и 4 тома «Актов исторических» (СПб., 1841—1842) и «Акты, относящиеся к истории западной России» (тт. 1—5, СПб., 1846—1853). Последней его ученой работой было участие по приглашению ОРЯС в составлении «Словаря западно-русского наречия».

[70] *Порфирий* (в мире Константин Александрович Успенский) (1804—1885) происходил из семьи псаломщика Успенской церкви г. Костромы. По окончании в 1824 г. Костромской духовной семинарии состоял преподавателем греческого языка в духовном училище в г. Макарьеве Костромской епархии. В 1825—1829 гг. обучался в СПбДА, которую окончил со степенью старшего кандидата. В сентябре 1829 г. состоялись его монашеский постриг и пресвитерская хиротония. Потом свыше 10 лет он занимался педагогической деятельностью, будучи законоучителем во 2-ом кадетском корпусе в Петербурге (1829—1831) и Ришельевском лицее в Одессе (1831—1838), а затем ректором Херсонской (Одесской) духовной семинарии (1838—1841). Кроме того, с 1834 г. он состоял настоятелем Успенского Одесского монастыря в сане архимандрита. В 1841—1843 гг.— он настоятель русской посольской церкви в Вене. В 1843—1846 гг. состоялась его первая командировка на христианский Восток, во время которой он посетил Сирию, Палестину, Синай, Египет, Ливию, Константинополь и Афон, на котором провел год (1845—1846). Ему принадлежала инициатива создания в Иерусалиме Русской духовной миссии, первым начальником которой он и был в 1847—1854 гг.

В 1845, а затем в 1850 г. при посещении монастыря св. Екатерины на Синае Порфирий ознакомился со знаменитым впоследствии Синайским кодексом (IV в.), являющимся древнейшим из дошедших до нас списков греческой Библии, содержащих полный текст Нового Завета. Фрагменты этого манускрипта были обнаружены на Синае еще в 1844 г. немецким исследователем К. Тишендорфом. В свою очередь, в 1856 г. в дневнике своего второго путешествия на Синай Порфирий упомянул об изучавшейся им там четыре дня «старинной греческой рукописи на белом и тонком пергамене, содержащей часть Ветхого Завета и весь Новый Завет с посланием апостола Варнавы и книгой Ермы» («Второе путешествие архимандрита Порфирия Успенского в Синайский монастырь в 1850 году», СПб., 1856, с. 138). Между тем, издатель кодекса Тишендорф смог увидеть всю сохранившуюся рукопись лишь в 1859 г. На основании этого в современной отечественной историографии — М. А. Коростовцев, С. И. Ходжан, архим. (ныне архиеп.) Агафангел (Саввин) — утвердилось мнение о приоритете Порфирия Успенского в открытии Codex Sinaiticus.

В 1854—1858 гг. архимандрит Порфирий проживал в Александро-Невской лавре в Петербурге, занимаясь научно-литературными трудами. В 1858—1860 гг. он вновь находился в командировке на Востоке, трудясь в библиотеках Палестины и Афона. В это время ему удалось приобрести большое количество ценных рукописей, книг и икон, доставленных им затем в Россию. С ноября 1860 по июль 1861 г. продолжалось его последнее восточное путешествие, когда он вновь посетил Египет и Афон. В 1861—1864 гг. Порфирий проживал в Петербурге, занимаясь научной обработкой доставленного им богатого материала. В феврале 1865 г. состоялась его хиротония во епископа Чигиринского, викария Киевской епархии. Во время своего служения в Киеве преосвященный Порфирий управлял также Михайловским-Златоверхим монастырем. С 1877 г. и до своей кончины он проживал в Москве, будучи сверхштатным членом Московской Синодальной конторы и настоятелем Новоспасского ставропигиального монастыря. В 1883 г. собранные им рукописи были приобретены Императорской Публичной библиотекой.

Сведения о жизни епископа Порфирия содержатся в его дневниках и автобиографических записках («Книга бытия моего», тт. 1—8, СПб., 1894—1902).

Его перу принадлежит множество трудов по церковной истории и географии христианского Востока, литургике, греческой палеографии и христианскому искусству. Наиболее крупные из них: Первое путешествие в Синайский монастырь, СПб., 1856; Второе путешествие в Синайский монастырь, СПб., 1856; Восток Христианский. Египет и Синай. Виды, очерки, планы и надписи, СПб., 1857; Первое путешествие в афонские монастыри и скиты, Киев, 1877, 2-е изд. М., 1881; Второе путешествие в афонские монастыри и скиты, М., 1880; Афонские книжники, М., 1885; Восток Христианский. Афон, чч. 1—3, Киев, 1887.

О епископе Порфирии Успенском и его трудах по изучению христианского Востока см.: *Агафангел,* архим. Епископ Порфирий Успенский. ЖМП, 1975, № 5, с. 76—80, № 6, с. 68—72; *Коростовцев М. А., Ходжан С. И.* Востоковедная деятельность Порфирия Успенского.— В сб.: Ближний и Средний Восток. М.— Л., 1962; *Лебедев Ал. П.,* проф. Преосвященный Порфирий Успенский, БВ, 1904, чч. 4, 9 и 10.

[71] *Сулоцкий Александр Иванович* (1812—1884) происходил из семьи причетника села Сулость Ростовского уезда Ярославской епархии. Обучался в Ярославской семинарии и СПбДА, которую окончил в 1837 г. со степенью кандидата богословия-магистранта. В 1838—1848 гг. состоял преподавателем Тобольской духовной семинарии. С 1848 г. по рукоположении в священный сан состоял законоучителем Сибирского кадетского корпуса и настоятелем Никольского храма в Омске. В 1877 г. вышел

за штат в сане протоиерея. Его перу принадлежит более ста работ по церковной истории Сибири и сибирскому краеведению. Наиболее известные из них: Описание краткое всех церквей, существующих в г. Тобольске и пространное Тобольского Софийского собора (М., 1852) и Филофей Лещинский, митрополит Тобольский и Сибирский (магистерская диссертация) (ВОИДР, кн. 19, М., 1854).

Об о. Александре Сулоцком см.: *Пивоваров Б.* Протоиерей Александр Сулоцкий. Его жизнь и труды по церковной истории Сибири. ЖМП, 1985, № 6, с. 11—20.

[72] *Бриллиантов А. И.* Кирилл (Богословский-Платонов), архиепископ Каменец-Подольский. Биографический очерк. Материалы к работе, Пг., 1916—1917, автограф, П+46 л. (ГПБ, ф. 102, оп. 1, ед. хр. 80).

[73] *Бриллиантов А. И.* Преосвященный Иннокентий (Смирнов).., с. 23 (ЦГИА, ф. 802, архив Учебного комитета при Св. Синоде, оп. I, дело Комиссии духовных училищ, 1819, № 2006).

[74] Там же (ЦГИА, ф. 802, дело Комиссии духовных училищ, 1820, № 2819, л. 2—11).

[75] *Бриллиантов А. И.* Указ. соч., с. 23.

[76] «В целом,— указывает А. И. Бриллиантов,— поправки Кочетова нового привнесли не слишком много. С внешней стороны сделано было, между прочим, то видоизменение, что IX век, с которого начинался 4-й период — разделенной церкви, был перенесен из первой части или отделения во вторую, так что начало последней теперь совпало с началом предполагаемого нового периода» (там же).

[77] Прот. И. Кочетов вполне разделял взгляды тогдашнего министра народного просвещения (в 1824—1828 гг.) и президента Императорской Российской академии (в 1813—1841 гг.) адмирала А. С. Шишкова (1754—1841) на необходимость охранения русского литературного языка от вхождения в него иностранных слов. Этому было даже посвящено его специальное сочинение «О пагубных следствиях пристрастия к чужеземным языкам» (СПб., 1840). Собственно, по предложению Шишкова Кочетов и был избран в 1828 г. действительным членом Российской академии. В то же время о. Иоаким оставался в дружеских отношениях с протоиереем Герасимом Павским в период его опалы (с 1835 г.) в связи с делом о литографированном издании его переводов ветхозаветных книг на русский язык. Между тем, как известно, Шишков, будучи приверженцем ломоносовской теории «о высоком и низком штилях», был одним из самых решительных противников русского перевода Священного Писания.

[78] *Архангельский М.*, свящ. О жизни и трудах протоиерея Иоакима Семеновича Кочетова, СПб., 1857, с. 17.

[79] *Флоровский*, с. 213, 217, 228 и др.

[80] Так, в 1831—1836 гг. в «Христианском чтении» публиковались переводы на русский язык богослужебных канонов, выполненные профессорами СПбДА М. И. Богословским и И. Д. Колоколовым и вызвавшие живой интерес культурной публики.

[81] См. об этом: *Титлинов Б. В.* Духовная школа России в XIX столетии, вып. 1, Вильно, 1908; *Флоровский*, с. 205—210.

[82] *Флоровский*, с. 228.

[83] *Чистович I*, с. 300.

[84] Там же, с. 300, 349.

[85] Там же, с. 300.

[86] *Макарий* (в мире Михаил Петрович Булгаков) (1816—1882) происходил из семьи священника Курской епархии. Обучался в Белгородском духовном училище, Курской семинарии и Киевской академии, которую окончил в 1841 г. со степенью магистра. В том же году состоялся его монашеский постриг и пресвитерская хиротония. В 1841/42 учебном году иеромонах Макарий читал в КДА курс церковной и гражданской истории на новоучрежденной кафедре. На следующий год его переводят в СПбДА, где он трудился 15 лет, пройдя путь от бакалавра до ректора. В 1844 году он был назначен инспектором академии и возведен в сан архимандрита. В декабре 1850 г. состоялось его назначение ректором СПбДА, а в январе 1851 г. он был хиротонисан во епископа с титулом «Винницкий». В 1847 г. за сочинение «Введение в православное богословие» Макарий был удостоен степени доктора богословия. В 1857—1859 гг. он — епископ Тамбовский и Шацкий. В 1859—1868 гг.— Харьковский и Ахтырский. В 1868—1879 гг.— архиепископ Литовский и Виленский. И в 1879—1882 гг.— митрополит Московский и Коломенский.

Управляя названными епархиями, Преосвященный Макарий продолжал свои труды по написанию «Истории Русской церкви». Будучи уже митрополитом Московским, он со свойственным ему ученым благородством оказал содействие профессору МДА Евгению Евстигнеевичу Голубинскому в напечатании первого тома его «Истории...». Собранные им в течение долгих лет денежные средства митрополит Макарий завещал

Святейшему Синоду для учреждения премий за лучшие научно-богословские труды, которые в дореволюционной России являлись высшей наградой для церковных ученых.

Кроме трудов по русской церковной истории и древнерусской литературе, написанных Макарием во время его службы в СПбДА, широкую известность приобрел также его фундаментальный труд «Православно-догматическое богословие» (1-е изд.: т. 1, СПб., 1849; тт. 2 и 3, СПб., 1851). Это пространное произведение хотя и было построено на патриотическом материале, однако имело в основе схоластическую схему и находилось в зависимости от западных пособий по догматике. Из них же по преимуществу заимствовалась и сводка библейских и святоотеческих цитаций. Еще при своем появлении «Догматика» Макария подверглась резкой критике ряда отечественных богословов, в т. ч. Иоанна (Соколова), Филарета (Гумилевского) и А. С. Хомякова, видевших в ней фактор регресса русской богословской мысли (см. об этом: *Флоровский*, с. 220—224).

О митрополите Московском Макарии (Булгакове) см.: *Ильичева Н.* Памяти митрополита Московского Макария. ЖМП, 1982, № 10, с. 13—17; о его церковно-исторических трудах: *А. П.* Митрополит Макарий (Булгаков) и академик Е. Е. Голубинский (Из истории русской церковно-исторической науки). ЖМП, 1973, № 6, с. 66—78.

Имеется пространное жизнеописание митрополита Макария, составленное профессором КДА протоиереем Ф. И. Титовым: «Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк», т. 1 — Годы детства, образования и духовно-училищной службы... (1816—1857), Киев, 1895, V, 459 с.; т. 2 — Тамбовский и Харьковский периоды жизни и деятельности... (1857—1868). Киев, 1903, 376 с.; т. 3 — 1-я половина и приложения, Литовский период... Епархиальная деятельность митр. Макария в Литве, Киев, 1915, 171, CCXXXVII с.

Его церковно-историческим трудам посвящен очерк видного русского историка М. Д. Приселкова «Митрополит Макарий (Булгаков) и его «История Русской Церкви» (1816—1916», РИЖ, 1918, кн. 5).

[87] С 1842 г. ректоры СПбДА из монашествующих (из белого духовенства за всю ее историю был только один ректор — протоиерей Иоанн Леонтьевич Янышев в 1866—1883 гг.) были, как правило, в сане епископа. При этом первые из них Афанасий (Дроздов) — 1841—1847 гг., Евсевий (Орлинский) — 1847—1850 гг. и Макарий (Булгаков) 1851—1857 гг. носили титул «Винницкий».

[88] Из обширного литературного наследия Макария на период его служения в СПбДА приходятся следующие церковно-исторические труды: История Киевской академии, СПб., 1843, 226 с. (магистерская диссертация, написанная еще в Киеве, но доработанная в Петербурге); История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской церкви, СПб., 1846, XII, 421 с. и частями в «Христ. чтении», 1845—1846; История русского раскола, известного под именем старообрядчества, СПб., 1855, 367 с. и частями в «Христ. чтении», 1853—1854; Очерк истории Русской церкви в период до-татарский (988—1240). ХЧ, 1847, 1850, 1853, 1855—1857 и в расширенном виде: История Русской церкви, тт. 1—3, СПб., 1857.

В области истории древнерусской литературы преосв. Макарием были предприняты такие труды, как публикация в «Христ. чтении» (1849, ч. 2, нояб., дек.) «Трех памятников русской духовной литературы XI века». (Память и похвала князю Владимиру, Житие Владимира и Сказание об убиении Бориса и Глеба). Первое из этих произведений и до некоторой степени вероятности второе Макарий усвояет мниху Иакову — предполагаемому писателю XI в., вводя это имя в историю древнерусской литературы. (В наст. время «Похвала» признается компилятивным памятником 1-й пол. XIII в., одна из древнейших частей которых, возможно, принадлежит жившему в XI в. черноризцу Иакову.) Кроме того, в «Ученых записках Второго отделения Имп. Акад. наук» Макарием были опубликованы сочинения преп. Феодосия Печерского (кн. 2, вып. 2, 1856, с. 193—224). В 1853—1858 гг. в «Известиях по ОРЯС» были напечатаны его статьи по древнерусской литературе: Еще об Иакове-мнихе (т. 2, с. 145—157); Еще о Феодосии, списателе жития Владимирова (т. 4, с. 113—116); Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних (т. 5, с. 129—167); Преподобный Феодосий Печерский как писатель (т. 4, с. 273—293); О св. Кирилле, епископе Туровском, как писателе (т. 5, с. 225—263) и др.

Об этих и других работах Макария см.: *Абрамович Д. И.* О трудах митрополита Макария (Булгакова) в области древней русской литературы, Пг., 1918.

[89] Свою оставшуюся 12-томной «Историю Русской церкви» (последний ее том вышел уже в 1883 г. после кончины автора) Макарий довел лишь до Московского большого собора 1667 г. Братом покойного митрополита († 9 июня 1882) протоиереем Казанского собора в Петербурге А. П. Булгаковым были обнаружены в его бумагах план 13-го тома, который должен был завершить обозрение патриаршего периода

в истории Русской Церкви, и автограф его начальных разделов, посвященных Большому собору в Москве в 1667 г. (I. Суд над патриархом Никоном и его низложение; II. Патриарх Иоасаф II и деяния Большого собора при участии патриарха Иоасафа, изложенные в книге «Соборных деяний»), включенные им в состав вышедшего посмертно 12-го тома «Истории» митрополита Макария.

[90] В работах современных отечественных ученых нередко можно встретить ссылки на «Историю Русской церкви» Макария, при этом нередко ему ставится в заслугу первая публикация в ней исторических документов, а его мнения часто принимаются как авторитетные. Это можно увидеть на примере ряда серьезных исторических и археографических трудов, появившихся в последнее десятилетие. Так, в превосходном издании «Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв.» (подготовил Я. Н. Щапов, М., 1976) имеется 10 ссылок на макарьевскую «Историю», причем его мнение о происхождении «Устава о десятинах» князя Владимира в домонгольский период, оспаривавшееся впоследствии Е. Е. Голубинским, признается как общепринятое в современной науке (с. 12). Б. М. Клосс в своем исследовании «Никоновский Свод и русские летописи XVI—XVII веков» (М., 1980) внимательно рассматривает мнение Макария о причастности митрополита Московского и Всероссийского Даниила к составлению Сводной Макарьевской Кормчей, получившей в дальнейшем развитие в концепции поэтапного формирования этого памятника (с. 59). В свою очередь, А. Н. Сахаров в своей монографии «Дипломатия Древней Руси в IX — первой половине X в.» (М., 1980) ссылается также и на другой труд Макария — «Историю христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира»,— отмечая его приоритет в некоторых разделяемых современной наукой выводах о политическом состоянии Византии во время правления Македонской династии (с. 77—78) (с 1874 г.).

[91] *Чистович Иларион Алексеевич* (1828—1893) — сын диакона Калужской епархии. По окончании СПбДА в 1851 г. со степенью магистра состоял там бакалавром русской истории — гражданской и церковной. В 1853 г. перемещен в класс философии со званием экстраординарного профессора. В 1871 г. защитил докторскую диссертацию «Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека» (СПб., 1871). В 1866—1882 гг. читал также курсы философии и психологии в Императорском училище правоведения. В 1868 г. вышло первое издание составленного им «Курса опытной психологии». С 1869 г. состоял помощником ректора по богословскому отделению. В 1873 г. перешел на службу в ведомство Министерства народного просвещения. Состоял членом совета при министре, а также управляющим контролем при Св. Синоде и членом синодального Учебного комитета. В течение многих лет являлся действительным членом Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете и членом-корреспондентом Императорской Академии наук.

После И. А. Чистовича осталось немало работ по русской церковной истории, преимущественно XVIII—XIX вв., выходивших в «Христианском чтении», «Временнике» и «Чтениях Общества истории древностей российских», «Записках Имп. Академии наук», «Православном обозрении», «Страннике» и «Дне». Наиболее крупными его трудами являются: История С.-Петербургской духовной академии, СПб., 1857; Феофан Прокопович и его время. СОРЯС, т. 4, СПб., 1868; История перевода Библии на русский язык, чч. 1—2, 1-е изд., СПб., 1873, 2-е изд., СПб., 1899; «Очерк истории Западно-русской Церкви», чч. 1, 2, СПб., 1882, 1884; С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858—1888), СПб., 1889; Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия духовных училищ, СПб., 1894.

[92] Так, например, отмечая зависимость богословских трудов Феофана от «систем» лютеранских догматистов (Герхарда, Голлазия, Квенштедта и др.), Чистович пишет: «Уроки его идут светлой полосой в продолжение всего XVIII века в наших высших училищах — киевском и московском. Там и здесь скрещиваются и борются два метода и два направления — схоластическое и феофаново, и последнее, наконец, берет перевес» («Феофан Прокопович и его время», с. 37).

Не говоря уже о методах насаждения этой «светлой полосы», когда богословская дискуссия нередко превращалась в политический донос в силу протестантских пристрастий правительства в церковных вопросах, такая оценка выглядит довольно странной с позиций истории богословской мысли. Феофанов «переворот» в русском богословском образовании по сути свелся к замене схоластики католической схоластикой протестантской, также отдалявшей его от православной традиции в богословствовании. Наметившийся в XIX в. прогресс в богословской мысли и духовном образовании был возможен как раз именно как преодоление усвоенных ими феофановых «уроков». См. об этом: *Флоровский*, главы «Петербургский переворот» и «Борьба за богословие».

[93] *Михайловский С.*, свящ. Святейший Никон, патриарх Всероссийский.— «Странник», 1863, июль, авг., сент. и отд. изд., СПб., 1863, 359 с.

Указанная работа, будучи по своему характеру популярной, представляет собой достаточно хорошо документированный очерк. Ей свойствен панегирический тон, во многом являющийся следствием зависимости автора от жизнеописания Никона, составленного его клириком Иваном Шушериным.

[94] *Коялович Михаил Иосифович* (1828—1891) происходил из семьи священника Гродненской епархии. По окончании СПбДА в 1855 г. со степенью магистра преподавал в Рижской и С.-Петербургской семинариях. С 1856 г. занимал в СПбДА кафедру сравнительного богословия, а в 1862—1868 гг.— русской гражданской и церковной истории, с 1869 г. и до кончины состоял профессором по кафедре русской гражданской истории. В 1869—1878 гг.— инспектор СПбДА. В 1878—1884 гг. помощник ректора СПбДА по церковно-историческому отделению. Плодотворный писатель и публицист. В своих сочинениях выступал как продолжатель линии славянофилов в философии истории, находясь на позициях «русского субъективизма».

Наиболее крупные его труды: Литовская церковная уния, тт. 1, 2. СПб., 1852 и 1862; Лекции о западнорусских братствах. «День», 1862; Лекции по истории западной России, СПб., 1864 (выдержали 4 изд.); Документы, объясняющие историю Западной России в ее отношениях к Восточной России и Польше. Изд. Археогр. комиссии, СПб., 1865; Летопись осады Пскова Стефаном Баторием. Изд. Археогр. комиссии, СПб., 1869; Дневник Люблинского сейма. РИБ, т. 1, СПб., 1872; История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.), СПб., 1873 (докторская диссертация); История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям, СПб., 1884 — частично.

О нем: *Пальмов И. С.* Памяти Михаила Иосифовича Кояловича. СПб., 1891.

[95] *Нильский Иван Федорович* (1831—1894) в 1857 г. по окончании курса в СПбДА занял в ней новоучрежденную кафедру истории обличения русского раскола (с 1863 г.— в звании экстраординарного, а с 1870 г.— ординарного профессора), на которой трудился до самой кончины. В 1878—1885 гг. состоял инспектором СПбДА. Автор множества работ, посвященных русскому старообрядчеству, большинство из которых носит полемический характер. В историко-этнографическом отношении наиболее интересны его сочинения: Семейная жизнь в русском расколе, вып. 1, 2. СПб., 1869, 406+256 с. (докторская диссертация) и к истории раскола в Остзейском крае. ХЧ, 1885, ч. 1.

[96] *Гельцов Иван Васильевич* (1828—1878) происходил из семьи священника Рязанской епархии. Обучался в Рязанской семинарии и СПбДА. По окончании курса в 1851 г. назначен в ней бакалавром общей церковной истории. Занимал кафедру до самой кончины, с 1859 г. в звании экстраординарного, а с 1860 г.— ординарного профессора. В 1859—1867 гг. заведовал рукописным отделением библиотеки СПбДА, образовавшимся из Новгородского Софийского и Кирилло-Белозерского собраний. В 1871—1874 гг.— редактор «Христианского чтения». В 1869—1878 гг.— помощник ректора СПбДА по церковно-историческому отделению.

Его труды: Внешнее состояние греческой церкви с 1054 по 1204 г. ХЧ, 1857, ч. 2; Римско-католическая церковь во Франции. ХЧ, 1861, ч. 1; История Христианской Церкви, т. I, СПб., 1861, 327 с.; Древние формы символа веры Православной Церкви, или так называемые апостольские символы, СПб., 1869, 211 с. (докторская диссертация); О павликианах. ХЧ, 1877, ч. I и отд. изд., СПб., 1877, 80 с. Кроме того, И. В. Чельцов принимал участие в осуществлявшихся в СПбДА переводах. Им были переведены ряд бесед св. Иоанна Златоуста на книгу Бытия (1853) и Евангелие от Иоанна (1855), три главы (5, 6 и 7) ареопагитического произведения «О церковной иерархии» с примечаниями преп. Максима Исповедника и толкованием Георгия Пахимера (в «Писаниях отцов и учителей Церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения», ч. 1, СПб., 1855); 2-й том «Истории Никиты Хониата» (1862); Послание св. апостола Варнавы (по изд. Тишендорфа) и Commonatorium Викентия Лиринского (в «Собрании символов...», ХЧ, 1869, 1870); Литургия Постановлений Апостольских (в «Собрании древних литургий восточных и западных», вып. 1, СПб., 1874).

[97] Характеристику ученой деятельности И. В. Чельцова см. в посвященном ему биографическом очерке, написанном А. И. Бриллиантовым (ХЧ, 1911, ч. 2 и отд. изд., СПб., 1911, 52 с.).

[98] *Чистович I*, с. 320.

[99] Там же, с. 320—321 (см. отчет г. обер-прокурора Святейшего Синода за 1847 г., с. 56). Об этом см.: *Соколов И. И.* Византологическая традиция в С.-Петербургской духовной академии. Историческая справка. ХЧ, 1904, ч. 1.

[100] После кончины митрополита Григория (17 июня 1860 г.) Синод приостановил подготовку и печатание упомянутых переводов. В дальнейшем (в 1860—1863 гг.) разрешено было опубликовать лишь часть готового к печати материала, причем совсем не были напечатаны исторические сочинения Иоанна Кантакузена и Фризны (*Чистович II*, с. 67).

[101] Кроме того, на границе двух периодов в истории петербургской церковно-исторической школы появляются еще два оказавшихся не лишенными интереса труда, также связанных с церковной историей Византии. Это сочинение Александра Львовича *Катанского* (1836—1919) (выпускник СПбДА, 1863 г., состоявший в ней профессором по кафедре догматического богословия в 1867—1896 гг.) «История попыток к соединению церквей греческой и латинской в первые четыре века их разделения» (СПб., 1868, 245 с.), где на основании рассматриваемых источников — восточных и западных — был предпринят опыт раскрытия церковных и политических причин унициональных стремлений XI—XV вв. и их неудач. И магистерская диссертация ученика И. В. Чельцова, выпускника СПбДА 1869 г. православного уроженца Сирии иеромонаха *Герасима Яреда* «Отзывы о св. Фотии, патриархе Константинопольском его современников, в связи с историей политических партий Византийской империи» (ХЧ, 1872—1873 и отд. изд., СПб., 1874, 257 с.), задачей которой явился критический разбор источников, на которых католические историки строили свое тенденциозно-негативное отношение к указанному святителю.

В 1871—1876 гг. о. Герасим († 1899 г. митрополитом Селевкийским в Антиохийском патриархате) состоял приват-доцентом открытой в СПбДА по его просьбе кафедры истории Византии. Последний факт свидетельствует о заинтересованности, бывшей на церковно-историческом отделении СПбДА в усилении учебных и ученых трудов в данной области (*Соколов И. И.* Указ. соч., с. 148).

[102] *Флоровский*, с. 374.

[103] Характеристику И. В. Чельцова как руководителя церковно-исторического отделения СПбДА дает в посвященном ему биографическом очерке А. И. Бриллиантов (ХЧ, 1911, ч. 2, с. 1412—1413).

В свою очередь, в своих воспоминаниях о И. Е. Троицком проф. СПбДА П. Н. Жукович отмечал, с каким вниманием относился М. И. Коялович к ученым трудам своих коллег и задачам развития науки в бытность свою помощником ректора СПбДА по церковно-историческому отделению (1878—1884). Открытие новых кафедр и доцентур, заграничные командировки с целью специализации профессорских стипендиатов, приобретение иностранной научной литературы, публикация ученых трудов профессоров — это и многое другое находило в нем самый горячий отклик (Памяти заслуженного профессора Ивана Егоровича Троицкого. СПб., 1901, с. 4).

[104] *Флоровский*, с. 375.

[105] *Титлинов Б. В.* Ответ на «отзыв» архиепископа Антония Волынского о книге Б. В. Титлинова «Духовная школа в России в XIX столетии». К характеристике положения богословской науки в России. СПб., 1911, с. 3—4.

Автор указывает, что этот аргумент явился едва ли не основным для Синода в отказе утвердить его в степени доктора церковной истории за сочинение о духовном образовании в России в XIX в. по отзыву архиеп. Антония (Храповицкого).

[106] *Троицкий Иван Егорович* (1834—1901) происходил из семьи причетника церкви с. Красное Пудожского уезда Олонецкой епархии. Обучался в Каргопольском духовном училище, Олонецкой семинарии и СПбДА. Окончил последнюю в 1859 г. со степенью магистра. В 1859—1861 гг. преподавал в Олонецкой духовной семинарии логику, психологию, патристику и латинский язык. С 1861 г. трудился в СПбДА:

1861—1863 гг.— бакалавр по кафедре греческого языка;

с ноября 1863 г.— бакалавр по кафедре новой общей церковной истории;

1866 г.— экстраординарный профессор;

1875 г.— доктор церковной истории, ординарный профессор;

1880—1890 гг.— редактор «Христианского чтения»;

с 1884 г. до выхода в отставку в 1899 г.— профессор по кафедре истории и разбора западных исповеданий.

В 1878—1879 учебном году И. Е. Троицкий читал также лекции по истории Древней Церкви, готовя к занятию кафедры В. В. Болотова. В 1874—1899 гг. он также вел курс церковной истории в С.-Петербургском университете, с 1884 г. в звании ординарного профессора. С 1882 г. состоял членом совета Императорского Православного Палестинского общества. С 1892 г. был членом Комиссии Св. Синода по старокатолическому вопросу. В 1886 г. находился в научной командировке в Константинополе и на Афоне. Был инициатором образования в СПбДА специальной кафедры *истории славянских Церквей* (с 1885 г.).

Основными трудами И. Е. Троицкого являются: Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский и арсениты (К истории восточной Церкви в XIII веке). СПб., 1873, 534 с.; Изложение веры церкви армянской, начертанное Нерсесом, кафоликосом Армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. Историко-догматическое исследование в связи с вопросом о воссоединении Армянской Церкви с Православною. СПб., 1875, IX, 339 с. Ему также принадлежит множество статей и ряд публикаций и переводов в «Христианском чтении», «Церковном вестнике», «Православном Палестинском сборнике» и др. изданиях. В частности, им был осуществлен перевод с древнеармянского Литургии св. Григория-просветителя Армении для издававшегося СПбДА «Собрания древних литургий восточных и западных» (вып. 2, СПб., 1875).

О нем см.: *Жукович П. Н.*, проф. и др. Памяти заслуженного профессора Ивана Егоровича Троицкого. ЦВ, 1901, № 32, с. 1009—1021 и отд., изд., СПб., 1901, 26 с. *Пальмов И.* Памяти профессора Ивана Егоровича Троицкого. ХЧ, 1903, ч. 1, с. 677—701 (статья содержит полную библиографию опубликованных работ ученого).

Небольшая часть работ, а также автографы и студенческие записи лекций И. Е. Троицкого, читанных в СПбДА и университете, сохранились в его личном архиве, находящемся ныне в ГПБ (ф. 790). Кроме того, фонд документов И. Е. Троицкого, состоящий из 254 единиц хранения, имеется в Гос. архиве Ленинградской области (ф. 1123).

[107] *Жукович П. Н.*, проф. Памяти заслуженного профессора Ивана Егоровича Троицкого, с. 9.

[108] *Мелиоранский Борис Михайлович* (1870—1906) — известный русский историк Церкви. Обучался в С.-Петербургском университете и СПбДА, ученик И. Е. Троицкого и преемник его по университетской кафедре церковной истории (с 1899 г.). В 1901 г. защитил в СПбДА магистерскую диссертацию «Георгий Киприанин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за православие в VIII веке» (СПб., 1901, XXXIX, 131 с.). Ему принадлежит целый ряд статей, обзоров и заметок, печатавшихся в «Византийском временнике» и др. изданиях. Посмертно были опубликованы его университетские чтения («Из лекций по истории и вероучению Древней Христианской Церкви», вып. 1, 2, СПб., 1910, 1912).

[109] *Пальмов Иван Саввич* (1856—1920) обучался в Рязанской духовной семинарии и СПбДА, которую окончил в 1880 г. В 1881—1884 гг. занимался в библиотеках и архивах Праги, Львова, Бауцена, Гернгута, Вены, Загреба, Лайбаха, Белграда, Софии, Константинополя, Афона, Афин, Патмоса и Бухареста. С 1885 г. читал в СПбДА курс истории славянских церквей. Особую известность как историку-слависту принесли ему фундаментальные труды по истории гуситского движения в Чехии — «Вопрос о чаще в гуситском движении» (СПб., 1881, IX, 570 с.) и «Чешские братья в своих конфессиях до начала сближения их с протестантами в конце первой четверти XVI столетия», т. 1, вып. 1, 2 — Главнейшие источники и важнейшие пособия (Прага, 1904, XXIII, 463+400 с.), за которые он был удостоен соответственно степени магистра и доктора. Участвовал в работе Предсоборного Присутствия при Св. Синоде (1906). Состоял членом Славянского общества и членом-корреспондентом (с 1913 г.), а затем действительным членом Императорской Академии наук (с 1916 г.). В «Христианском чтении», «Церковном вестнике», «Славянских известиях» и «Славянском обозрении» было помещено множество его исследований, статей, заметок, отзывов и речей. Наиболее интересные из них: К вопросу о сношениях чехов-гуситов с восточной церковью с половины XV века. ХЧ, 1888—1889 и отд. изд., СПб., 1889, 85 с. Новые данные об учреждении сербской архиепископии св. Саввою. ХЧ, 1892 и отд. изд., СПб., 98 с.

[110] В библиотеке ЛДА имеется несколько экземпляров студенческих записей лекций И. Е. Троицкого по истории и разбору исповеданий (1888/89; 1895/96 и 1896/97 уч. гг.).

[111] *Флоровский*, с. 374.

[112] См. напр., *Глубоковский Н. Н.* Греческий рукописный евангелистарий из собрания профессора И. Е. Троицкого. Исследование. ХЧ, 1897, 1898 и отд. изд., СПб., 1897, 256 с.

[113] *Болотов Василий Васильевич* (1854—1900) происходил из семьи причетника собора г. Осташкова, Тверской губ. Воспитывался матерью Марией Ивановной († 1899), которая овдовела за полтора месяца до рождения сына. Обучался в Осташковском духовном училище и Тверской семинарии, где обнаружились его феноменальные способности. В 1875—1879 гг. он казеннокоштный студент СПбДА. С осени 1879 г. началась его преподавательская деятельность в академии на кафедре древней общей церковной истории в звании доцента. В этом же году состоялась защита его магистерской диссертации «Учение Оригена о Святой Троице», принесшей ему

известность в научно-богословских кругах. В 1885 г. утвержден в звании экстраординарного, а в 1896 г.— ординарного профессора СПбДА. В 1880—1885 гг. работал над докторской диссертацией «Рустик, диакон Римской церкви и его сочинения», посвященной основному источнику по начальной истории несторианства Synodicon Lupi и проблеме его авторства. Однако обстоятельства времени не позволили ему довести эту работу до конца. С 1892 г. состоял делопроизводителем Комиссии Св. Синода по старокатолическому вопросу. С 1898 г. был редактором чиноприема сирохалдейских христиан, пожелавших воссоединиться с Православной Церковью. В 1899—1900 гг. состоял членом Комиссии по вопросу о реформе календаря. С 1893 г.— член-корреспондент Императорской Академии наук. Будучи превосходным лингвистом, Василий Васильевич владел древними классическими и рядом современных европейских языков. Занимаясь историей церквей не-греческого Востока, он также изучил коптский, сирийский, армянский, грузинский, гэыз (древнеэфиопский), амхарский, арабский и персидский языки.

Ему принадлежит выработка взгляда, разделявшегося впоследствии рядом православных богословов, на римско-католическое учение об исхождении Духа Святого от Отца и Сына (ex, a Patre Filioque), как на богословское мнение (θεολογουμενον) бл. Августина. Болотов показал, что не это мнение, получившее распространение и рецепцию на Западе, явилось причиной разделения единого кафолического христианства, и потому оно не составляет непреодолимого препятствия (impedimentum dirimens) к воссоединению. Впрочем, на широкие перспективы последнего он смотрел скептически, видя историческую причину разделения — в папстве, этом, по его словам, «старом наследственном враге кафолической церкви» (см. «К вопросу о Filioque». Под ред. проф. А. И. Бриллиантова. ХЧ, 1913 и отд. изд., СПб., 1914).

Наряду с сочинением В. В. Болотова «Учение Оригена о Святой Троице» (СПб., 1879, 452 с.) широкую известность получили посмертно изданные А. И. Бриллиантовым его «Лекции по истории Древней Церкви» (ч. 1—4, СПб., Пг., 1907—1918). Среди других работ ученого следует назвать: Из церковной истории Египта. ХЧ, 1884, 1885, 1886, 1892, 1893 и отд. изд., вып. 1—4, СПб., 1885, 1886, 1892, 1893, 434 с.; Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. ХЧ, 1888 и отд. изд., СПб., 1888, 111 с.; Либерий, епископ Римский и сирмийские соборы. ХЧ, 1891 и отд. изд., СПб., 1891, 119 с.; Theodoretiana Н. Н. Глубоковского Addenda-corrigenda. ХЧ, 1892 и отд. изд. СПб., 1892, 164 с.; Из истории церкви Сиро-Персидской. ХЧ, 1899, 1900, 1901 и отд. изд., СПб., 1901, 197 с. Ряд материалов научного наследия В. В. Болотова публиковался в «Христианском чтении» посмертно.

Кроме того, некоторые статьи, заметки, этюды В. В. Болотова так и остались неопубликованными. Часть из них сохранилась в его личном архиве, находящемся в настоящее время в ГПБ (ф. 88), а часть — в архиве А. И. Бриллиантова (ГПБ, ф. 102, оп. 1, ед. хр. 433—437).

[114] Наиболее ценные из этих публикаций: *Белюстин П.*, прот. Из воспоминаний о детстве покойного профессора В. В. Болотова. ХЧ, 1900, ч. 2; *Бриллиантов А. И.* К характеристике ученой деятельности профессора В. В. Болотова как церковного историка. ХЧ, 1900, ч. 1 и отд. изд., СПб., 1901, 33 с.; *его же.* Профессор Василий Васильевич Болотов. Биографический очерк. ХЧ, 1910 и отд. изд., СПб., 1910, 75 с.; ЦВ, 1900, № 16 (спец. вып.) и отд. изд.— Венок на могилу в Бозе почившего проф. СПб Духовной Академии доктора церковной истории Василия Васильевича Болотова (1 янв. 1854 — 5 апр. 1900), СПб., 1900 (это издание содержит библиографию работ, опубликованных при жизни ученого; *Уберский И.* Памяти профессора Василия Васильевича Болотова. ХЧ, 1903, ч. 1, с. 821—849.

[115] Прот. Г. В. Флоровский пишет в связи с этим о Болотове: «Он соединил в себе дар историка и проникновение богослова. Это чувствуется более всего в его первой и молодой книге об Оригене (1879). Это исчерпывающий и образцовый анализ учения Оригена о Св. Троице, проведенный по текстам, которые автор умеет оживлять. И оживает образ самого Оригена, как бы рассуждающего вслух. Этот образ показан на живом историческом фоне, в живой череде древних писателей и богословов. Очень тонко проанализирован и сложный вопрос об отношениях арианства и оригенизма. Это есть исторический анализ, сделанный богословом...» (*Флоровский*, с. 375).

Восторженные статьи о сочинении В. В. Болотова «Учение Оригена о Святой Троице» при его появлении дали В. С. Соловьев и И. Е. Троицкий (*Бриллиантов А. И.* К характеристике ученой деятельности профессора В. В. Болотова... ХЧ, 1900, ч. 1, с. 473).

[116] *Бриллиантов А. И.* К характеристике ученой деятельности профессора В. В. Болотова... ХЧ, 1900, ч. 1, с. 470.

[117] *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Под ред. проф. А. И. Бриллиантова, т. I, СПб., 1907, с. IV—IX (предисловие А. И. Бриллиантова).

[118] «О Болотове как историке,— пишет в связи с этим прот. Г. Флоровский,— всего больше свидетельствует его академический курс, изданный по студенческим записям после его смерти. Особенно важен IV том, посвященный истории богословской мысли в период вселенских соборов. Здесь сказывается в полной мере дар исторической композиции и проникновение богослова, и сразу чувствуется, что все построение методически проверено во всех частностях и подробностях. У Болотова всегда чувствуется эта особая надежность и достоверность...» (Указ. соч., с. 375—376).

[119] *Болотов В. В.* Лекции..., т. I, с. 1—8.

[120] Там же, с. 11—14.

[121] *Бриллиантов Александр Иванович* (1867—1933)— сын священника Ильинской церкви с. Цыпино Кирилловского уезда Новгородской епархии. Обучался в Кирилловском духовном училище и Новгородской семинарии. В 1887—1891 гг.— студент, а в 1891—1893 гг.— профессорский стипендиат СПбДА. В 1893—1900 гг. преподавал историю и обличение русского раскола в Тульской духовной семинарии, одновременно исполняя обязанности епархиального миссионера. В 1893 г. представил в Совет СПбДА магистерское сочинение «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены», которое по напечатании было успешно защищено им в 1898 г. В апреле 1900 г. избран доцентом на кафедру общей церковной истории СПбДА вместо скончавшегося В. В. Болотова. С 1904 г.— экстраординарный, а с 1914 г.— по присуждении докторской степени — ординарный профессор СПбДА, в коей должности состоял до закрытия Академии осенью 1918 г. С 1900 г. был делопроизводителем Комиссии Св. Синода по старокатолическому и англиканскому вопросам. В течение ряда лет состоял также председателем Библиотечной комиссии СПбДА. Являлся членом Предсоборного Присутствия при Св. Синоде (1906), Предсоборного Совета (1917) и Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Весной 1917 г. был выдвинут одним из кандидатов для выборов на кафедру правящего архиерея Петроградской епархии. После закрытия высшей духовной школы в Петрограде предпринял меры к сохранению академической библиотеки, из фондов которой позднее было образовано I отделение Государственной Публичной библиотеки в Петрограде. С 1921 г.— библиотекарь I отделения, а с 1925 г.— главный библиотекарь ГПБ (по 1930 г.). В 1920—1923 гг. состоял профессором Петроградского богословского института. С 1919 г.— член-корреспондент Российской Академии наук (с 1924 г. АН СССР). Принимал участие в научной деятельности Российского Палестинского общества и Византийской комиссии АН СССР. В период церковных смут и нестроений 20-х гг. Александр Иванович твердо сохранял верность каноническому священноначалию Русской Православной Церкви. Его мнение по вопросам тогдашней церковной действительности высоко ценилось его многочисленными почитателями — иерархами, клириками и церковными учеными.

Из опубликованных работ А. И. Бриллиантова наиболее известны: Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены, СПб., 1898, VIII, 514 с.; К характеристике ученой деятельности профессора В. В. Болотова, как церковного историка. ХЧ, 1901, ч. 1 и отд. изд., СПб., 1901, 33 с.; Происхождение монофизитства. ХЧ, 1906, ч. 1 и отд. изд., СПб., 1906, 30 с.; Профессор Василий Васильевич Болотов. Биографический очерк. ХЧ, 1910, чч. 1, 2 и отд. изд., СПб., 1910, 75 с.; Труды В. В. Болотова по вопросу о Filioque и полемика о его тезисах о Filioque в русской литературе. ХЧ, 1913, ч. 1, с. 431—457; К истории арианского спора до Первого Вселенского Собора. ХЧ, 1913, ч. 2 и отд. изд., СПб., 1913, 51 с.; Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 года. ХЧ, 1914, 1915 и 1916 и отд. изд., Пг., 1916, VII, 197 с.; О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. ХВ, 1918, № 1 и отд. изд. Пг., 1918, 62 с. Кроме того, им были подготовлены для публикации в «Христианском чтении» более десятка работ, оставшихся после В. В. Болотова.

[122] В своем «Введении в церковную историю» Бриллиантов наряду с разделами, имеющимися в «Лекциях» В. В. Болотова (работа историка, вспомогательные науки, источники церковной истории и церковная историография древнего времени), рассмотрел также западную церковную историографию нового времени от периода вероисповедной полемики XVI—XVII вв. до развития церковной истории как самостоятельной науки в связи с развитием философии, богословия и исторических наук в XIX в., отметив ее основные направления и их ведущих представителей. В основном же курсе своих «Чтений» он наряду с историей богословской мысли на Востоке (ср. ч. 4 «Лекций...» В. В. Болотова) остановился также на истории богословских споров на латинском Западе (донатизм, пелагианство, прискиллианство) (*Бриллиантов А. И.*

Курс лекций по истории Древней Церкви, ч. 1—2, СПб., 1900—1912 и материалы к работе (1900—1916), автограф, ГПБ., ф. 102, оп. 1, ед. хр. 42—57).

[123] *Бриллиантов А. И.* Курс лекций по истории Древней Церкви, ч. 1, СПб., 1900—1912, автограф (ГПБ, ф. 102, оп. 1, ед. хр. 42, л. 2) (ср.: К характеристике ученой деятельности профессора В. В. Болотова.., ХЧ, 1901, ч. 1, с. 472—473.

[124] Исследование А. И. Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» (СПб., 1898) содержит также обстоятельные характеристики богословских воззрений св. Григория Нисского, преп. Максима Исповедника, блаж. Августина и произведений, известных под названием Ареопагитик.

[125] ГПБ, ф. 102, оп. 1, ед. хр. 129—157.

[126] *Лебедев Д.*, свящ. Антиохийский собор 324 года и его послание к Александру, епископу Фессалоникскому. ХЧ, 1913, ч. 2, с. 838—841.

[127] В архиве А. И. Бриллиантова сохранилось 95 писем о. Д. А. Лебедева за период 1908—1923 гг. (ГПБ, ф. 102, оп. 1, ед. хр. 252—254).

[128] См. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе, ч. 3, СПб., 1906. Митрополит С.-Петербургский Антоний в качестве приложения к своему отзыву поместил 2 доклада А. И. Бриллиантова: «К вопросу об участии в соборах мирян и духовных лиц неепископского сана» (с. 100—102) и «Необходимо ли введение о современной Русской Церкви системы митрополитанского и патриаршего управления в том виде, как та развивалась в древнее время в церкви греческой» (с. 102—121); Журналы и протоколы Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия, тт. 1 и 4, СПб., 1906—1907. Журналы заседаний I, II и V отделений (Высшее церковное управление, епархиальное управление, церковное устройство на Кавказе и духовное образование).

[129] ГПБ, ф. 102, оп. 1, ед. хр. 85, автограф, 126 л.

[130] *Бриллиантов А. И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 года, Пг., 1916, с. 4.

[131] Там же, с. 162.

[132] Там же, с. 179—180.

[133] *Соколов Иван Иванович* — выпускник Казанской духовной академии. Состоял преподавателем С.-Петербургской духовной семинарии. В 1902 г. находился в научной командировке в Константинополе, где изучал документы Патриаршего архива. С 1903 по 1918 г. занимал в СПбДА новоучрежденную кафедру истории грекова восточной церкви (с 1904 г. в звании ординарного профессора). Состоял членом Предсоборного Присутствия при Св. Синоде (1906), Предсоборного Совета (1917) и Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. В 1920—1923 гг. был профессором Богословского института в Петрограде.

Основные его труды:

Состояние монастырей в Византийской церкви в половине IX до начала XII века, Казань, 1894, 536 с. (магистерская диссертация); Византологическая традиция в С.-Петербургской духовной академии. Историческая справка. ХЧ, 1903, ч. 1; Константинопольская церковь в XIX веке. Опыт исторического исследования, т. 1, СПб., 1904, XXXV, 813, 150 с. (докторская диссертация); Патриарший кризис в Константинополе. Из современной церковной жизни на православном греческом Востоке. ХЧ, 1905, ч. 1; Церковная полемика Византийского императора Исаака II Ангела. ХЧ, 1905; Богословские и священнические школы на православном греческом Востоке. ХЧ, 1906; Грузинский монастырь в Византии. ХЧ, 1906; Избрание патриархов в Византии с половины IX до половины XIV века (843—1353). ХЧ, 1907; Патриарший суд над убийцами в Византии X—XV веков. ХЧ, 1909; Печалование патриархов перед василевсами в Византии (исторический этюд). ХЧ, 1909; О поводах к разводу в Византии в IX—XV веках (историко-правовой очерк). ХЧ, 1909—1910; Избрание Александрийских патриархов в XVIII и XIX столетиях. ХЧ, 1911; Епархиальное управление в праве и практике Константинопольской церкви, СПб., 1914, 657 с.; Избрание Александрийских патриархов в XIX столетии. ХЧ, 1913, 1914, 1915 и отд. изд., Пг., 1916, 360 с.; Епархии Константинопольской церкви в XV—XVIII веках. ХЧ, 1916.

[134] *Чистович II*, с. 151—152.

[135] *Николаевский Павел Федорович*, протоиерей (1841—1899) — сын священника Новгородской епархии. Обучался в Новгородской духовной семинарии и СПбДА, которую окончил в 1865 г. Тогда же рукоположен во пресвитера к Владимирскому собору в Петербурге. В 1868 г. удостоен степени магистра богословия за сочинение «Русская проповедь в XV и XVI вв.» (ЖМНП, 1868 и отд. изд., СПб., 1868, 177 с.). В 1871 г. избран доцентом по кафедре истории Русской церкви в СПбДА. Занимал ее до самой кончины, будучи с 1881 г. в звании экстраординарного, а с 1897 г.—

ординарного профессора. Одновременно с 1872 г. являлся священником Свято-Троицкой общины сестер милосердия в Петербурге. В 1897 г. по совокупности трудов удостоен степени доктора церковной истории.

В центре научных интересов прот. П. Ф. Николаевского находилась история Русской церкви XVII в., которую он кропотливо изучал по находившимся в московских и петербургских архивах документальным источникам, многие из которых были впервые введены им в научный оборот. В течение ряда лет в издававшемся при СПбДА журнале «Церковный вестник» публиковал ежегодные обзоры «Отечественная церковь в минувшем году».

Основные труды:

Учреждение патриаршества в России. ХЧ, 1879—1880 и отд. изд. СПб., 1880, II, 135 с.; Из истории сношений России о Востоком в половине XVII столетия. ХЧ, 1882 и отд. изд., СПб., 1882, 67 с.; Обстоятельства и причины удаления патриарха Никона с престола. ХЧ, 1883, ч. 1 и отд. изд., СПб., 1883, 27 с.; Жизнь патриарха Никона в ссылке и заключении после осуждения его на Московском соборе 1666 г. Историческое исследование по неизданным документам. ХЧ, 1886 и отд. изд., СПб., 1886, 141 с.; Патриаршая область и русские епархии в XVII в. ХЧ, 1888 и отд. изд., СПб., 1888, 42 с.; Московский печатный двор при патриархе Никоне. ХЧ, 1890—1891.

[136] *Скабалланович Николай Афанасьевич* окончил СПбДА в 1873 г. Тогда же занял в ней кафедру новой общей гражданской истории со званием доцента (с 1884 г.— экстраординарный, а с 1894 г. ординарный профессор), на которой трудился до 1907 г. В 1886—1892 гг. состоял редактором «Церковного вестника».

Основные труды:

Об Апокрисисе Христофора Филалета, СПб., 1873, V, 224 с. (магистерская диссертация); Западно-европейские гильдии и западно-русские братства. ХЧ, 1875, ч. 2; Религиозный характер борьбы османских турок с греко-славянским миром (до взятия Константинополя). ХЧ, 1878, ч. 1; Политика турецкого правительства по отношению к христианским подданным и их религии (от завоевания Константинополя до конца XVIII столетия). ХЧ, 1878, ч. 2; Галилей перед судом Римской курии. ХЧ, 1878, ч. 1; Византийское государство и церковь в XI веке, от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексия I Комнина, СПб., 1884, LXXI, 449 с. (докторская диссертация); Византийская наука в XI веке. ХЧ, 1884, ч. 1; Научная разработка византийской истории XI века. ХЧ, 1884, ч. 2; О нравах византийского общества в средние века. ХЧ, 1886, ч. 1.

[137] *Дьяконов Александр Петрович* (1873—1943) — сын священника Ярославской епархии. Обучался в Ярославской духовной семинарии в СПбДА, которую окончил в 1897 г. В 1898—1903 гг. состоял помощником библиотекаря СПбДА, а в 1903 г. занял там кафедру общей гражданской истории, а по ее закрытии в 1911 г.— кафедру педагогики. Кроме того, в 1912—1916 гг. состоял профессором по кафедре всеобщей истории на Высших женских историко-литературных и юридических курсах в Петрограде. С 1916 по 1930 г. трудился в Пермском университете, где состоял деканом исторического отделения и заведующим научно-учебной частью. В 1930—1941 гг. профессорские труды А. П. Дьяконова проходили в Пермском, Рязанском, Новозыбковском и Смоленском педагогических институтах. В 1940 г. удостоен ученой степени доктора исторических наук.

Основные труды:

Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды, СПб., 1908, 417 с.; Кир Батнский, сирийский церковный историк VII века. ХЧ, 1911—1912; Типы высшей богословской школы в древней Церкви III—IV веков. ХЧ, 1913, ч. 1; К истории сирийского сказания о св. Мар-Евгене. ХВ, 1917, т. 6, вып. 2, с. 107—174 (исследование памятника, издание текста и перевод); Сирийская легенда о Мар-Хаббибе — ученике Мар.-Евгена. «Известия Кавказск. историко-археологич. ин-та», Тифлис (1927), т. 5, 42 с. (исследование памятника и издание его текста по рукоп. XII в. из Британского музея add. 14733); Известия Псевдо-Захарии о древних славянах. ВДИ, 1939, № 4(9), с. 83—90; О хронологии первого восстания рабов на Сицилии во II в. до н. э. ВДИ, 1940, № 3—4, с. 12—70; Известия Иоанна Ефесского и сирийских хроник о славянах VI—VII вв. ВДИ, 1941, № 1(15), с. 20—34; Византийские димы и факции в V—VII вв. В «Византийском сборнике». М.-Л., 1945, с. 144—227.

[138] *Садов Александр Иванович* (1850—1930) — выпускник СПбДА 1876 г. Начал преподавательскую деятельность в академии на кафедре латинского языка и его литературы с 1877 г., в 1878—1880 гг. проходил специализацию в русских и иностранных университетах, затем вплоть до 1908 г. занимал указанную кафедру (с 1887 г. в звании экстраординарного, а с 1895 г.— ординарного профессора).

Основные труды:

Виссарион Никейский, его деятельность на Ферарро-Флорентийском соборе и значение в истории гуманизма, СПб., 1883, XX, 282 с. (магистерская диссертация); Древне-христианский писатель Лактанций. СПб., 1895, XXV, 273 с. (докторская диссертация). Кроме того, в 1886—1916 гг. в «Христианском чтении» было опубликовано 16 его работ по истории духовной культуры древнего Рима предхристианского периода и латинской филологии.

[139] *Сагарда Николай Иванович* — выпускник СПбДА 1896 г., в 1907—1918 гг. занимал в ней кафедру патрологии (с 1911 г. в звании экстраординарного профессора), в 1911—1917 гг. состоял редактором «Христианского чтения». Его главный труд, посвященный жизни и богословию св. Григория Чудотворца, отдельными частями выходил в указанном журнале в 1912—1916 гг. Представляет интерес его работа «Новооткрытое произведение св. Иринея Лионского «Доказательство апостольской проповеди» (ХЧ, 1907, ч. 1).

[140] *Пономарев Александр Иванович* (1849—1911) — выпускник СПбДА 1874 г., с того же времени до 1910 г. читал в ней курс теории словесности и истории иностранных литератур (с 1901 г. в звании ординарного профессора); тогда же им был предпринят ряд трудов по истории славяно-русской духовной культуры, наиболее важным из которых явилось издание «Памятников древнерусской церковно-учительной литературы», вып. 1—4, СПб., 1894—1898 (приложение к «Страннику»).

[141] *Жмакин Василий Иванович* — протоиерей (1853—1907) — член Учебного комитета при Св. Синоде, выпускник СПбДА 1879 г. Автор известного исследования «Митрополит Даниил и его сочинения» (ЧОИДР, 1881, кн. 1, 2 и отд. изд., М., 1881, XIV, 762, 96 с.), явившегося его магистерской диссертацией. Кроме того, им написан ряд работ по истории древнерусской литературы и русской церковной истории XIX в.

[142] *Завитневич Владимир Зенонович* (1853—1927) — многолетний профессор Киевской духовной академии по кафедре русской гражданской истории, выпускник СПбДА 1879 г. Член Предсоборного Присутствия при Св. Синоде (1906), Предсоборного Совета (1917) и Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Наиболее значительные его труды: Палинодия Захария Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI—XVII веков, Варшава, 1883 (магистерская диссертация); Владимир святой как политический деятель. Исследование, Киев, 1883; Алексей Степанович Хомяков, т. 1, вып. 1, 2. Киев, 1902 (докторская диссертация), т. 2, Киев, 1913.

[143] *Жукович Платон Николаевич* (1854—1919) — выпускник СПбДА 1881 г., в 1891—1918 гг. состоял там профессором по кафедре русской гражданской истории. Член Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Автор множества работ по истории западнорусской церкви, польского католичества и гражданской истории России. Наиболее значительные его труды: Кардинал Гозий и польская церковь его времени, СПб., 1882, VII, 542 с. (магистерская диссертация); Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.), СПб., 1901, XXI, 608 с. (докторская диссертация).

[144] *Здравомыслов Константин Яковлевич* — выпускник СПбДА 1887 г., служил начальником архива и библиотеки Святейшего Синода. Известен своими археографическими и церковно-историческими трудами. Важнейшие из них: Описание документов дел Синодского архива (СПб.), тт. 5, 10, 11, 14, 20, 21 и 34; Архив и библиотека Святейшего Синода и Консисторские архивы, СПб., 1906; Сведения о консисторских архивах и церковно-археологических учреждениях в епархиях, СПб., 1908; а также: Иерархия Новгородской епархии от древнейших времен до настоящего времени, Новгород, 1897; Каталог русских архиереев (X—XX вв.) — этот обширный труд, законченный в 20е гг., остался в рукописи (ГПБ, ф. 102, оп. 1, ед. хр. 438—457).

[145] *Смирнов Петр Семенович* — выпускник СПбДА 1887 г., в 1894—1918 гг. занимал в ней кафедру истории и обличения русского раскола (с 1910 г. в звании ординарного профессора). В 1903—1911 гг. состоял редактором «Христианского чтения». Много внимания уделял изучению памятников русского старообрядчества. Автор множества работ по истории старообрядчества, публиковавшихся в указанном журнале. Основные труды: Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898. CXXXIV, 237 с. (магистерская диссертация); Из истории раскола первой половины XVIII века. По неизданным памятникам. СПб., 1908, 233 с.; Споры и разделения в расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909, 363 с. (докторская диссертация).

[146] *Рункевич Степан Григорьевич* — выпускник СПбДА 1891 г. Впоследствии состоял помощником управляющего канцелярией Св. Синода и членом Синодального Учебного комитета. Член Предсоборного Присутствия при Св. Синоде (1906), Предсоборного Совета (1917) и Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Автор ряда работ по истории Русской церкви, важнейшие из них: История Минской епархии (1793—1832) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с Православной Церковью в 1794—1796 гг., СПб., 1893, 572, XXXVII с. (магистерская диссертация); История Русской Церкви под правительством Святейшего Синода, т. 1 — Учреждение и первоначальное устройство Святейшего Правительствующего Синода (1721—1725 гг.), СПб., 1900, 428 с. (докторская диссертация); Приходская благотворительность в Петербурге. Исторический очерк, СПб., 1900, 313 с.; Русская церковь в XIX в. Исторические наброски, СПб., 1901, 232 с.; Александро-Невская Лавра, 1713—1913. Историческое исследование, СПб., 1913, 17, 999 с.; Великая Отечественная война и церковная жизнь. Исторические очерки, кн. 1 — Распоряжения и действия Св. Синода в 1914—1915 гг., Пг., 1916, 356 с.

[147] *Бриллиантов Иван Иванович* (1870—1934) — выпускник СПбДА 1894 г., состоял в ней помощником инспектора и преподавателем С.-Петербургских Исидоровского женского епархиального и Антониевского Александро-Невского духовного училищ. Уделял внимание вопросам краеведения, результатом чего, в частности, явился обстоятельный очерк «Ферапонтов Белоозерский ныне упраздненный монастырь, место заточения патриарха Никона. К 500-летию со дня основания 1398—1898» («Странник», 1898—1899 и отд. изд., СПб., 1899, 246 с.). Указанный труд сыграл важную роль в возбуждении церковно-общественного и научного внимания к этому очагу русской культуры XIV—XVII вв. После революции И. И. Бриллиантов продолжал труды, направленные на изучение и сохранение художественных сокровищ Ферапонтова.

[418] *Харлампович Константин Васильевич* — известный историк духовного просвещения и православного миссионерства в России, обучался в Литовской духовной семинарии и СПбДА, которую окончил в 1894 г., состоял затем преподавателем Казанской духовной семинарии и приват-доцентом Казанского университета. Основные его труды: Западнорусские православные школы XVI — начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань, 1898, XIII, 524, LXII с. (магистерская диссертация); Казанские новокрещенские школы (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII веке), Казань, 1905, 91 с.; Архимандрит Макарий Глухарев. По поводу 75-летия Алтайской миссии. ХЧ, 1905 и отд. изд., СПб., 1905, 129 с.; Учебно-литературные труды архимандрита Макария Глухарева. ХЧ, 1905, ч. 2, с. 780—803; К биографии Вениамина, архиепископа Иркутского. ХЧ, 1906, ч. 2; П. П. Масловский и его переписка с Н. И. Ильминским. (Материалы для истории русской миссии), Казань, 1907, 129 с.; Архиепископ Казанский Владимир Петров († 1897), его жизнь и деятельность. ХЧ, 1907, 1909, 1910, 1911; Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь, т. 1, Казань, 1914, 879 с. (докторская диссертация).

[149] *Сергий* (в миру Сергей Тихомиров) (1871—1945) — выпускник СПбДА 1896 г., в 1905—1908 гг. был ректором СПбДА в сане епископа Ямбургского, затем вплоть до кончины проходил служение в Японии, сначала как помощник св. Николая, архиеп. Японского († 1912), а затем как начальник Православной миссии. С 1921 г.— архиепископ, с 1931 г.— митрополит. Главный его труд «Черты церковно-приходского и монастырского быта в писцовой книге Водской пятины 1500 г. (в связи с условиями жизни)», СПб., 1905, XXX, 456, 115 с. (магистерская диссертация), был посвящен состоянию церковной жизни северо-западной окраины земли Новгородской в XV—XVI вв. и вводил в научный оборот новый и интересный материал.

[150] *Верюжский Василий Максимович*, протоиерей (1874—1955). По окончании СПбДА в 1898 г. два года состоял преподавателем Самоковского духовного училища в Болгарии. С 1901 г. был помощником инспектора, а с 1903 г. преподавателем С.-Петербургской духовной семинарии. По принятии священного сана, в 1909—1928 гг. нес пастырское служение в церкви Воскресения Христова на Екатерининском канале в Петербурге («Спас на крови»). Кроме того, в 1913—1918 гг. занимал в СПбДА кафедру истории славянских церквей (с 1914 г. в звании экстраординарного профессора). В 1920—1923 гг. состоял профессором Богословского института в Петрограде, а в 1951—1955 гг.— Ленинградской духовной академии. Основные труды: Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии в первые двадцать лет ее существования и вообще Русской церкви

в конце XVII века, СПб., 1908, 683 с. (магистерская диссертация); Болгарский народ под греческой церковной властью, преимущественно в XIX в. Происхождение греко-болгарского вопроса и болгарской схизмы. Л., 1947 (машинопись) (докторская диссертация).

[151] *Карташов Антон Владимирович* (1875—1960) — выпускник СПбДА 1899 г., в 1900—1905 гг. занимал в ней кафедру истории Русской Церкви в звании и. д. доцента. В дальнейшем служил в Императорской публичной библиотеке и занимал кафедру церковной истории на Высших женских (Бестужевских) курсах. Выступал как публицист в газете «Русское слово» и других изданиях, состоял председателем Петроградского религиозно-философского общества. В июне-октябре 1917 г. входил в состав Временного правительства в качестве министра исповеданий. Член Предсоборного Совета (1917) и Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. В 1925—1960 гг. являлся профессором Православного Богословского института в Париже.

В 1903 г. выпустил «Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории» (ХЧ, ч. 1, с. 909—922, ч. 2, с. 77—93). В дальнейшем им были написаны получившие известность курсы: Очерки по истории Русской Церкви, тт. 1—2, Париж, 1959; Вселенские соборы, Париж, 1963.

[152] *Титлинов Борис Васильевич* — выпускник СПбДА 1904 г. В 1909—1918 гг. занимал в ней кафедру истории Русской церкви (с 1911 г. в звании экстраординарного профессора). В 1910—1917 гг. состоял редактором «Церковного вестника». Член Предсоборного Совета (1917) и Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. В 1922 г. уклонился в обновленческий раскол. В дореволюционный период круг своих научных интересов сосредоточил на русской церковной истории XVIII—XIX вв.

Основные труды:

Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношениях к делам Православной Церкви, Вильна, 1905, XI, 466 с. (магистерское сочинение); Духовная школа России в XIX столетии, вып. 1, 2. Вильна, 1908—1909; Гавриил (Петров) митрополит Новгородский и С.-Петербургский. ХЧ, 1914—1915 и отд. изд., Пг, 1916, VI, 1194 с.

[153] *Покровский Николай Васильевич* (1847—1917) обучался в Костромской духовной семинарии и СПбДА, которую окончил в 1874 г. и тогда же занял в ней кафедру церковной археологии и литургики (в дальнейшем — церковной археологии в связи с историей христианского искусства), которую занимал до своей кончины (с 1883 г. в звании экстраординарного, а с 1894 г.— ординарного профессора). С 1879 г. руководил Церковно-археологическим музеем СПбДА, а с 1898 г. состоял директором Императорского археологического института. В 1893—1899 гг. нес обязанности инспектора СПбДА. Автор многих работ по истории христианского искусства и литургики. Наиболее известны его труды: Происхождение древнехристианской базилики, СПб., 1880; Стенные росписи в древних храмах греческих и русских. М., 1890; Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских, СПб., 1892; Очерки памятников христианской иконографии и искусства, СПб., 1894 (2-е изд. 1900, 3-е изд. 1910); Сийский иконописный подлинник, вып. 1—4, ПДП, вып. 106, 113, 122 и 126; СПб., 1896—1898; Лицевой иконописный подлинник и его значение для современного церковного искусства. ПДПИ, вып. 134, СПб., 1899; Церковная археология в связи с историей христианского искусства, Пг., 1916.

[154] Кафедра русского языка и славянских наречий (с 1884 г.— русского и церковнославянского языка и истории русской литературы) была выделена из класса словесности в 1869 г., ее первыми руководителями были видные русские филологи-слависты Антон Семенович *Будилович* (1846—1908), в 1869—1872 гг., и профессор С.-Петербургского университета Владимир Иванович *Ламанский* (1833—1914), в 1872—1897 гг. В их трудах нашла свое развитие теория о всемирно-исторической миссии православного греко-славянского мира, и особом в связи с этим призвании России. Это воззрение (панславизм) являлось в свое время в СПбДА господствующим среди церковных историков-славистов (М. И. Коялович, Н. А. Скабалланович, И. С. Пальмов, П. Н. Жукович).

[155] *Абрамович Дмитрий Иванович* (1873—1955) — видный русский литературовед и археограф. Обучался в Волынской духовной семинарии и СПбДА, которую окончил в 1897 г. В 1898—1909 гг. занимал в ней кафедру церковнославянского и русского языка и истории русской литературы. Затем состоял профессором ряда высших учебных заведений, в т. ч. С.-Петербургского (Петроградского), позднее Ленинградского университета, одновременно являясь старшим библиотекарем Рукописного отделения Публичной библиотеки (до 1929 г.). В 1920—1923 гг. также читал

лекции в Богословском институте в Петрограде. С 1921 г.— член-корреспондент Российской Академии наук (с 1924 г. АН СССР). В 1939—1941 гг. состоял профессором Смоленского педагогического института, а в послевоенные годы, вплоть до своей кончины,— Вильнюсского университета. Кроме того, принимал участие в деятельности Археографической комиссии, Комиссии по изданию памятников древнерусской литературы и Разряда изящной словесности Императорской Академии наук (впосл. АН СССР), Историко-филологического отдела АН УССР, а в последние годы жизни состоял членом редколлегии «Словаря русского языка XI—XVII веков».

Основные труды:

Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. Изд. ОРЯС, СПб., 1902, 213 с. (магистерская диссертация); Описание рукописей С.-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека, вып. 1, 2, 3. Изд. ОРЯС, СПб., 1905, 1907, 1910.

Им подготовлено научное издание таких памятников древнерусской литературы, как Киево-Печерский патерик («Памятники славяно-русской письменности», т. 2, Изд. Имп. Археограф. комиссии, СПб., 1911: 2-е изд. с комментариями, Киев, 1931) и Жития св. мучеников Бориса и Глеба и службы им («Памятники русской литературы», вып. 2, изд. ОРЯС, Пг., 1916). Он подготовил также академическое издание полного собрания сочинений М. Ю. Лермонтова в 5 тт. (СПб., 1910—1913), «Письма русских писателей А. С. Суворину» (Л., 1927) и некоторые другие публикации.

Кроме того, перу Д. И. Абрамовича принадлежит целый ряд работ по истории русской литературы древней и новой.

О нем.: *Еремин И. П.* Д. И. Абрамович (некролог). ТОДРЛ, вып. 11 (1955), с. 506—510.

[156] Биографические сведения о Иване Евсеевиче *Евсееве* (1868—1921) и библиографию его трудов см.: *К. Л.* Профессор И. Е. Евсеев (К 50-летию со дня кончины). ЖМП, 1971, № 12, с. 64—67.

[157] Идея практических занятий с рукописями и старопечатными книгами Софийской и Кирилло-Белозерской библиотек принадлежала митрополиту Новгородскому и С.-Петербургскому Григорию (Постникову), который и распорядился в 1859 г. о передаче их в СПбДА с целью хранения и научного изучения (*Абрамович Д. И.* Описание рукописей... Софийская библиотека, вып. 1, СПб., 1905, с. VII).

[158] *Никольский Николай Константинович* (1863—1936) — сын видного ученого-литургиста, протоиерея Константина Тимофеевича Никольского (1824—1910). Обучался в С.-Петербургской духовной семинарии и СПбДА, которую окончил в 1887 г. В 1889—1906 гг. занимал в ней кафедру гомилетики и истории проповедничества (с 1900 г. в звании ординарного профессора), а в 1906—1909 гг. — кафедру истории Русской церкви. По уходе из СПбДА в 1909 г. состоял профессором в Психоневрологическом институте и приват-доцентом в С.-Петербургском (Петроградском) университете. С 1900 г. член-корреспондент Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности, а с 1916 г.— ординарный академик. Член Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. (избран от православных членов Академии наук). В 1918—1924 гг.— директор Историко-библиографического музея древней славяно-русской книжности, с 1920 по 1924 г. директор Книжной палаты (Института книговедения) и с 1920 по июль 1925 г.— директор Библиотеки Академии наук. С марта 1928 г.— председатель возрожденной Комиссии по изданию памятников древнерусской литературы.

Литературное наследие Н. К. Никольского довольно обширно и насчитывает более 80 опубликованных работ, кроме того, ряд его трудов полностью или частично остался в рукописи и в настоящее время хранится в Архиве АН СССР в Ленинграде (ф. 247). Тематический обзор архива Н. К. Никольского см. «Архив АН СССР. Обозрение архивных материалов», т. 2. М.-Л., 1946, с. 134—140.

Основные труды:

О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, СПб., 1892, VII, 229 с. (магистерская диссертация); Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV века. ИОЛДП, вып. 113, СПб., 1897, IX, 328, 12 с.; Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века (1397—1625), вып. 1 (докторская диссертация), СПб., 1897, вып. 2, СПб., 1910; Ближайшие задачи изучения древнерусской книжности. ПДПИ, вып. 147, СПб., 1902; Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений. Изд. ОРЯС, СПб., 1906; Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1897, 1903, 1907 (извлечено из ИОРЯС) и ХЧ, 1909, ч. 2; Легенда Мантуанского епископа Гумпольда о св. Вячеславе Чешском в славяно-русском переложении. ПДПИ, т. 174, ИОЛДП, СПб., 1909, LI, 99 с.; Рукописная книжность древнерусских библиотек

(XI—XVII вв.). Материалы для словаря владельцев рукописей, писцов, переводчиков, справщиков и книгохранителей, вып. 1, А—Б., СПб., (1914) ИОЛДП, вып. 132, XIV, 163 с.; Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова по неизданным текстам. (К истории северорусской литературы). ПДПИ, вып. 187, Пг., 1916, 43, 233 с.; Материалы к истории древнерусской литературы. Пг., 1918; К вопросу о русских письменах в житии Константина Философа. ИРЯС (1928) т. 1, кн. 1, с. 1—37; К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу, ИРЯС (1928), т. 1, кн. 2, с. 399—457; «Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании, вып. 1, Л., 1930, 106 с.; К вопросу о следах мораво-чешского влияния на материалах памятников домонгольской литературы. ВАН, 1933, № 8—9, с. 5—18.

О нем см.: *Розов Н. Н.* Академик Н. К. Никольский и его научное наследие. ИОЛЯ, 1966, т. 25, вып. 3, с. 256—258.

[159] Из автонекролога Н. К. Никольского. Цит. по: *Розов Н. Н.* Русская рукописная книга. Этюды и характеристики, Л., 1971, с. 44 (ЛО ААН, ф. 247, оп. 2, ед. хр. 170, л. 11).

[160] Этот труд Н. К. Никольского оказался опубликованным не полностью, оставшиеся в рукописи его части находятся в ЛО ААН (ф. 247). (*Розов Н. Н.* Указ. соч., с. 45.)

[161] В библиотеке ЛДА имеется несколько экземпляров литографированных лекций Н. К. Никольского по гомилетике и истории проповедничества (1898/99, 1901/02, 1903/04 и 1905/06 уч. гг.) и студенческая запись его лекций по истории Русской церкви (1906/07 уч. г.).

[162] *Никольский Н. К.* Ближайшие задачи изучения древнерусской книжности. ПДПИ, вып. 147, СПб., 1902, с. 1.

[163] Там же.

[164] Там же, с. 31.

[165] Картотека Н. К. Никольского, пополнявшаяся до его кончины в 1936 г. и хранящаяся ныне в Отделе рукописей Библиотеки АН СССР, содержит 174 тыс. карточек. В дальнейшем была продолжена ее систематизация, впрочем, оставшаяся незавершенной. В завершенном виде, по мысли Н. К. Никольского, его картотека (включая дубли) должна была приблизиться к 2 млн. единиц. (См. *Андрианова-Перетц В.* Картотека Н. К. Никольского. ВЯ, 1961, № 1, с. 121—125; *Покровская В.* Картотека академика Н. К. Никольского. ТБАН, вып. I, 1948, с. 142—150; *Шмидт С. О.* Некоторые источниковедческие вопросы изучения истории русской книжности.— В сб.: Книга в России до середины XIX века, Л., 1978, с. 47—51.)

[166] Задачи и краткий очерк деятельности Комиссии по изданию памятников древнерусской литературы (со времени ее возникновения до 1 января 1929 г.). Под ред. акад. Н. К. Никольского. Изд. АН СССР, Л., 1929, с. 14—15.

[167] Там же, с. 1—3.

[168] Там же, с. 13—14.

[169] *Никольский Н.* Легенда Мантуанского епископа Гумпольда о св. Вячеславе Чешском в славяно-русском переложении. ПДПИ, вып. 174, СПб., 1909, LI, 99 с.

Позднее видный чешский ученый Я. Вашица издал реконструированный текст данного перевода, снабдив его критическим аппаратом: J. Vašica, Druhá staroslověnska legenda o sv. Václavu, úvod a text s českym i latinskym prekladem. «Sbornik staroslovanských literárnich památek o sv. Václavu a sv. Lidmile», ed. J. Vajs, Praha. 1929. p. 69—135.

[170] *Воронов А. Д.* О латинских проповедниках на Руси Киевской в X и XI веках. ЧИОНЛ, кн. 1, 1875—1877, Киев, 1879, с. 13.

[171] *Востоков А. Х.* Убиение св. Вячеслава, князя Чешского. МВ, 1827, № 17.

[172] *Никольский Н.* Указ. соч., с. L.

[173] См.: Материалы к истории древнерусской литературы, Пг., 1918, с. 1—14 (ср. *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнерусского церковного права, Ярославль, 1888).

[174] См. *Павлов А. С.* Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права. ЧОДЛП, 1891, 1892 и отд. изд., М., 1892.

[175] Из них опубликованы: К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу. ИРЯС (1928), т. 1, кн. 2, с. 399—457; К вопросу о следах мораво-чешского влияния на материалах памятников домонгольской литературы. ВАН, 1933, № 8—9, с. 5—18.

[176] *Никольский Н. К.* «Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем рус-

ском летописании, вып. 1, Л., 1930, гл. 1 «Загадочное молчание «Повести временных лет» о начале русской письменности» (с. 7—19) и далее.

[177] Изучение западно-восточно-славянских литературных связей осуществлялось в дальнейшем, преимущественно, чешскими славистами. Имеющиеся историко-филологические наблюдения в этой области можно суммировать следующим образом.

Об особых связях восточнославянских земель с чешско-моравской областью в древнейшую эпоху славянской письменности свидетельствует, прежде всего, то обстоятельство, что большинство известных ныне памятников церковнославянской письменности чешско-моравского происхождения X—XI вв. дошли до нас в восточнославянских списках и были хорошо известны восточным славянам. В связи с этим следует упомянуть, как оригинальные произведения — житие св. Вячеслава, оказавшее влияние на автора «Сказания о свв. Борисе и Глебе», и служба ему, жития св. Людмилы и преп. Прокопия; так и чешско-моравские переводы с латинских оригиналов — беседы св. Григория Великого (Двоеслова) на Евангелие, несколько молитв и правил об епитимьях, а также жития некоторых святых (мч. Вита, мц. Анастасии, «Георгиево мучение», Аполлинария Равенского, папы Стефана I и Гумпольдово житие св. Вячеслава).

См. по этому вопросу новейшую библиографию и комментарии: *E. Bláhová, V. Konzal, A. I. Rogov.* Staroslovenské legendy českého povodu, Praha, 1976; *F. W. Mareš.* An Antology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. «Slavische Propyläen», 127, (1979), München.

[178] См. *Никольский Н. К.* К вопросу о церковной реформе. Проект заявления группы профессоров С.-Петербургской духовной академии. ХЧ, 1906, ч. 1, с. 177—203; *его же.* К вопросу о церковной реформе. Собор или съезд? М., 1910.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ — Вестник древней истории.

ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук, СПб.-Пг.-Л., 1896—1927.

ИРЯС — Известия Академии наук СССР по русскому языку и словесности. Л., 1928—1930, 3 тома.

КДА — Киевская Духовная Академия (Киев, 1819—1920).

ЛДА — Ленинградская Духовная Академия (Ленинград).

ЛО ААН — Ленинградское отделение Архива Академии наук СССР (Ленинград).

МВ — Московский вестник. М., 1827—1830.

МДА — Московская Духовная Академия (Сергиев Посад, 1814—1919).

ОРЯС — Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук (с 1917 — Российской Академии наук, с 1924 — Академии наук СССР), Петербург-Петроград-Ленинград, 1841—1930.

ПДП/ПДПИ — Памятники древней письменности/Памятники древней письменности и искусства (с 1898), СПб.-Пг.-Л., 1878—1925, 190 выпусков.

ПО — Православное обозрение, М., 1860—1891.

ППС — Православный Палестинский сборник, СПб.-Пг., 1881—1916, 63 выпуска.

ПСЗ — Полное собрание законов Российской Империи (собрание первое, с 1649 по 12 декабря 1825 г.), СПб., 1830, 45 томов.

РИБ — Русская историческая библиотека, издаваемая Археологической комиссией, СПб.-Пг.-Л., 1872—1927, 39 томов.

РИЖ — Русский исторический журнал, Пг., 1917—1922, 8 книг.

РО МГАМИД — фонд Рукописного отдела библиотеки Московского главного архива Министерства иностранных дел Российской империи, с 1925 г. в ЦГАДА (ф. 181).

Рум. — собрание графа Н. П. Румянцева, в 1861 г. легло в основу Московского публичного и Румянцевского музеев, ныне Государственная библиотека СССР имени В. И. Ленина (ГБЛ, ф. 256).

Сол. — собрание библиотеки Соловецкого монастыря, с 1928 г. в ГПБ (ф. 717).

СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук, СПб.-Пг.-Л. 1867—1928, 101 том.

Соф. — собрание библиотеки Новгородского Софийского собора, с 1919 г. в ГПБ (ф. 728).

СПбДА — Санкт-Петербургская (с 1914 — Петроградская) Духовная Академия (Петербург-Петроград, 1809—1918).

ТБАН — Труды Библиотеки Академии наук СССР, Л., с 1948 г.

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) Академии наук СССР, Л., с 1934 г.

Флоровский — Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. Изд. 2-е.
ХВ — Христианский восток, СПб.-Пг., 1912—1922, 6 томов.
ХЧ — Христианское чтение, СПб.-Пг., 1821—1917.
ЦВ — Церковный вестник, СПб.-Пг., 1875—1917.
ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов СССР (Москва).
ЦГИА — Центральный государственный исторический архив СССР (Ленинград).
ЧИОНЛ — Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца, Киев, 1879—1914, 24 тома.
Чистович I — Чистович И. А. История С.-Петербургской духовной академии, СПб., 1857.
Чистович II — Чистович И. А. С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858—1888). СПб., 1889.
ЧОИДР — Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете, М., 1846—1918, 264 книги.
ЧОЛДП — Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, М., 1863—1917.

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

С. А. ОВСЯННИКОВ,
студент Ленинградской Духовной Академии

К истокам традиции «богословия мира» в Ленинградской Духовной Академии

Я исполню слово: мир, мир дальнему и ближнему; говорит Господь.

Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается.

(Ис. 57, 19; Ин. 14, 27)

Год юбилейный требует особого осмысления течения нашей жизни и наших дел. Такой год заповедан нам Богом: «...Это юбилей, священным да будет он для вас... В юбилейный год возвратитесь каждый во владение свое». Эти слова из книги Левит (25, 12—13) в день 50-летнего юбилея С.-Петербургской Духовной Академии в 1859 г. приводил в своей речи ректор Академии архимандрит Феофан (Говоров), впоследствии епископ Владимирский, известный подвижник, затворник Вышенской обители [1]. Он говорил о том, что вернуться «во владение свое» означает проверить крепость связей с Преданием, убедиться в том, что живую силу для нынешних свершений мы черпаем в святоотеческом источнике.

Такое наставление Преосвященного Феофана Затворника мы принимаем как особое благословение на то, чтобы и в этот юбилейный для Ленинградской Духовной Академии год, год 1984, в делах сегодняшнего дня увидеть основание, положенное нашими наставниками и отцами, сквозь настоящее увидеть свое прошлое и в живой традиции Русской Православной Церкви продолжать эту миссию и в будущем.

Вопросы, которые сегодня стоят перед Церковью и перед всем миром, определены существенным моментом истории, т. е. синергическим сложением воли Божественного Провидения и свободного волеизъявления человека. То, каким образом отдельный человек и все человечество отвечает на эти вопросы, есть практика соработников на ниве Божией (1 Кор. 3, 9), делание, отвечающее конечному (эсхатологическому) замыслу Творца, в то время как отказ отвечать на вопросы истории есть отказ, безответственность пред лицем Спрашивающего: «Где ты, Адам?» (Быт. 3, 9), непризнание реальности Боговоплощения и конечного смысла истории, как о нем свидетельствовали отцы Церкви: «Сын Божий становится сыном человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим» [2]. Другими словами: «Божественная цель, которой служит мировая история, заключается в том, чтобы в конце времен соединить под главою Христом все, что на небесах и что на земле» (Еф. 1, 10)» [3].

* * *

Вопросы войны и мира сегодня актуальны для всего человечества, хотя, по сути, едва ли можно указать время, когда эти вопросы оставались в небрежении. Не случайно уже Законом Ветхого Завета предписывалось во время войны сначала искать пути к миру (Втор. 20, 10; Суд. 11, 12), ведь Господь — Мир (евр. Иегова Шалом — Суд. 6, 24) — одно из имен Божиих, заповеданных Им миру-космосу.

Тем более непреложной стала заповедь о мире со времени Нового Завета, от Боговоплощения Христа, «ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду» (Еф. 2, 14). Естественно, что в церков-

ном понимании понятие «мир» настолько значимо, что не может быть представлено в качестве однозначной альтернативы войне — оно неизмеримо шире. Мир — это прежде всего осуществление Завета, т. е. мир с Богом и, как следствие этого, мир в собственной душе человека как благо и гармония. Мир скорее альтернатива конфликту, чем войне. Война же — насильственное разрешение конфликта. Даже не разрешение, а «решение» только одной из сторон, принятое с целью уничтожить или подавить другую. По крайней мере, так было до того момента, пока действительной угрозой для человечества не стала война иная — война ядерная. Век атомных и ядерных испытаний перевернул представления о войне и затемнил представление о мире. Разве мир — это только жизнь без войны? Или судорожное «равновесие страха» — это мир?

Церковь знает свою ответственность за мир и ежедневно свидетельствует о том молитвами «о свышнем мире» и «о мире всего мира». Церковная молитва — это своеобразный «высший уровень» деятельности христианина. Но это не означает, что путь к миру не осуществляется на всех других возможных практических уровнях.

Еще в 1907 г., на Второй международной конференции мира, собравшейся в Гааге по инициативе России, ряд видных церковных деятелей различных стран скрепили своими подписями меморандум, в котором говорилось о невозможности достижения мира среди народов без объединенных усилий со стороны христианских Церквей [4]; а в 1914 г. был создан Всемирный Союз для укрепления международного сотрудничества через Церкви, задачей которого было «предотвращение войн и установление тесных дружественных связей между народами и правительствами в духе мира, возвещенного человечеству христианством» [5]. Единожды осознанная ответственность перед Богом становилась знамением эпохи. Фактом истории стала практика со-деяния мира.

В 1945 г. закончилась вторая мировая война. Но финал этой войны был страшен. Атомная бомбардировка японских городов Хиросимы и Нагасаки обозначила наступление новой эры: в сердце человечества вошел страх за жизнь на земле. Начался новый, сущностно новый этап движения за мир. С этого момента изменилась мера ответственности человека перед Богом. Качественно иным стал возможный исход войны. Отныне любой конфликт, любая «превентивная» или локальная война может стать источником ядерной катастрофы, обернуться *самоубийством* человеческого космоса. Именно поэтому миротворческое движение приобрело планетарный характер. Уже в июле 1948 г. Главы Русской, Грузинской и Армянской Церквей вместе с Предстоятелями и представителями Поместных Церквей из многих стран мира, участвовавшими в церковных торжествах в Москве по случаю 500-летия Автокефалии Русской Православной Церкви, обратились ко всем христианам, ко всем людям, жаждущим правды и мира, с призывом «стать броней против всех покушений и действий, направленных к нарушению мира, и... сделать бессильным всякое намерение и всякий план нового военного пожара на не очищенной еще от крови, слез, страданий и могил земле» [6].

В 1952 г. Русская Православная Церковь сделала первый шаг к сотрудничеству в области миротворчества всех религий в нашей стране. По приглашению Святейшего Патриарха Алексия и по инициативе Святейшего Верховного Патриарха-Католикоса всех армян Георга VI в мае 1952 г. в Загорске, в Троице-Сергиевой Лавре, была проведена Конференция всех Церквей и религиозных объединений в СССР, посвященная вопросам защиты мира. А спустя четверть века, благодаря неустанной активности нашей Церкви на пути служения миру, стало возможным распространить опыт межрелигиозных миротворческих встреч на весь человеческий мир-космос. По инициативе Святейшего Патриарха Пимена в июне 1977 г. в Москве состоялась Всемирная конференция: «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами». Этот опыт был упрочен в 1982 г., когда в Москве проведена была новая Всемирная конференция: «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы». Так вмещающими границами для мира-ирини стала планета Земля.

Живой опыт Церкви потребовал богословской рефлексии. Стало складываться особое «богословие мира». Оно обратилось к человечеству со словами примирения, «потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения» (2 Кор. 5, 19). Но обращение Церкви — не монолог с кафедры. «Богословию мира» присуще диалогическое начало. Не случайно, что именно диалог характерен для исторической жизни Русской Православной Церкви сегодня. Именно поэтому неотъемлемой частью церковного служения примирению стало экуменическое движение, а экуменическое богословие — частью «богословия мира».

Богочеловеческая природа Церкви двуедина. Церковь историческая, странствующая является частью мира-космоса и как часть обращается к целому, свидетельствуя о горечи и боли разделения. Не Церковь в эсхатологической полноте, как «Тело Христово» (Еф. 1, 23), «где нет ни еллина, ни иудея» (Кол. 3, 11), наоборот, явлена как целое, в котором мир истории — только часть, и именно к своей части, ко всем сочленениям обращен предупреждающий голос Церкви о безумии человеческих войн. Таким образом обусловлена многоплановость миротворческого диалога Церкви и мира.

Различные аспекты «богословия мира» нераздельно сопряжены с наиболее актуальными проблемами человеческих взаимоотношений на всех уровнях практической и умственной деятельности человека, больших и малых социальных групп. Можно сказать, что эти проблемы начинаются в человеке-индивидууме, человеке-микрокосме с насущной необходимости примирения личностного человеческого «я», прежде всего с Богом, с самим собой и со своими ближними. А в случае недостижимости этого мира, как результат конфликта, может произойти распад человеческой личности, смерть души человека.

Следующий уровень — взаимоотношения социальных групп с живой природой — также находится в проблемной сфере богословия мира, так как сегодня уже стало очевидным, что экологический кризис, простирающийся на все виды взаимодействия человека с окружающей средой, явился прямым следствием «насилия» человека над природой, отношением к ней как к «слепой силе». Следовательно, и он, так же как и любой конфликт и кризис, требует своего разрешения в примирении.

Но самым сложным уровнем является уровень взаимоотношения больших социальных групп, наций и суперэтносов между собой, так как именно он чреват войнами, что́ в современном мире потенциально тождественно мгновенному уничтожению ноосферы — разумной жизни на Земле.

Таким образом, главную задачу «богословия мира» можно сформулировать словами Святейшего Патриарха Пимена: «Основная проблема нашего времени — предотвращение ядерной войны и сохранение священного дара жизни» [7]. «С христианской точки зрения, достоинства сына Божия человек может достичь только своей миротворческой активностью. Стоять на страже мира — вот задача христианина» [8]. *Место* действия «богословия мира» — граница, точка диалогической встречи при конфликтной ситуации в плюралистическом мире, *сфера* действия — конфликт, который может и должен быть разрешен не средствами войны, но средствами примирения, ибо Христос заповедовал: «Мир имейте между собой» (Мк. 9, 50), и Он есть «мир наш» (Еф. 2, 14).

* * *

Граница есть реальность, не однозначная по существу. Граница видимым образом разъединяет миры, но столь же непреложно диалектически их соединяет. Мы не можем вполне определенным способом пролагать грань между Церковью и миром. Не случайно профессор ЛДА прот. Л. Воронов на богословских собеседованиях «Арнольдсхайн—III» говорил: «Кто может указать точную границу благодатной сферы действия Церкви Христовой?.. Кто, наконец, дерзнет положить предел милосердию Божию?» [9] Именно так стоит вопрос о границе. Другой профессор ЛДА — Н. А. Заболотский — писал: «Говорить о диалоге с миром неверующим, с идеологиями и проч. можно лишь в относительном смысле, ибо трудно провести четкую границу между верой и неверием, как трудно исключить христиан из какого-либо политического, социального и идеологического контекста» [10]. Только особая логика жизни Церкви способна дать ответ на этот вопрос. И эта логика далеко не всегда совпадает с обыденной логикой человеческого сознания. «Мои мысли — не ваши мысли...— говорит Господь.— Но как небо выше земли, так... и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55, 8—9). Когда Церковь в «пограничной» ситуации диалога говорит о мире, то понимание только умозрительное, только теоретическое просто невозможно. Необходимо деятельное участие в сотворчестве мира-ирении.

Ведь это именно о мире сказано Господом нашим Иисусом Христом: «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение» (Лк. 12, 51). Но эти слова соотносятся с другими: «Мир оставляю вам» (Ин. 14, 27). Отсюда следует одно: мир христианину *дан* в «неда́нности» — не в покое, а в исторической активности, в жизни и постоянном служении миру. «Мир ни в коем случае не является статическим спокойствием. Он всегда возникает в диалектической напряженности, как некий синтез, но и тут не затвердевает в неподвижности «кристальной сферы» [11].

Церковь, пережившая печальный опыт разъединенного существования, имеет и опыт преодоления границ, опыт разрешения конфликтных ситуаций. Этот живой опыт церковной жизни неотъемлемой частью вошел в «богословие мира» как фактор наднационального переживания реальности, не снимающий или уничтожающий различения, видимой разницы Поместных Церквей, но утверждающий самостоятельный характер служения Церквей. Приснопамятный митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим говорил об этом: «Православная Церковь вовсе не ожидает, чтобы другие христиане присоединились к Православию, как оно существует сегодня, в виде, обусловленном историко-культурной реальностью прошлого и настоящего. Желательно, чтобы все стремились углубить полноту апостольской веры в своих собственных Церквах, причем именно через полноту церковной жизни. Ни от одной Церкви не требуется, чтобы она лишала себя собственных корней, отрывалась бы от культурного наследия своего народа или теряла бы свой отличительный характер» [12]. Именно деятельное переживание традиции Церкви позволяет различать не разобщая, не умалять и пренебрегать частным и личным, но в практике примирения служить делу приближения «нового неба и новой земли» (Откр. 21, 1). Ведь «разделение» было творческим принципом и при создании физического мира («...И отделил Бог свет от тьмы... и воду... от воды».— Быт. 1, 4, 7). Не этот ли принцип творит и мир духовный, в котором «все новое» (Откр. 21, 5)? Граница, разделяющая и соединяющая, есть место встречи для мира.

Таким образом, можно выделить по крайней мере два сущностных аспекта «богословия мира»: первый — живое чувство истории, внимание к нуждам мира и второй — деятельное переживание опыта, традиции Церкви, а это, в свою очередь, означает, что «богословие мира» — скорее, разноплановый и многоуровневый процесс, нежели строго завершенная теоретическая схема или формула. И вот именно такого рода развитие «богословия мира» как процесса хорошо видно на примере Ленинградской Духовной Академии.

Но прежде чем говорить о собственно традициях «богословия мира» в ЛДА, следует отметить один существенный момент, а именно: границы самой Духовной школы — это не замкнутые стены здания, а крепкие связующие нити с историей и традицией всей Русской Православной Церкви. Действительно, почетным членом Академии является Святейший Патриарх Пимен, член Всемирного Совета Мира и Советского Комитета защиты мира; почетными членами ЛДА состоят также все постоянные члены Священного Синода, в том числе выпускники Академии: митрополит Таллинский и Эстонский Алексий, член правления Советского фонда мира, митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий, член Советского Комитета защиты мира. Выпускником Академии является Блаженнейший Митрополит Пражский и всей Чехословакии Дорофей. Как известно, Прага — город особый в истории миротворческого движения: именно на пражской земле зародилась Христианская Мирная Конференция, и в Праге в июле 1985 г. состоялся VI Всехристианский Мирный Конгресс. Выпускником Академии был митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим, чью деятельность и роль в формировании «богословия мира» еще трудно оценить по достоинству. Святейший Патриарх Пимен говорил, что Владыка Никодим являет собой «пример последовательного и мужественного проповедника идеалов мира» [13].

Общеизвестна деятельность в защиту мира митрополита Ленинградского и Новгородского Антония, за которую Высокопреосвященный Владыка награжден орденом Дружбы народов; он является членом Ленинградского областного комитета защиты мира и членом правления Общества дружбы «СССР — Великобритания».

Почетным членом ЛДА является бывший генеральный секретарь ВСЦ д-р Филип Поттер.

Границы ЛДА открыты, но было бы неправильно говорить о «размытости» и неопределенности этих границ; ведь неопределенность и аморфность чреваты небрежением к живой традиции: сосуд, не имеющий стенок, не в состоянии сохранить живую воду. Скорее, следует сказать об особой ответственности Ленинградской богословской школы перед всей Русской Православной Церковью и, в этом смысле, об особом месте в русле церковной традиции.

На 50-летнем юбилее Академии, о котором мы уже упоминали выше, в речи на торжественном Акте ординарный профессор В. Н. Карпов говорил, что в отличие от других Духовных Академий России, «Петербургской суждено подвизаться на периферии мира православного» [14]. Далее он указывал: «Такое положение СПбДА возлагает на нее обязанность не только раскрывать положительное учение веры во всех подробностях, но и внимательно следить за ходом и направлением иноверной богословской литературы; мало этого, она считает делом настоятельной нужды обращать внимание на характеристические черты развития почти всех современных наук

на Западе, особенно на направление современной философии, влияние которой всегда бывает сильно на науки и литературу, а через литературу — и на жизнь практическую»[15]. Говоря иначе, особая ответственность С.-Петербургской Духовной Академии была обусловлена именно ее «периферийным», т. е. пограничным, положением. Характерно, что даже ее топографическое положение в городе было определено членами Строительного комитета (куда входили ректор архимандрит Филарет (Дроздов) и инспектор иеромонах Григорий (Постников), позднее ректор Академии и митрополит С.-Петербургский) на границе города, но не в городе[16]. Таким образом, С.-Петербургская Духовная Академия была своеобразной феноменологически явленной границей, и она сознавала всю полноту ответственности за свое положение. Именно тогда, уже при самом основании Академии, при деятельном участии архимандрита Филарета закладывался фундамент того диалогического общения с современной реальностью, которое в полной мере проявляется сейчас в «богословии мира».

Обратимся к работам членов профессорско-преподавательской корпорации ЛДА, посвященным проблемам миротворчества.

Особенности, присущие «ириническому богословию» (актуализация истории и переживание церковной традиции), оказали свое влияние уже на форму этих работ. Появляется новый тип диссертационных работ: это не монографии-исследования, «академически» (в привычном понимании этого слова) освещающие какой-либо отдельный вопрос, а диссертации-сборники, состоящие из различных статей и докладов, произнесенных авторами этих диссертаций на различных миротворческих конференциях и экуменических консультациях и посвященных насущным проблемам жизни Церкви. Таковы, например, докторская диссертация приснопамятного митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима и магистерская диссертация проф. прот. Л. Воронова. Уже через саму форму этих работ отчетливо виден деятельный характер «богословия мира».

«Ириническому богословию» Владыки Никодима была присуща особая миротворческая активность. По словам митрополита Ювеналия, он «смотрел на десятилетия вперед»[17], и это был взгляд богослова. Он видел не нагромождение фактов, а саму *историю*. Владыка говорил: «...Обстоятельства переживаемого нами времени — эти письмена воли Божией — дают нам, христианам, еще некоторое время, необходимое для того, чтобы объединиться между собой в служении примирения и тем самым восхищать Царство Божие, грядущее в силе»[18]. Ему была присуща эсхатологическая перспектива видения истории: факт сближения народов «в исторических рамках современного мира» он называл «планетаризацией» человечества. «Человечество в совокупности представляет Адама... все его члены связаны между собой Воплощением, Крещением и Воскресением последнего Адама»[19].

Столь же живое чувство истории характерно для экклезиологического видения митрополита Никодима: «Церковь... есть Божественная по происхождению жизнь, непременно требующая отклика со стороны человечества, а следовательно, ожидающая известной исторической зрелости человеческого общества, при которой оно становится способным активно осуществить Божий призыв»[20]. «...Человек есть не кто иной, как соработник Божий, помогающий осуществить конечную цель истории, как она дана в виде Откровения во Христе»[21]. Церковь для Владыки Никодима составляла особый аспект «вертикального» богословия, аспектом же «горизонтального» была история. Своей неутомимой практической деятельностью, своим личным примером он соединял эти составляющие «ириического богословия», слагая их в жизненный крест. Митрополит Никодим был президентом Христианской Мирной Конференции, одним из президентов Всемирного Совета Церквей, возглавлял делегацию Русской Православной Церкви на I, II, III, IV и V Всехристианских Мирных Конгрессах, был членом Рабочего комитета Христианской Мирной Конференции, вице-президентом, председателем Комитета продолжения работы ХМК, участником Ассамблеи общественных сил за безопасность и сотрудничество в Европе (июнь 1972 г., Брюссель), участником многих светских миротворческих организаций. Можно представить, как насыщена была деятельность этого подвижника примирения.

В миротворческом движении Владыка Никодим видел *место* для диалогической встречи различных Церквей и религий. Основанием же для диалога могло послужить «признание идей любви, братства, справедливости и мира высшими началами человеческих взаимоотношений и... устремленность к смыслу человеческого бытия, постижение которого не может быть отделено от претворения... этих идей в жизнь»[22]. Подобным образом он определял и задачу Христианской Мирной Конференции: «ХМК стремится быть местом встречи христиан всего мира, познающих волю Божию в политических, социальных и экономических проблемах современности»[23].

Из факта реальности разобщенного мира для митрополита Никодима непреложно вытекало требование воли Творца осуществить диалог на границе разъединения. Он приводил замечательные слова святителя Иоанна Златоуста: «Силою и необходимостью покорил нас Бог друг другу... и не попустил достигать своей пользы иначе, как путем пользы других» [24]. Владыка Никодим писал: «Наша эпоха — эпоха диалога, не только сосуществования, но и тесного сотрудничества» [25]. При этом важно отметить, что диалог никогда не означал для него слияния и смешения, и всегда считал, что строительство «вавилонских башен» есть грех и утопия (т. е. буквально «не имеющее места» — в отличие от миротворческого движения как «места»), не имеющая никаких жизненных оснований безумная фантазия гуманистского разума. Характерно, что в свое время, при возникших в ХМК разногласиях по вопросу о структуре региональных Комитетов ХМК, Владыка говорил: «Зачем навязывать ХМК какую-то иерархическую структуру, создавать какую-то «сверх-церковь»... Это может только повредить развитию миротворческого христианского движения... Мысль о «над-национальном» администрировании... является нежизненной и бесплодной» [26]. И последнее, что, по-видимому, необходимо в связи с юбилейным годом Академии сказать о митрополите Никодиме,— это о его живом чувстве сопричастности традиции Русской Православной Церкви, второй составляющей «богословия мира». Он говорил: «Православное богословие, о статичности которого много говорят, но которая не является недостатком, составляет славу и заслугу Православной Церкви, сохраняющей богооткровенные истины христианства в неизменном и неповрежденном виде... давало и дает возможность стать в близкое отношение к жизни и уяснить эти истины в общедоступной форме соответственно разнообразным требованиям времени» [27]. Не случайно Владыка так много внимания уделял проблеме преемственности традиции в Духовных школах Ленинграда. О важности сохранения неразрывной связи старой и новой школ, «которая характеризует подлинную жизнеспособность любого организма», говорил он в 1976 г. в своей юбилейной речи по случаю 30-летия возрождения Академии [28].

Но если мы в юбилейный год «вернемся во владение свое», то убедимся, что эти заветы о преемственности никогда не оставлялись наставниками Академии. В 50-летний юбилей, в 1859 г., ректор С.-Петербургской Духовной Академии архимандрит Феофан (Говоров) говорил: «Более двадцати отрождений дало наше заведение в это пятидесятилетие, и, благодарение Господу, если и последние у нас таковы же по духу, как и первые: ...не уклонились ни на десно, ни на шуе... Мы, последние, учимся у первых, первые руководят, остерегают, держат нас в должных пределах» [29]. На том же юбилее этой темы касался проф. В. Н. Карпов: «Итак, Академия в продолжение своего пятидесятилетия стояла неподвижно на страже Богооткровенной истины и в то же время заботливо совершала движение вперед на поприще науки — две деятельности, по-видимому, взаимнопротиворечащие. Каким образом они могли быть совмещены? Совместительность их в Академии составляет высшую отличительную черту духовного просвещения» [30]. В 1909 г. на столетнем юбилее эту же тему продолжил проф. прот. С. А. Соллертинский: «...Вклад от русского Православия заключается вовсе не в присоздании, значит — примышлении правой вере чего-либо нового по существу, но в приражении последней к русскому разуму, для которого, благодаря этому, она становится родной и живой собственностью» [31].

Раскрытию онтологических основ «богословия мира» посвящены многие работы профессора ЛДА прот. Ливерия Воронова. На всех работах о. Ливерия лежит глубокая печать ответственности христианина за мир. Он писал, что «понятие ответственности за мир (ирини) в сущности совпадает с понятием ответственности за мир (космос) ...христианская ответственность за мир (ирини) есть в то же время самая глубокая и полная христианская ответственность за человека, за человечество, за человечность» [32]. Это — ответственность христианина перед Богом.

В работе «Боговоплощение как основание христианского учения о мире» (1965) главной посылкой для прот. Л. Воронова является то, что «мир — одно из собственных имен Божества» [33]. Раскрывая эту посылку, он определяет мир так: «...Мир — это не какое-то случайное, хотя и очень важное и желательное для человека состояние космоса, но самое существо космической жизни» [34]. Ведь, по слову апостола Павла, Бог «не есть Бог неустройства, но мира» (1 Кор. 14, 33). «Мир — это нормальный Богоустановленный порядок мировой жизни, порядок беспрепятственного постепенного гармоничного развития отдельной личности и всего человечества в целом, порядок свободного, разумного осуществления людьми высших целей истории и мироздания в целом» [35].

Мир-ирини как полнота мира-космоса может быть достигнут только в эсхатологической полноте примирения с Богом. В связи с этим следует подчеркнуть, что поня-

тие *полноты и законченности* уже этимологически заложено в еврейском слове «шалом». Глагол «шалам» означает не только «быть нетревожным», но и «быть полным, быть оконченным», а одна из глагольных форм (гишлим) имеет значение «доводить до конца, исполнять» (срав. Ис. 44, 28: «...Пастырь Мой, и *он исполнит* (*яшлим*) всю волю Мою и скажет Иерусалиму: «ты будешь построен!»).

Не случайно о. Ливерий подчеркивал, что человечество нуждается в созидании троякого рода мира [36]. «Только триединый «Союз мира» (Еф. 4, 3), то есть мир с Богом, с совестью и с другими людьми, открывает путь к подлинному единству духа, к торжеству любви, к созиданию начатков Царства Божия, открывающегося еще в земных условиях» [37]. Из этого следует актуальность сотрудничества людей всей планеты, пусть разделенных на феноменальном уровне, но объединенных на уровне онтологического устремления к миру. Единство может и должно быть осознано как онтологическое единство *начала* человеческого рода и единство *конца*, то есть телеологической *причины* мира-космоса, и этой причиной является мир-ирини-шалом.

Основа воссоздания мира — воплощение Сына Божия. «Воплотившийся Единородный Сын Божий... открыл нам тайну нашей единоприродности и духовного родства со всем человечеством, призванным стать во Христе и чрез Христа единой семьей Божией» [38]. Вся история разворачивается в свете Воплощения: открылся новый этап человеческой и космической жизни, «восьмой день бытия мира, день *воссоздания* всего творения Божия» [39], ибо Христос благоволил «создать в Себе Самом одного нового человека, устроя мир (ирини)» (Еф. 2, 15).

Существенно то, каким образом прот. Л. Воронов раскрывает и оценивает традиции «богословия мира» в С.-Петербургской Духовной Академии, в частности, на примере богословских концепций митрополита Московского Филарета, особенно в его ранних работах, написанных еще в бытность его ректором СПбДА, и проф. В. В. Болотова. О последнем о. Ливерий писал: «Думаю, что вряд ли ошибусь, если скажу, что каждое ученое исследование этого корифея русской православной богословской науки имеет целью убрать какой-нибудь камень, лежащий на пути к восстановлению христианского единства» [40].

В рамках «богословия мира» важно начало, на котором строится диалог различных систем и различных религий. Проф. прот. Л. Воронов, опираясь на традиции православного экуменизма, такое начало видит в духе миролюбия. «Потщимся ко всем соблюдать миролюбие, которое, по моему мнению, есть венец нашей Церкви»,— приводит он слова архимандрита Филарета (Дроздова) из книги «Разговоры между Испытующим и Уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви» [41]. Дух миролюбия есть непременное условие, даже начало диалога. Диалог — не насилие и не поиск «своего» в другом (1 Кор. 13, 5), но первый шаг, это — признание его «как другого».

Едва ли случайно, что слова ректора СПбДА архимандрита Филарета (Дроздова): «Миролюбие есть венец нашей Церкви» — стали краеугольным камнем для будущего «богословия мира» и доброй традиции ЛДА. Можно сказать, что приснопамятный митрополит Филарет утвердил принципы диалогического общения и необходимость встречи в диалоге с «инаковым». В упомянутой выше книге «Разговоры между Испытующим и Уверенным» он писал: «...Вера и любовь возбуждает меня к ревности по Святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают *терпимости к разномыслящим*» [42]. Даже в споре и в слове нельзя искать «оружия, которое бы защитило тебя погибелью других!» — предупреждал он [43]. «Ты ожидаешь теперь, как я буду судить о другой половине нынешнего христианства. Но я только просто смотрю на нее...» [44]. При этом митрополит Филарет предупреждал, что даже взгляд, будучи ложным, может оказаться погибельным, и в первую очередь для самого смотрящего. В 1814 г. в своем «Обозрении богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах», в разделе «Богословие обличительное», он писал, что необходимо «мнение обличаемых почерпать из верных и первоначальных источников и изъяснять по духу и разумению приемлющих оные, дабы не иметь суетного труда сражаться с истуканами, которых мы сами воздвигли» [45]. Эти слова митрополита Филарета можно принять как раскрытие предостережения святого апостола Иоанна Богослова, которым он заканчивает свое первое Послание: «Дети! храните себя от идолов. Аминь» (1 Ин. 5, 21). Если человек в другом человеке находит только отражение собственных мыслей, то это не диалог, а суетное сражение с истуканом, им же самим воздвигнутым. Примечательно, что диалог (διαλογος) — это не *двое*-словие, не разговор *двоих*, а *через*-словие (δια — через), то есть встреча трех, где третий — Логос, Слово, чрез Которое «все начало быть» (Ин. 1, 3). И недопустимо диалог с участием Живого Слова обратить в монолог перед идолом. Архимандрит Филарет писал в своем «Обозрении»: «...Наставник

богословия должен научиться не полагать высокого достоинства в классическом искусстве препираться с неправомыслящими, которых действительно обличение есть не столько слово, сколько жизнь и дух христианина... В познании истинного заключается уже оружие против ложного»[46].

Такое понимание принципов диалогического общения никогда не забывалось последующими поколениями наставников и питомцев С.-Петербургской — Ленинградской Духовной Академии. В связи с диалогом со старокатоликами на Боннских конференциях (1874—1875 гг.) (на которых присутствовали ректор СПбДА проф. прот. И. Л. Янышев и экстраординарный профессор СПбДА И. Т. Осинин) проф. И. Т. Осининым были предложены семь тезисов для любого диалога с инославными[47]. В качестве одного из тезисов был назван древний церковный принцип: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas («в необходимом — единство, в сомнительном — свобода, во всем — любовь»). Позднее член Комиссии по диалогу со старокатоликами (председателем этой Комиссии был архиепископ Финляндский, позднее митрополит С.-Петербургский Антоний) профессор СПбДА В. В. Болотов использовал этот принцип единения и любви в своих «Тезисах» к диалогу и ввел в качестве средства, позволяющего «убрать камни» с пути к восстановлению христианского единства, принцип различения «необходимого и сомнительного»: различение догмата, теологумена и богословского мнения[48]. Таким образом, в качестве диалогического начала проф. В. В. Болотов предложил ввести принцип богословской рефлексии границ. Он писал: «Хорошо известно, что мышление древних святых отцов отличается характером целостности, *не знает рубрик, к которым привыкает наша мысль с детства*, и сводит к единству и свои доводы, и положения, ими подтверждаемые... Их богословская аргументация лишь очень редко дает нам возможность уяснить, насколько в ней понимаются, *как различные, понятия из области онтологического откровения, с одной стороны, и понятия из области икономического откровения — с другой*»[49] (подчеркнуто нами.— *С. О.*). Другими словами, если в достаточной мере не будет осознано при диалоге, что наше сознание «научено» определенным «*рубрикам мышления*», в достаточной мере не совпадающим с рубриками *другого* человека, прошедшего другой исторический путь, то это может стать непреодолимым препятствием на пути к диалогической встрече *различных* людей и сообществ. Известно, что человек может «работать» в иной логике сознания, не имеющей деления (или имеющей другие деления) на понятийно разграниченные области онтологии, гносеологии и феноменологии. При этом едва ли стоит утверждать, что одна логика «более правильна», чем другая (например, картезианская или диалектическая).

«Богословие мира» исходит из факта различия людей. Признание такого различия — это не только признание важности отеческих источников и национальных корней в развитии. Это признание особой миссии различных Поместных Церквей и различных социумов в устроении полноты мира-ирини. «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий всё во всех» (1 Кор. 12, 4—6). «А если бы все были один член, то где было бы тело?» (1 Кор. 12, 19),— писал коринфянам святой апостол Павел. Можно ли от учителя требовать чудотворения? «...Не у всех членов одно и то же дело» (Рим. 12, 4). Признание миссии другого есть высший акт доверия Богу.

Различен язык людей, различно и мышление. Точнее, различна та «понятийная сетка», с помощью которой человек ловит крупицы истины. Возможно, что именно практика диалога принципиально важна в примирении разнообразного множества языков-народов. В диалоге человек как бы «учится говорить» и тем самым становится соработником Бога Слова. Через слово диалога связываются различные дары.

Диалог как элемент «богословия мира» — это не только путь к единению, но и средство познания «самого себя» как факта исторической реальности, способ рефлексии национальных корней и традиций. Особое мнение, узнанное и признанное в другом человеке, полнокровнее оттеняет собственный дар и свое особое призвание. Не случайно архимандрит Сергий (Страгородский), будущий Святейший Патриарх Московский и всея Руси, во «Введении в курс лекций по истории и разбору западных вероисповеданий», прочитанном в СПбДА в 1899—1900 учебном году, говорил, что «наука о западных исповеданиях может быть названа церковным *самосознанием*». Самосознание же — исходная посылка для восстановления внешнего и внутреннего мира человека и Церкви. При этом важно, что «восстановление не означает простого возвращения в первичное состояние. Истинная жизнь есть динамический процесс, и поэтому устранение пагубных последствий грехопадения означает восстановление возможности беспрепятственного восхождения от славы к сла-

ве»[50]. Возвращение «блудного сына» есть восстановление сыновства в обители Отца, а не «впадение в детство».

В диалоге примирения важно не только найти общее с другим, договориться о том, что соединяет, но и найти определенное место различию: увидев в другом себя, тем не менее сохранить его как другого, не поддаться на искус отождествления. О предпосылках такого диалога проф. В. В. Болотов писал: «И богословские мнения и θεολογουμενα составляют в сущности роскошь, не необходимость. Если бы душевная жизнь человека слагалась только из процессов логического мышления, мы, вероятно, довольствовались бы только догматом: нам было бы достаточно знать только истинное, от вероятного мы могли бы легко отказаться. Но человек иногда менее точное, но эстетически упорядоченное представление о факте предпочитает совершенно точному понятию о нем... Удивительно ли, что богословие знает подле догмата, еще θεολογουμενα и богословские мнения?»[51] И далее: «У нас весьма многие еще не чувствуют потребности иметь, подле догмата, еще θεολογουμενα или частные богословские мнения; напротив, у старокатоликов богословские мнения уже выработаны»[52]. И опять — насколько точно богословски разработанное утверждение проф. В. В. Болотова перекликается с едва намеченным положением митрополита Филарета в его «Разговоре между Испытующим и Уверенным». «*Испытующий*: Однако ж ты, оправдывая Восточную Церковь, тем самым осуждаешь Западную. *Уверенный*: Я только не пристаю к тем *особенным мнениям* (подчеркнуто нами.— *С. О.*), которые, при посильном исследовании, нахожу недоказанными, либо совсем ложными... Я только просто смотрю...»[53].

Особое или частное богословское мнение может вообще лежать за пределами «доказательной способности» другого типа языка или мышления. Если догмат превозмогает различие человеческих сознаний своей необыкновенной, богочеловеческой логикой, выраженной соборно, то этого нельзя сказать о богословском мнении. Частное мнение психологично и коренится в особых проявлениях частного сознания. По выражению проф. В. В. Болотова, «психологически данное есть палитра богослова»[54]. Частным мнением задается образ в красках телесно-психологической мысли. И такой образ, если он не противоречит догмату (как не противоречит догмату икона), может быть принят в диалоге примирения. Телесно человек являет собой уникальную точку космоса с неповторимыми ритмами бытия и неповторимым, неформализуемым опытом сопряжения личного и соборного[55].

Такой опыт сравним с особой логикой исторического опыта жизни Церкви, столь же неформализуемого и парадоксального. В своей работе «Диалог в обществе» проф. Н. А. Заболотский подчеркивает антиномичность (парадоксальность) сознания и логики Церкви. Это — замкнутость и открытость церковных границ, любовь к миру и нелюбовь мира (Ин. 3, 16 — 1 Ин. 2, 15), акривия в церковном порядке и икономия в свободе сыновства, неизменяемость и обновление, иерархические структуры и харизматическое служение и т. д.[56]. Утверждение же только одного, частного положения и есть грех разделения, попытка изгнать жизнь из сознания Церкви: «постановка исключительных ударений (только на одной из составляющих антиномическую пару) прекращает диалог, превращая его в словопрение»[57], т. е. препирательство со словом. Грех разделения происходит тогда, когда свое и особое выдается за единственно верное и всеобщее — за догмат.

В связи с этим интересен письменный ответ митрополита С.-Петербургского Исидора (Никольского), выпускника СПбДА 1825 г., бакалавра богословских наук[58], на сообщение специального Комитета епископов Епископальной Церкви в США, назначенного Генеральной конвенцией в октябре 1868 г. для связи с русскими церковными властями. В этом письме митрополит Исидор выдвигает своеобразную «экуменическую» программу действий из двух пунктов: «Для достижения сей вожделенной цели (согласия в вере.— *С. О.*) необходимо:

— изучение и объяснение разностей в учении веры между обеими Церквами, чему, без сомнения, много будет содействовать тот дух мира и любви, которым одушевлена Православная Церковь, равно как и Американская,

— и те молитвы о мире всего мира и о соединении Святых Божиих Церквей, которые возносятся к Богу истины и любви со стороны Православной Церкви и, без сомнения, разделяются Американской Церковью»[59].

Иными словами — это и есть *диалог*, основание которого — дух миролюбия и молитвы за мир. И не удивительно, что именно эта программа была реализована «богословием мира» уже в наши дни.

Опыт экуменических молитв за мир также имеет свою долгую традицию. В ноябре 1865 г. в Лондоне состоялся совместный митинг, на котором молились о мире представители Англиканской и Русской Православной Церквей. В этом ми-

тинге принимал участие выпускник СПбДА, магистр богословия прот. Е. И. Попов[60] — настоятель русской церкви при посольстве в Лондоне. Другой русский участник этого митинга — князь Орлов в заметке, помещенной в лондонской газете «Таймс», писал: «Православная Восточная Церковь никогда не запрещала своим членам соединяться в какой бы то ни было форме молитвы с другими христианами, особенно с теми, которые молятся о мире всего мира и о соединении разделенного христианства»[61]. Известно, что выпускник СПбДА начальник Алтайской Духовной Миссии архимандрит Макарий (Глухарев) мечтал о постройке в Москве храма с тремя отделениями — для православных, католиков и протестантов[62]. Трудно оценить по достоинству ту значительную роль, которую сыграли выпускники СПбДА в диалоге с инославными за рубежом: прот. С. К. Сабинин в Веймаре[63], прот. Е. И. Попов в Лондоне, прот. Г. Т. Меглицкий в Вене, прот. И. В. Васильев в Париже; успешному развитию диалога способствовали также активное участие выпускников и студентов в деятельности Пекинской и Алтайской Духовных Миссий и труды архимандрита Порфирия (Успенского), впоследствии епископа Чигиринского, в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Отдельной повести требует служение святителя Николая (Касаткина) в Японии.

Таким образом, утверждая диалогическое начало как средство разрешения конфликта, как перевод конфликта в сферу слова, мы тем самым возвращаемся к тем сущностным аспектам «богословия мира», о которых говорили выше, деятельному переживанию традиции Церкви и живому чувству истории.

* * *

Отметим еще один вид миротворческой деятельности Церкви: примирение человека и природы. Об этом проф. Н. А. Заболотский писал: «Экологическая и миротворческая проблемы связаны в наше время неразрывно... Сотрудничество в решении вопросов, относящихся к экологии, с необходимостью требуют сотрудничества в борьбе за мир, за мирное развитие человечества»[64]. Экологический кризис во многом порожден тем, что человек забыл о необходимости диалогического начала и в отношениях с природой, которая имеет собственную активность[65].

Утилитарно использовать можно вещь, но все живое, обладающее собственной активностью, предполагает необходимость и возможность диалогического контакта с ним как с живым. И природа в этом случае не является исключением. До сих пор человек ставил себя *за* «границей» природы. Пользуясь своим исключительным положением, он полагал себя вправе, не вступая в диалог, диктовать и пользоваться живым как вещью. Но век «планетаризации» человечества изменил масштабы, и вот теперь налицо всё возрастающий конфликт человека и природы. Оказывается, что граница вовсе не там, где ее предполагали субъектно-объективные отношения, утвержденные мыслительным рационализмом. Оказалось, что если «объективировать» живое, если в партнере по диалогу видеть только объект (а это и значит представлять его косным, неживым), то конфликт неизбежно перерастает в войну, в данном случае — войну экологическую. Конфликт же требует примирения, осознания того, что на пути своего соединения с Богом человек не вправе отстранять, отчуждать от себя мир тварной природы, «раздробленной грехом»[66], т. е. и здесь конфликт требует нового осознания границ.

Из принципа «богословия мира» — «ответственность человека за мир-ирини совпадает с ответственностью человека за мир-космос» — не может быть сделано исключения ни для какого вида жизни на Земле. Ведь было заповедано еще в Ветхом Завете: «...Не порти дерев его, от которых можно питаться, и не опустошай окрестностей; ибо дерево на поле не человек, чтобы могло уйти от тебя в укрепление» (Втор. 20, 19). А великий подвижник Древней Церкви святой Исаак Сирин говорил: «Сердце милующее — это горение сердца о всем творении: о людях, о птицах, о животных, о демонах и всей твари...»[67].

* * *

Сегодняшний этап мировой истории вновь чреват «холодной войной» и новыми «витками» гонки вооружений. Безумие человеческой гордыни предполагает развернуть ракетные системы в околоземном космическом пространстве, а под диалогом не может помыслить себе ничего иного, кроме «равновесия страха». При таком положении дел церковное понимание диалога как *встречи разных систем*, но в своем системном различии одинаково призванных в *человеческом* достоинстве к ответственности за мир, к воссозданию нового человека, оказывается альтернативой новой войне. «Богословие мира», опираясь на опыт и традицию всей Церкви, предупреждает, что проблема различий в мире-космосе не решается с позиций силы, так как разделение задано не человеком, и уничтожением другого этой проблемы не решить.

Но столь же несомненно в сознании Церкви и то, что разделение есть грех. «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в тебе, так и они, да будут в Нас едино...» (Ин. 17, 21) — так звучала молитва Христа Спасителя о мире. И что странного в том, что мы, призванные к служению в конкретную историческую эпоху, еще не вполне вмещаем тайну полноты Единой Святой Соборной (Кафолической) и Апостольской Церкви? Можно вспомнить удивительные слова святого апостола Павла о грехе и благодати: «Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать... Что же скажем? оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак. Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?» (Рим. 5, 20; 6, 1—2). Мы призваны жить в мире и для мира.

В заключение подытожим сказанное об особенности служения С.-Петербургской — Ленинградской Духовной Академии на ниве миротворчества. В силу исторически заданного «периферийно-пограничного» местоположения Духовной школы в городе на Неве, мы видим в ее деятельности прежде всего осознание границ и деятельную ответственность на границе. Такая ответственность может быть осуществлена только в двуедином процессе переживания опыта традиции Церкви и открытого внимания к нуждам исторического мира.

Только основываясь на духе миролюбия, переживания в молитвах о мире всего мира разделение мира, практика «богословия мира» в ЛДА позволяет различать: разделение как грех (т. е. односторонность, утверждение *своего* в качестве вселенского) и разделение как данность, творящая «все новое», как диалогическое начало, позволяющее претворять противостояние в сотворчество различных членов единого Тела Христова. И в таком случае не страшится сердце наше, принимая мир-ирини Христа, ибо знаем, что «всё... от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собой и давшего нам служение примирения» (2 Кор. 5, 18).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Феофан,* архимандрит. Слово в день 50-летнего празднества СПбДА.— В сб.: Пятидесятилетие С.-Петербургской Духовной Академии 17 февраля 1859 г. СПб., 1859, с. 24—34.

[2] Св. *Ириней Лионский.* Против ересей. Кн. III. СПб., 1900, с. 240.

[3] *Воронов Л.,* проф. прот. Православие. Мир. Экумена. Ч. 2. Мир. Л., 1970, машинопись, с. 285.

[4] *Разумовский Г И.* Экуменическое движение и Русская Православная Церковь.— В кн.: Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. М., 1949, т. 2, с. 96.

[5] Цит. по: *Коман И.,* прот. Экуменическое движение и Православная Церковь.— Там же, с. 10.

[6] Там же, с. 452.

[7] *ЖМП,* 1984, № 5, с. 48.

[8] Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы. М., 1983, с. 22.

[9] *Воронов Л.,* проф. прот. Осуществление примирения в жизни и деятельности Церкви.— В сб.: Православие. Мир. Экумена, ч. 2, с. 294.

[10] *Заболотский Н. А.,* проф. Диалог в обществе. Л., 1977, машинопись, с. 24.

[11] *Заболотский Н. А.,* проф. Политика Советского государства для утверждения мира между народами и христианский подход. Л., 1974, машинопись, с. 3.

[12] Цит. по *ЖМП,* 1980, № 6, с. 59.

[13] *ЖМП,* 1976, № 7, с. 15.

[14] *Карпов В. Н.,* проф. Речь по случаю 50-летнего юбилея.— В сб.: Пятидесятилетие С.-Петербургской Духовной Академии 17 февраля 1859. СПб., 1859, с. 38—39.

[15] Там же, с. 39.

[16] Здание Академии на Обводном канале (ныне дом № 7) построено в 1817—1819 гг. по проекту архитектора Шарлеманя. (См.: *Чистович И.* История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857, с. 429.)

[17] *ЖМП,* 1983, № 11, с. 10.

[18] *ЖМП,* 1962, № 5, с. 25.

[19] Журнал ХМК, 1973, июль. Цит. по: *ЖМП,* 1980, № 6, с. 61.

[20] *Никодим,* митрополит Ленинградский и Новгородский. Сборник сочинений т. 5, Л., 1974, машинопись, с. 184.

[21] Журнал ХМК, 1973, июль. Цит. по: *ЖМП,* 1980, № 6, с. 57.

[22] *Никодим,* митрополит Ленинградский и Новгородский. Сб. соч., т. 5, с. 232.

[23] Там же, с. 167.
[24] Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. 12, СПб., 1902, с. 471—472.
[25] Журнал ХМК, 1975, июль. Цит. по: *ЖМП*, 1980, № 6, с. 57.
[26] *Никодим*, митрополит Ленинградский и Новгородский. Сб. соч., т. 5, с. 82, 269.
[27] *ЖМП*, 1962, № 6, с. 36—37.
[28] *ЖМП*, 1977, № 3, с. 11.
[29] *Феофан*, архимандрит. Цит. соч., с. 28.
[30] *Карпов В. Н.*, проф. Цит. соч., с. 37.
[31] *Соллертинский С.*, проф. прот. Опыт исторической записки о состоянии СПбДА по случаю столетнего её юбилея. 1809—1909. СПб., 1910, с. 22.
[32] *Воронов Л.*, проф. прот. Боговоплощение как основа христианского учения о мире.— В кн.: Православие. Мир. Экумена, ч. 2, с. 274.
[33] Там же.
[34] Там же, с. 275.
[35] Там же.
[36] Там же, с. 276.
[37] Там же, с. 277.
[38] Там же, с. 279.
[39] *Воронов Л.*, проф. прот. Воплощение и земная действительность.— В кн.: Православие. Мир. Экумена, ч. 2, с. 283.
[40] *Воронов Л.*, проф. прот. Конфессионализм и экуменизм. Отношение православия к инославию.— В кн.: Православие. Мир. Экумена. Ч. 3. Экумена, Л., 1970, машинопись, с. 393.
[41] *Филарет*, архимандрит. Разговоры между Испытующим и Уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви. СПб., 1815, Предуведомление, с. IV.
[42] Там же, с. 132.
[43] Там же, с. 28.
[44] Там же, с. 131.
[45] *Филарет*, митрополит Московский и Коломенский. Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам, в 5-ти томах. Т. 1. СПб., 1885, с. 145.
[46] Там же, с. 144.
[47] Церковный вестник, 1902, № 32, с. 994—995.
[48] *Болотов В. В.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914.
[49] Там же, с. 45.
[50] *Воронов Л.*, проф. прот. Конфессионализм и экуменизм.— В кн.: Православие. Мир. Экумена, ч. 3, с. 290.
[51] *Болотов В. В.* Цит. соч., с. 37—38.
[52] Там же, с. 39.
[53] *Филарет*, архимандрит. Цит. соч., с. 126.
[54] Там же, с. 131.
[55] Об этом более подробно см. в работе преподавателя ЛДА свящ. *В. Федорова* «Некоторые богословские аспекты проблемы ответственности христианина за человека и общество» (Доклад на заседании Комитета продолжения работы ХМК в Эйзенахе, ГДР, октябрь 1980 г.).— *ЖМП*, 1981, № 4, с. 38.
[56] *Заболотский Н. А.*, проф. Диалог в обществе, с. 5—6.
[57] Там же, с. 6.
[58] *Чистович И.* С.-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет. 1858—1888. СПб., 1889, с. 17.
[59] *Лопухин А. П.* Сношения Американской епископальной Церкви с православным Востоком по вопросу о соединении Церквей. ХЧ, 1883, II, с. 363.
[60] О нем см.: *Чистович И.* История С.-Петербургской Духовной Академии, с. 380, 468.
[61] Цит. по: *Лопухин А. П.* Сношения Американской епископальной Церкви с православным Востоком по вопросу о соединении Церквей. ХЧ, 1883, II, с. 118.
[62] *Флоровский Г.*, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 188.
[63] О нем см.: *ЖМП*, 1984, № 4, с. 15—20.
[64] *Заболотский Н. А.*, проф. Природа и человек-христианин. Л., 1971, машинопись, с. 16.
[65] Там же, с. 8.
[66] Об этом см.: *Федоров В.*, свящ. Указ. ст., с. 35—39.
[67] *Migne*. PG. t. 86, col. 411. Цит. по: *Федоров В.*, свящ. Указ. ст., с. 36.

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

ФИЛАРЕТ,
митрополит Московский

ТОЛКОВАНИЕ ВТОРОГО ПСАЛМА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая читателю работа митрополита Филарета (Дроздова) относится к его ранним сочинениям. Написанное в 1820 году, оно было опубликовано в журнале «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения» (1873, № 1, с. 3—27). Читаемое любящими слово Божие с большим интересом и сегодня, в свое время это сочинение было одной из немногих попыток научной экзегезы Священного Писания. Собственно, попыток этих на протяжении первой половины XIX в. в России было лишь три, и все три работы принадлежат перу ректора С.-Петербургской Духовной Академии, будущего Московского святителя Филарета: «Опыт изъяснения псалма 67-го» (1814), «Записки на книгу Бытия» (1816) и печатаемое здесь «Толкование второго псалма» (1820). Значение этих опытов для русской библеистики трудно переоценить: они задали тон и направление для последующих трудов нескольких поколений православных экзегетов.

Чтобы почувствовать свежесть, научную тщательность, содержательную глубину и литературную красоту работы Филарета, достаточно сопоставить его комментарий с комментарием, предложенным современным ему составителем «Псалтири с толкованием» (Киев, 1814). Вот как изъясняет последний два начальных стиха 2-го псалма («Вскую шаташася языцы, и людие поучишася тщетным; предсташа царие земстии, и князи собрашася вкупе на Господа и на Христа Его»): «Языцы, народ поганский, неверующий в Бога. Людие, народ жидовский, всуе помышляху и нуждахуся умертвити безсмертнаго Христа Бога. Царие, Ирод и Пилат царское место содержавши. Князи жидовстии Анна, Каиафа и прочии нечестивии власти мняху место Иерусалимское взято быти от римлян, аще бы отпустили Христа Господа».

В основу своих толкований митрополит Филарет полагал герменевтические правила своего великого учителя, митрополита Московского Платона. Важнейшим же правилом Платона было следующее: «При толковании Писания должно открыть буквальный смысл, и где темно, или от перевода или по свойству языка, объяснить так, чтобы не осталось места, которого бы студенты не разумели, выключая некоторые весьма редкие места, кои неудобь понятны». Обнаружение буквального смысла Священного текста было задачей совершенно новой для отечественной библеистики, задачей, которая предъявляла высокие требования к научной методологии. Основным научным инструментом митрополита Филарета становится языкознание. «Лучшее пособие для разумения книг Ветхого и Нового Завета,— говорит он,— есть знание языков еврейского и греческого. Во всяком случае затруднения можно с большею пользою обращаться к подлиннику, нежели к переводам, которые часто, по самому свойству новых языков, не выдерживают всей силы подлинника». Благодаря лингвистической эрудиции толкователя Священный текст начинает для нас искриться необычайно живыми красками. Итак, выяснению буквального смысла текста экзегет уделяет весьма большое внимание. Однако он далек от рационалистического упрощения своей задачи и за буквальной материей разбираемого текста усматривает ту таинственную глубину, благодаря которой текст перерастает сам себя, обретает символическую наполненность и тем самым становится подлинно Священным текстом. При истолковании духовного смысла митрополит Филарет проявляет мудрую сдержанность и основательность. Единственной непререкаемой опорой в утверждении сокровенного смысла ветхозаветных Писаний для него служили соответствующие указания новозаветных авторов.

Очевидные достоинства истолковательных опытов митрополита Филарета придают его трудам непреходящее значение образцов научной тщательности, соединенной с верностью православному Преданию.

Иеромонах ИАННУАРИЙ (Ивлиев)

1. ПРЕДМЕТ СЕГО ПСАЛМА

Митрополит Московский
Филарет (Дроздов)

Предмет 2-го псалма, по мнению новейших иудеев и социниан, есть сам Давид. Но сколь не основательно такое превращение пророчества Давида, откроет следующее: 1) некоторые и даже самые древние иудеи, думают, что псалмопевец вещает совокупно о себе, как образе, и Мессии, как образуемом, и утверждаются на том, что а) и на Давида восставали соединенными силами многие народы (2 Цар. 8 и 10); б) в ст. 6 Давид повествует о себе и о Иисусе Христе, подобно как в псалме 21 о Соломоне; в) царство Давидово продолжается во Христе, Который именован сыном Давида, принявшим престол Его. 2) Все мысли псалма могут быть отнесены, без превращения разума, с правильною ясностью, к Иисусу Христу, поелику излагается в ст. 7 вечное рождение; в 8 — царство над всеми языками и царями; в 11 и 12 предписываются поклонение и надеяние, требуемые единым Богом, что́ всё ни в каком отношении не свойственно Давиду. Сверх того: 3) святой Лука (Деян. 4, 26 и 13, 33) и апостол Павел (Евр. 1, 5; 5, 5) словами сего псалма благовествуют о Христе и на оные указуют как на пророчество. Итак, дабы уклониться препретельных тонкостей, имея в руках нить, подаемую самим Писанием, довольно ей последовать и предметом сего псалма иметь Иисуса Христа, Царя и Судию всего мира.

2. ГЛАВНОЕ РАСПОЛОЖЕНИЕ ОНАГО

Сей псалом написан в виде разговора, впрочем, так, что изложены только мысли различных лиц, о самих же лицах умолчано. Подобный образ Божественного Откровения находится в Песни песней.

Для удобнейшего изъяснения можно расположить оный на четыре главные части.

В первой, которую можно назвать вступлением, пророк излагает тщетное усилие восстающих на Господа, 1—3.

Во второй, которая есть доказательство на первую часть, поставляет живущего на небесах (Бога Отца) защитником Господа и гневным карателем врагов Его, 4—6.

В третьей, которую можно назвать предложением, вводит говорящим Мессию, Бога Сына, указующим на Свое рождение, обширность Царства и силу власти, 7—9.

В четвертой, как в следствии из предыдущего или заключении, Дух Святой научает царей, судящих земли, и всех покоряться Царю — Богу.

I

Подробнейшее разделение первой части может быть следующее: а) тщетное восстание, б) мятеж иудеев, в) совокупное вооружение царей и князей, г) намерение их против Царства Иисуса Христова.

Ст. 1. «Вскую шаташася» и пр. Пророк, созерцая состояние будущего Царства Мессии и неистовство врагов, силящихся разрушить оное, не имеет нужды спрашивать, как бы не зная, почему язычники восстают на оное; однако вопрошает. Посему Евсевий * находит в сем образе изложения укоризну, другие же — удивление пророка столь тщетному восстанию, предполагая, что пророк, обозрев величие Вечного Царя и Царства и ничтожность всякого противостояния оному, приступил к настоящему вопросу.

«Вскую» (lāmmāh) по производству слова означает «к чему», иногда — «на какой конец» (Быт. 3, 13), иногда же — «по какой причине» (Быт. 14, 6 — евр.).

«Шаташася» LXX перевели εφρυασαν от φρυαττω — «восшумели», «восскрежетали зубами», каковое слово собственно употребляется в изъяснении конской ярости. Симмах и Акила — «смесились толпами», наподобие разнородных жидкостей, вливаемых в единый сосуд. Таким образом, шатание изъясняет то смятение народа, когда, раздражаясь в мыслях своих каким-либо оскорблением, нестерпимым для надмения, отовсюду толпами и с шумом стекаются и, будучи движимы яростью, на все устремляются.

«Языцы» (gōjim). Некоторые отцы разумеют здесь иудеев, выродившихся и сделавшихся подобными язычниками, так как сим словом называются и израильтяне (например, Быт. 12, 2). Но святой Лука ясно прилагает сие пророчество к римлянам и языков отделяет от людей израилевых (Деян. 4, 27). Посему Давид под именем «языцы» разумел все необрезанные народы; так как известно, что не одни римляне, но все вообще язычники, узнавши, что проповедью Евангелия ниспровергается древнее суеверие их, вооружились на Царство Христово. Тем более утверждается сей разум пророка, что Иисус Христос предсказал о сем ученикам Своим, возводя их к исполнению всего написанного о Нем пророками (Лк. 18, 32).

«И людие». По изъяснению дееписателя апостолов, разумеются люди израилевы.

«Поучишася» (jehgū). Здесь излагается то внутреннее действие, в коем мы сами себя вопрошаем, и сами же ответствуем, и которое, совершаясь в сердце (Пс. 44, 2) от избытка оного, открывается на языке

---

* Apud. Art. Agell. com. in II Ps.

(Пс. 34, 28). Посему поучения нечестивых, коих разумеет здесь псалмопевец, суть мятежные замыслы, сперва таящиеся в сердце, потом открывающиеся в устах и на языке: впрочем, не вслух другим, наконец, занимающие все тайные разговоры и увещания.

«Тщетным» (rijg) означает суету (Пс. 4, 3), пустоту, каковую Иеремия относит к сосуду (51, 34 — евр.), который, хотя широк и звонок, между тем ничем не наполнен. Пророк сим словом изрекает тщету причин, которые выдумывают, и успехов, коих надеются. Сию тщету иудеев можно видеть а) в истории Иисуса Христа, когда они устремляли все силы свои к тому, чтобы погубить Его за Его учение и чудеса; когда рассуждали о действии и следствиях Его учения и искали лжесвидетелей; и хотя распяли Его, но и здесь видели тщету, быв принуждены покупать ложное свидетельство стража (Мф. 28, 12); б) в истории апостолов, когда подущали народ и сами вооружались на проповедников Царствия Христова иудеи, жившие в Антиохии (Деян. 13, 45), в Солуне (17, 13), в Коринфе (18, 12) и в Иерусалиме (21, 27); но сим тщетным дыханием убийства только споспешествовали к скорейшему возбуждению сильнейшего пламени веры; в) в истории всего христианства, поставляя на место иудеев христиан иудействующих, которые маловерием и неверием восстают на Иисуса Христа в членах Его.

Таким образом, разум пророческих слов может быть сей: как удивительно то, что язычники, поклоняющиеся неведомому Богу, мятутся, слыша проповедь, призывающую от бесчисленных слепых и глухих богов, к Единому живому, и, не согласуясь между собою учением, богами и нравами, соглашаются вооружиться на истинного Бога. Не менее удивительно и то, как иудеи, народ избранный Богом, знающий обетование о Мессии, читающий все о Нем пророчества, соблазняются Его учением и чудесами и напрягают все силы истребить Его.

Ст. 2. «Предсташа царие» и пр. Не народ токмо неистовствует на Царя Вечного, но и цари народов силою и властью вооружаются на Него. Здесь псаломник от общего понятия переходит к частному.

«Предсташа» (jitejassebū). Сие слово, по употреблению в Писании, означает действие торжественное (Пс. 44, 10) и намерение сопротивления, так, как «предста Ангел Божий Валааму препяти ему на пути» (Числ. 22, 22). Посему словом «предсташа» Давид определяет намерение к сопротивлению, торжественно открываемое или уже открытое.

«Царие земли» — по изъяснению Деян. 4, 27, пророк здесь разумеет Ирода и Понтийского Пилата. Но а) если псалом объемлет Царство Мессию во всех концах земли; б) Царство, не ограничивающееся одним каким-либо народом, но всеми языками, следственно, и веками (Пс. 144, 13); в) пророк научает всех судящих земли повиноваться Царю: то изъяснение апостола, приняв за средоточие, можно с пророком отселе возводить на всех царей Ветхозаветной Церкви и низводить по степеням веков на царей же до скончания мира, восстающих на Господа.

«И князи». По общему употреблению сего слова, суть начальники, имеющие власть: в республиках — правители, в иудейском народе — старцы, занимающие место в великом Синедрионе, так, как Анна и Каиафа во время распятия Христова. В различных переводах можно видеть: «сильные», «вельможи», «владыки» и «советники царей».

«Собрашася вкупе» (nōsdū) — производя от sōd — «тайна», или jsd — «основал», двоякое имеет значение. Но испытатели свойств еврейского языка совокупляют оное, и основание здания или храма (Исх. 29, 12) твердое и глубокое, уподобляя тайному и глубокому совету, многими совещаниями утвержденному, предлагают: «совещались вкупе». Поелику тайный совет, как в здании основание, есть начальное расположение, на коем зиждутся прочие действия. Исполнение сего можно видеть в Евангелии, когда совещаемо было об отвержении Христа и учеников Его от сонмища (Ин. 9, 22), желание умертвить Иисуса (11, 47—50) и посрамлять Его вопросами (Мк. 12, 13) также в прегреждении успехов Евангельской проповеди (Деян. 4, 7).

«На Господа» — по ближайшему переводу: «против Иеговы». Здесь Господь, в отношении к последующим словам, есть особенное Лицо от Иисуса Христа, Бог Отец, а потому советующиеся против Иеговы вооружаются на Того, Который есть верховное Начало всех сущностей и тварей.

«И на Христа Его» — евр.: «против Мессии Его». Название Мессии приписывается патриархам (Пс. 104, 15), пророкам, так, как Илия помазывал Елисея (3 Цар. 19, 16), царям, как Саулу (1 Цар. 12, 3) и Киру (Ис. 45, 1), первосвященникам, как Аарону (Исх. 29, 7), и, наконец, сие имя усвоено единственному Искупителю рода человеческого Иисусу, как Пророку, Царю и Священнику, помазанному неземным елеем, но небесным (Пс. 44, 8. Ис. 61, 1), коего прообразовали ветхозаветные патриархи, пророки, цари и священники. Нет сомнения, что Давид в последнем значении употребил здесь сие слово, потому что Иегову соединяют с Мессиею, называют Его Сыном Иеговы, Царем над языками и всею землею (см. еще Евр. 1, 5).

Следственно, разум сего второго стиха может быть таков: цари земные явно вооружаются с своими народами; избранные старейшины, держащие в руках судьбы многих, совосстают с царями. Таким образом, все вместе устремляются на Бога всяческих, во Христе, и на Христа, в Его учении и учениках.

Ст. 3. «Расторгнем узы их» и пр. Некоторые сим словам дают силу увещания, которое внушает Дух последователям Христовым, дабы они отвергли иго, положенное на рамена их врагами Божиими, и расторгнули узы грехов, их связующие. Но а) отношение сих слов с высшими, где изъясняется вооружение на Христа, и с последующими, в коих предрекается казнь враждующих от Живущего на небесах, не позволяет соглашаться с их мнением; б) ни от язычников, ни от иудеев никакого ига еще не возлагалось на праведных в то время, как они токмо совещались враждовать на Господа; в) будущее вооружение, предрекаемое пророком, без сомнения не имело уз, которые бы расторгать приглашал он, и не видно, чтобы святые когда-либо совещевали или силились расторгнуть оные. Посему лучше отнести сии слова к сущности того совета, который учинили цари и князи с своими народами против Иисуса Христа, и для ясности восполнять словом: «глаголя: расторгнем» и пр., каковое восполнение нередко бывает нужно, напр. Ис. 3, 6. «Расторгнем». Подобное сему выражение находится Иер. 5, 5 в изъяснении единодушного расторжения уз невольнических державными земли, Сампсоном (Суд. 16, 9) и Богом (Наум 1, 13). Посему расторжение, здесь излагаемое, совмещает и силу. Вооружающиеся могут быть упо-

доблены в сем случае невольникам, воздвигшим мятеж на своих владык, кои содержат их во узах.

«Узы их» (mōsrōtējmo) — иные производят от jsr — «наказал», «научил», ограничиваются только понятием учения. Но сие слово означает и «порабощение», так, как порабощение египетское наименовано у Иеремии игом и узами (2, 20). Идолопоклонникам, суеверам и беззаконным учение Христово может казаться узами потому, что разум покоряет вере и Христу (2 Кор. 10, 5), человеческие похоти — воле Божией (1 Петр. 4, 2), обуздывает помыслы (Флп. 4, 7) и ограничивает все тело (Рим. 12, 1).

«И отвержем» LXX сие же слово преложили «разметать» («камение» — Евкл. 3, 5). Псалмопевец в другом месте молит Бога, чтобы не отверг его, как обличенного преступника (50, 13), от Своего лица. Посему отвержение соединяется с презрением, быстротою и ненавистью, так, как некогда израильтяне «отвергоша боги чуждыя от среды себе» (Суд. 10, 16). «Иго» ᶜbt — производят от ᶜbt — «связал», означает «ярем», «бразды», или от ᶜbt — «частый», «густой» (Лев. 23, 40) ремень, коим привязывается иго (Иов. 39, 10). LXX точнее изъяснили оное слово игом, так как узами привязуется иго (Ис. 4, 18), и естественно прежде разрешить узы, дабы потом отвергнуть иго. В Царстве Иисуса Христа игом называется духовная и благодатная власть Его над сердцами человеческими, воле коих предоставлено покоряться или не покоряться ей (Мф. 9, 9). «Их». В том и другом месте указует на Иегову и на Мессию Его; впрочем, некоторые по свойству языка переводят и «Его», указуя токмо на одного Мессию. Посему пространное значение сих слов может быть следующее: «...Враги Божии положили таковой совет: в заповедях и учениях древних, изреченных пророками, и новых, проповедуемых Иисусом Христом, уготовляются узы нашей свободе и обычаям, уму и сердцу. Убо расторгнем сии узы, напряжем все силы, дабы единым ударом сокрушить и рассыпать их. С ними отвергнем и ту власть, которой ищет Христос, которую хочет в нас утвердить Своими законами, отвергая наши, Своими повелениями, уничтожая наши, Своими худородными вельможами, посрамляя наших, имеющих высокие достоинства. Отвергнем несносное для нас иго; в противном случае рушатся храмы наших богов, падут престолы и судилища, оскудеют доходы, кончится благоденствие: отвержем иго сие или мы невольники».

II

Во второй части содержится а) посрамление восстающих от Бога Отца; б) гневный глагол Его к ним; в) объявление царя.

Ст. 4. «Живый» (jōšēb) по коренному значению должно переводить «сидяй». Почему и находят здесь свойство судии, коему прилично сидение во время суда.

«На небесех». Небо противоположно земле светом, высотою и окружением всего земного. Впрочем, в жилище Богу не токмо видимое небо, но и небо небесе не довлеет; хотя, между тем, Он глаголом силы присутствует на земле, благодатию — в сердцах верующих, славою — во святых, с Ним торжествующих. Следовательно, небо, на коем живет Господь, бесконечно превыше неба видимого, нежели сие превыше земли. Это есть твердь духовная, неприступная по свету и славе, беспредельно высокая по святости и силе, все объемлющая и необъемлемая

по бесконечности. Посему Сидяй на сем небе противополагается царям и князьям, которые живут в бренных храминах (Иов. 4, 19). и ограждается безопасностью от всякого их оружия.

«Посмеется». Сие выражение означает а) презрение тому, кому посмеваются, как беззаконные праведному (Иов. 9, 23); б) безопасность от того, что противу устремляется, каковая описывается Иовом в коне, сретающем стрелы (39, 22); в) иногда веселие мстителя, отмщающего врагам не по действу гнева, но потому, что они сами себя ввергают в пагубу (Втор. 28, 63; Притч. 1, 26); иногда же г) низложение восстающих в предмет смеха, так, как царя Вавилонского пред народом Божиим (Ис. 14, 4). Три первыя значения несомненно заключаются в настоящем псалме. Сюда же относится и последнее, но как отдаленное, которое торжественно исполнится в веселии неба, святых апостолов и пророков, когда Бог совершит суд их над нечестивыми (см. Апок. 18, 20).

«И Господь». В подлиннике нет соединения между Сидящим на небесех и словом «Господь»; следовательно, здесь не можно разуметь двух разных лиц, но к единому Вышнему надлежит отнести два действия — «посмеется и поругается».

«Поругается» — jilᶜag. LXX сие слово переводили «подражанием» (Пс. 34, 16), т. е. когда вместо ожидаемого успеха встретившуюся безуспешность противника поставляют пред очами нашими в посрамление нашего ожидания. Посланники Езекии от Ефремлян и Манассиан поруганы, когда ими возвещаемое повеление царя во всех градах отвержено (2 Пар. 30, 10). А Осия ругание поставляет в том, что князи воительного народа «падают мечем», ради наказания языка своего (7, 16). Таким образом, Господь поругается восстающим на Него, а) поставляя пред лицем их тщету всех усилий; б) отъемля средства успехов в то время, когда в них одних оснуется все чаяние; в) оставляя им в пагубу то самое, что устремляли на погибель Его Царства (Иезек. 7, 9).

Ст. 5. «Тогда возглаголет» и пр.

«Тогда». Изъяснители Писания, желая назначить время гневного глагола Божия, думают найти его, а) когда приидет Иисус Христос и враждующие восстанут на Него; б) когда восстающие среди вооружений своих будут успокаивать себя исполнением их советов или в) если неизреченное «днесь» во время Давида (Пс. 94, 7) и во время Павла (Евр. 3, 7) не изменялось и означало время Божие: то Господь глаголет гневом Своим днесь, когда восстают на Него так, что Он являет ярость Свою.

«Возглаголет» — jedabbĕr — М. Кимхи и другие с ним переводят «убиет», производя от dbr — «язва», «пагуба». Но а) переводы: Халдейский, Арабский, Сирийский и LXX — согласуются в сем слове; б) следующая мысль, восставляющая враждующих только в смятение, была бы несообразною; в) Божий глагол страшен сам собою и пр. (Исх. 20, 19).

«Гневом Своим». Ближе с подлинника: «во гневе Своем». Если израильский народ не мог стерпеть простого глагола Божия (Исх. 20, 19), то кто постоит пред Богом, глаголющим во гневе Своем? (Наум, 1, 6; Апок. 6, 15—16). Впрочем, не полагая меры величию гнева Божия (Пс. 89, 9), видим различные следы гнева Его 1) в сокращении дней жития человеческого (Пс. 89, 9); 2) предании сердца в похоти и не-

чистоту (Рим. 1, 24), в страсти бесчестия и неискусен ум (26—28); 3) пагубе гражданской (Иезек. 7, 14—15); 4) пагубе духовной, когда пророк лишается видения, священник — способности к проповеданию закона, старец — совета (там же, 26). Кроме сего, сами враждующие могут слушать гневный глагол Божий внутри себя, когда внутреннему оку откроется лицо гнева Божия, как открывалось Давиду (Пс. 37, 4), и Господь возглаголет внутреннему слуху так, что никакой шум мира заглушить глагола не возможет.

«И яростию Своею» — на евр.: «и в ярости Своей» — ūbaharōnō. «Ярость», от bhr — «воспламенился», означает то состояние, когда грудь наполняется пламенем кипящей от гнева крови. Посему и в существе бесстрастном оное изображает высшую степень гнева и возрастание скорбей, от него посылаемых.

«Смятет я». Смятение Саула состояло в том, что он «паде стоящ на землю, и убояся зело, ...яко не яде хлеба», лежа на земле (1 Цар. 28, 20—21). Смятение иудеев в созидании храма было такое, что враги Иудины «быша ... ослабляюще руки» их, «и препинаху им в созидании, и наимаху на них советников, да разорят совет их» (1 Ездр. 4, 4—5). Посему Господь смятет враждующих так, что 1) ослабнут в силе и крепости своей; 2) разрушатся советы их сверх чаяния (Исх. 8, 19), и потому 3) смесятся предприятие их и дела, или 4) будучи преследуемы внутренним страхом, не убежища себе. Обыдут их сети; свет будет им тьма (Иов. 22, 11), и слышания и потщания (слухи и известия) возмутят их от восток и севера (Дан. 11, 44) так, как исполнилось во время Христовой проповеди, распространяемой апостолами.

Ст. 6. «Аз же поставлен есмь» и пр. Но ближе с подлинника: «Я поставил Царя Моего над Сионом, горою святости Моей».

«Аз же». Единый противополагается множеству царей земных и почти всемирному восстанию (ст. 2): «Я, коего весь совет стоит, и еже хощу, сотворю» (Ис. 46, 10), «Я поставил».

«Поставил». По переводу Симмаха, Шмида и указанию святого Луки (Деян. 4, 27): «помазал». То и другое показывает 1) торжественность, 2) истину и 3) неизменяемость. 1) Так как помазывание в царя и поставление на сей степень по большей части совершается пред лицом и вслух всего народа (2 Цар. 5, 3). 2) Поставил не по своему желанию, как бы чуждому истине, и не по человеческим советам; также и не сам поставляемый своею силою восхитил царское достоинство. Ибо Евр. 5, 4, 5: «никтоже сам себе приемлет честь, но званный от Бога Отца, тако и Христос» и пр. 3) Я, неизменяемый, так положил, чтобы Царство Его, при всех обуреваниях, было Царство вечное и престол Его неразрушимый (Дан. 2, 44). «Царя Моего» — Того Самого Мессию, против Коего идолопоклонники и иудеи вооружаются (ст. 2), называет Царем Своим: а) по особенности Царства, отдельного от царства мира сего (Ин. 18, 36), или б) по свойству Постановителя, Который непосредственно есть Бог Отец, а не войско или народ, избирающие царей земных.

«Над Сионом, горою святости моей». Гора Сион первоначально есть местопребывание царствующаго Давида и называется градом его и крепостью (2 Цар. 5, 7, 9). Сию же гору, как царственное жилище, занимал и Соломон (3 Цар. 8, 1). Гора сия называется 1) святою (Иоил. 2, 1), 2) возлюбленною от Господа, «паче всех селений Иаков-

лих» (Пс. 86, 2), 3) горою Божиею и жилищем Божиим (Пс. 67, 16, 17, 4) противополагается Синаю (Евр. 12, 22), 5) изъясняется словами: «свободь» и «мати» всех верующих (Гал. 4, 26), «градом Бога живаго», «Иерусалимом небесным» и «Церковию первородных, на небесех написанных» (Евр. 12, 23). И так Сион, над коим поставлен Царем Иисус Христос, означает а) Сион небесный, Церковь торжествующую, и б) Сион духовный на земле, Церковь воинствующую, так как Иисусу Христу «дадеся всяка власть на небеси и на земли» (Мф.). Таким образом, разум сего стиха может быть сей: «С каким усилием ни вооружались на Мессию, вы, перстные цари и народы, никогда не поколеблете Царства Его. Не человеческими силами, не пременяемою волею, но Моим всемогуществом и по Моему превечному Совету утвержден престол Его. Я, объемлющий рукою Моею вселенную всю, как гнездо, и крепостью её отрясающий грады от земли как прах,— Я поставил Его Царем. Безрассудные! вы мечтаете разрушить Царство Его на земле, но Царство Его не земное и не от мира сего; Он царствует над Сионом духовным, который всегда пребудет славен, сколько бы ни посрамляли его; не разрушим, сколько бы ни силились разрушить его; высок, сколько бы ни унижали живущих на нем. Он Царь в жилище святости Моей, там, где царствуют с Ним святые Мои, Царь по образу Давида, но над Сионом вечным.

III

В сей части псалмопевец вводит Мессию, яко пророка, возвещающим а) Свое рождение, 7, б) достояние или Царство, 8 и в) власть, 9.

Ст. 7. «Возвещаяй повеление Господне». LXX сими словами оканчивают стих предыдущий; в нашем переводе они отделены от предыдущего и поставлены началом стиха последующего; сим самым внесена темнота, сокрывающая мысль LXX и подлинника, в котором читается: 'asapperāh — «возвещу повеление или определение».

«Возвещу повеление». Здесь вводит новое говорящее лицо, которое есть Тот Самый Царь, о Коем сказано в предыдущем стихе. Слово «возвещу» употребляется в Писании для означения точного и определенного повествования (см. 4 Цар. 8, 4, 5; Ис. 48, 3), что́ и исполнил Иисус Христос «во днех плоти Своея», возвещая повеления Отца Своего (Ин. 12, 49).

«Господь рече ко Мне». Время сего речения столько же сокровенно, как самое рождение предвечного Слова из Отца. Следовательно, прежде век, в продолжение веков и после Отец глаголет к Сыну в неведомой глубине Божества Своего. Откровение из сей глубины услышано Давидом, который изложил оное в настоящем псалме; Материю Христовою во время благовестия (Лк. 1, 32); Иоанном во время крещения (Мф. 3, 17); тремя учениками на Фаворе (17, 5).

«Сын Мой еси Ты». Наименование Сына Божия относится а) к Израилю (Исх. 4, 22), б) судиям (Пс. 81, 6); в) ко всякому верующему, от Бога чрез Иисуса Христа рождаемому (Гал. 4, 6, 7) и г) к Иисусу Христу, Который наречен сим именем «в силе, по духу святыни, из воскресения от мертвых» (Рим. 1, 4).

Нельзя думать, что Давид разумел здесь ветхого или нового Израиля, во Христе усыновляемых, еще менее какого-либо судию, потому что а) Сему приписывает Царство над языками и всею землею, все-

могущую державу и почтение, свойственное единому Богу; б) святой Лука (Деян. 13, 33) и святой Павел прилагают сие место к Иисусу Христу; следовательно разумеют Сына, «сущаго в лоне Отчи» (Ин. 1, 18), Единородного Богу Отцу (14).

«Днесь». Словом «днесь» означается иногда а) определенное время (Ис. 58, 4); б) непрерывность или всегдашность чего-либо (Пс. 94, 7): «Днесь аще глас Его услышите», т. е. всегда, когда только будете слышать); в) вечность — Ис. 43, 13, где LXX перевели «от начала», в подлиннике же — «от днесь».

Пред очами Божиими «тысяща лет» как «стража нощная» (Пс. 89, 5). Он всегда, «тойжде» (Пс. 101, 28), «исходи же Сына от начала, от дней века» (Мих. 5, 2). Посему Божие «днесь», несомненно, есть неизреченное продолжение вечности, не имеющее ничего прошедшего и будущего. Сие «днесь», относя к внутреннему действию Божества, каковое есть рождение Сына, не можем предположить, что оно совершается медленно. Дабы удалить сие понятие, присоединено действие уже совершившееся: «родих». На сей конец Иисус Христос сказал о Себе: «Прежде даже Авраам не быть, Аз есмь» (Ин. 8, 58).

«Родих Тя». Как человек, рождающий сына, сообщает ему естество человеческое, так Бог — Божественное, впрочем, непостижимым и от человек сокровенным образом; ибо по рождении Бог Отец пребывает в Сыне и Сын в Отце (Ин. 14, 10), между тем, Сын есть «сияние славы Отчей, образ ипостаси Его» (Евр. 1, 3), и «образ Бога невидимаго, перворожден всея твари» (Кол. 1, 15).

Указание святого Луки (Деян. 13, 33) на сие место в доказательство воплощения и воскресения Иисуса Христова подало случай Евсевию, Иларию, Амвросию и Златоусту относить сии слова к событию воскресения Христова. Общее их и последователей их основание есть 1-е, что если объявление вещи мы называем бытием ея, то Господь, воскресивший Сына, может назваться тогда родившим Его, так как сим действием явил или доказал вечное Его рождение и Божество. 2-е, апостол Павел (Рим. 1, 4) относил наречение Иисуса Христа Сыном к воскресению от мертвых. 3-е, Христос по причине воскресения в бессмертную жизнь именуется первенец мертвых (Кол. 1, 18), 4-е, связь мыслей последующих, где утверждается Царство Христово над языками, с настоящим стихом псалма ограничивает разум его, так как по воскресении Иисуса Христа последовало звание всех племен земных к Нему.

Соглашаясь на изъяснение отцов Церкви, не отвергающих предвечного рождения Слова, можно присоединить, что, на основании слов апостола Павла, оное «днесь родих Тя» относится и к предвечному наречению в силе, и ко временному объяснению силы в знамениях и чудесах, и в заключение всех знамений к утверждению Божества Иисуса Христова, чрез воскресение от мертвых (Рим. 1, 4).

Ст. 8. «Проси от Мене» и пр.

«Проси от Мене». Сын, будучи единый и нераздельный со Отцем по естеству, не имеет нужды просить, поелику обладает так же, как и Он. Следовательно, когда дается позволение просить, то Сыну, уже воплотившемуся, и для человеческого естества (Ин. 17, 5).

«И дам Ти языки достояние (в наследие) Твое». 1-е. Отец, дарующий Сыну, в Коем пребывает, господство над языками, Сам не ли-

шается оного, но вводит в соучастие господствования, так как и посаждает одесную Себе (Пс. 109, 1): вводит в соучастие такое, что в Сыне и с Сыном господствует над ними. 2-е. Языки, ненавидящие Сиона, чуждые «от завет обетования». Разорившему средостение ограды даруются, конечно, не для чего иного, как для того, чтобы Он, как овец, не сущих от двора Господня, привел их в Свой двор (10, 16). 3-е. Языки именуются наследием Мессии, так как и иудеи (Втор. 32, 9). Самим же Мессиею те и другие искуплены и призваны во спасение (Рим. 9, 24). Посему-то Он и есть «наследник всем» (Евр. 1, 2). Приятие наследия от Бога Отца по существенному праву заключает в себе праведную, безопасную и вечную власть управлять оным.

«И одержание (стяжание) Твое концы земли». Пределы не языков токмо, но земли, суть пределы одержания и власти Иисуса Христа. Поелику Он послан в «свет языком, еже быти им во спасение, даже до последних земли». Создание и воссоздание даруют Ему право на все роды и веки. Царство Его есть «Царство всех веков, и владычество Его во всяком роде и роде» (Пс. CXLIV, 13).

Посему смысл сего стиха может быть таков: «Проси от Мене по усвоенному человечеству, и Я дам наследие, которое есть Твое по Божеству, дам языки, ныне мятущиеся и блуждающие Тебе, да изведешь их от тьмы во свет, от смерти в живот, и не токмо языки одного времени и известного места, но всех времен и всех концов земли во одержание. Верующих одержишь благодатию и спасением, неверующих — посещением суда и смерти».

Ст. 9. «Упасеши я жезлом железным» и пр.

«Упасеши» — terohēm (от r^{ch} — «упасть» или от r" — «стер», «сокрушил»). Различное чтение подало повод к тому, что Абен-Эздра и другие новейшие переводят сие место «сокрушишь», следующий же за сим глагол «распнешь». Орудию или железному жезлу и естественно сокрушать, и тому, что сокрушено, рассыпаться в различные стороны и на многие части; впрочем, переводу LXX следует святой Иоанн (Апок. 2, 27). Упасать или управлять есть свойство общее кротким и жестоким царям, которые посему называются пастырями народов (Иерем. 3, 15; Мих. 5, 5). Таким образом, упасение, в отношении к языкам, восстающим и надмевающимся своими силами, совершается так, что прежде низлагаются враждебные силы их, как подпоры надмения, и тогда уже можно сказать, что Господь пасет их, т. е. являет над ними власть и славу Свою.

«Жезлом железным». Жезл златой, каковой был в руках Артаксеркса (Есф. 4, 11; 5, 2), по-видимому, противополагается железному. Тот есть жезл кротости, а сей жестокости; тот вручается в знак милости, сей — в знак суда и казни. Апостол изъяснил, что один и тот же меч в руках судии «благим» служит во благое, а злым есть отмститель во гневе (Рим. 13, 4); подобно и жезл в руках царских *.

«И яко сосуды скудельничи сокрушит их». Сосуд скудельный одним ударом жезла сокрушается так, что теряет возможность восстановить

---

* Впрочем, железный жезл в духовном Царстве приемлется не в собственном смысле. Евсевий разумеет под сим римскую монархию, которая во время пришествия Христова и потом обладала всеми языками. Сию же империю прилагает к изъяснению четвертого царства, упомянутого Даниилом, которое крепко, аки железо (1, 40).

его для прежнего, предполагаемого употребления. Сия слабость и удобность к сокрушению противополагается тем крепким и, по-видимому, непреодолимым полчищам, на которые надеются враждующие против Мессии. Сокрушение глиняного сосуда есть образ их сокрушения.

IV

В сей части псалмопевец обращается к земным властям, а) научая их вообще, ст. 10, и б) в частности, истинному Богопочитанию, ст. 11, и в) верованию в Сына, устрашая яростью и обещая блаженство, ст. 12.

Ст. 10. «И ныне, царие, разумейте» и пр.

«И ныне» означает заключение из предыдущего и соответствует слову: убо, итак, например: Иезек. 18 и 2. Указуя на настоящее время, указует вместе и на продолжение благодати, как в Пс. 97, 7, предваряя то страшное состояние, когда железный жезл отяготеет на них и сокрушит их, как бренные сосуды.

«Царие, разумейте». Обращаясь к царям, как вождям народа, без сомнения, с ними проповедует и народам. Разумейте, чего не разумели, т. е. что над ними самими находится Царь вечный. Враждебные советы лишили их разума; страсти ослепили внутреннее око; но прошедшие их деяния и страх будущих казней должны вразумить их. «Накажитеся» — по другим переводам — «исправитеся».

«Вси судящии земли», которые сами собой или под властью царей управляете народами. Дабы судить дела человеческие, нужно прежде судить себя. В покорении многих под свой суд и отвержение всякаго суда над собою состоит то нестроение, которое воссоздать должно. «Исправитеся» — вместо того, чтобы расторгнуть узы и отвергнуть иго, возлагаемое Мессиею. Предмет исправления состоит в следующем:

Ст. 11. «Работайте Господеви со страхом» и пр.

«Работайте», *или служите. Слуга или раб, повинуясь своему владыке,* исполняет всё ему поручаемое, не имеет времени, места и случая, могущих разрешить от служения, доколе рабом пребывает. Таковы должны быть и слуги Божии (Мф. 6, 24).

«Господеви», на Коего восстаете, мечтая разрушить Царство Мессии, или непосредственно на Него Самого.

«Со страхом». Страх есть скорбь души от будущих бедствий. Сия скорбь, когда столько утончевается, что превращается в попечение о умножении любви, не терпящей не только оскорбления, но признаков и случаев к оскорблению, есть страх сыновний. Предмет, коего страшимся, определяет меру страха. Посему страх Господень есть страх великий, непрерывный и всестрегущий в человеке. Он ненавидит неправды, досаждения, гордыни и пути лукавых (Притч. 8, 13), есть на-

---

Другие же под сим жезлом разумеют могущество слова Божия, основываясь на Евр. 4, 12 и Апок. 2, 16. А некоторые — силу и власть, коими пасет Иисус Христос врагов Своих (Числ. 24, 17; Исх. 9, 4).

Римская империя не всеми обладала языками. Слово Божие еще не по всей вселенной проповедано; посему лучшим изъяснением жезла железного может быть то, что Иисус Христос Своею силою, в разных орудиях, и Своею властью, в известные для Него времена, упасет грешников (Пс. 109, 2, 5, 6).

чало премудрости и источник духовной жизни (14, 27). Сей страх должен руководствовать в служении Господу *.

«И радуйтеся Ему». Радость есть чувство, противоположное рабскому страху; по изъяснению же некоторых, есть как бы расширение души или возвышение из себя. Следовательно, пророк сим выражением 1) опровергает мысли тех, кои думают, что истинное служение Богу тягостно (Мф. 11, 29); 2) показывает, что внушаемый им страх к Богу производит радость внутреннюю и внешнюю, открывающуюся во всех действиях богобоязненного человека; 3) внушает враждующим будущую радость о пришествии Царя Христа на землю.

«С трепетом». Трепет есть сильное движение души, устрашенной величием приближающегося бедствия. С сим трепетом соединяется на земле истинная радость Господу, по причине непрестанной борьбы с внутренними и внешними врагами спасения (Флп. 2, 12). Следственно, сей трепет не прерывает радости о Господе, но, наподобие стражи, охраняет оную в ограде своей.

Таким образом, в сем стихе восклицает пророк: «Цари земные, и вы, судящие народы! Так же, как ныне работаете греху непрестанно и всеусильно, работайте Господу, на Коего вооружаетесь. Вы ничтожны пред Его величием, по растлению нестерпимы пред Его святостью; посему работайте со страхом великим и непрерывным, но таким, который бы сохранял вас в сем служении. В то время как страх Господень исполнит души ваши, вы возрадуетесь. Посему все, что от Господа или ведет к Господу, есть радость. Радуйтеся пред Ним, впрочем, так, чтобы плоть и кровь, мир и дух злобы не похитили радости вашей от вас,— радуйтеся с трепетом».

Ст. 12 «Приимите наказание» и пр.

«Приимите наказание» — в подлиннике: našqū — bar — «лобжите», «целуйте сына» **. Лобзание бывает знаком 1) искренней любви, так, как Исаак лобызал Иакова (Быт. 27, 27); 2) уважения и повиновения, так, как Самуил лобызал новопоставленного царя Саула (1 Цар. 10, 1) и заблудший Израиль идолов (3 Цар. 19, 18); 3) примирения — так Исав целует Иакова (Быт. 33, 4), отец — блудного сына (Лк. 15, 20). Следовательно, можно думать, что псалмопевец говорит ко враждующим: «Примиритесь с Сыном Божиим, повинитесь Ему как вечному Царю, и возлюбите Его от всей души своей».

«Да не когда прогневается Господь». Последнего слова в подлиннике нет, почему первые должно относить к Сыну, Коему весь суд дан от Отца.

«И погибнете от пути праведного» — с еврейского: «и да погибнете на пути», т. е. дабы не поразил Он вас языками окончательными и

---

* Таковой смысл подтверждается самым значением слова bejirāh, что, между прочим, означает преданность к Богу или благочестие. Ис. 11, 2: «И почиет на Нем дух ведения и благочестия».

** Сию разность перевода LXX с подлинником изъясняют: 1) тем, что они видели подобные сему выражения у Соф. 3 7: «Обаче убойтеся Мене и приимите наказание», и у Иер. 17, 23; 2) что переносные слова хотели изъяснить собственными, т. е. поелику лобзание сопровождается объятием или приятием предмета, перевели «приимите» и παις — «сын» от παιδια «сыновство» или «наказание», «научение» или 3) что вместо našqū читали našgū и bar производили от b'r. Первые две догадки вероятнее последней ибо našqū — bar читают даже сами раввины.

вечными, среди ваших предприятий, в то время, когда вооружаетесь и не видите конца, предположенного вами.

«Егда» — в подлиннике: «поелику».

«Возгорится вскоре ярость Его». Псалмопевец, предотвращая гнев духовного Царя, могущего погубить врагов Своих, среди успехов их, возвещает, что ярость Его возгорится «вскоре», прежде нежели кто-либо из нераскаянных воображать может; и хотя вооружения против Христа несколько веков продолжаются, но если рассматривать историю каждого противника отдельно, то откроется, сколь неожиданно ярость Божия постигнет их на пути нечестия. Она возгорается, как огнь в чащах дубравных, скоро поядающий тростник (Ис. 9, 18); возгорается так, что видят многие, ужасаются, и погасити не могут, поелику ярость Его, поражая видимо, разнообразными способами, поражает невидимо вечною смертью.

«Блажени вси надеющиися Нань». Сколь бедственна участь не покоряющихся Сыну Божию, столь блаженна повинующихся и надеющихся на Него.

«Блажени» потому, что Сам Господь защищает их (Притч. 30, 5). Они возвеселятся и вовеки петь будут Имя Его (Пс. 5, 12); победят врагов своих, так как псалмопевец говорит о себе, что он был чудо многим, по причине твердого упования и крепкой помощи от Господа (Пс. 70, 7).

«Надеющиися Нань». Сия черта, отнесенная к Сыну, Коего должны лобзать цари и все царства, есть самое ясное доказательство Его а) Божественности, поелику Давид же возбраняет надеяться на человека, сколько бы он велик, силен и богат ни был (Пс. 145, 3); а Иеремия называет проклятым всякого, иже надеется на человека (Иер. 17, 5); б) того, что весь псалом относится не к Давиду, как царю Израиля, поставленному над Сионом, и не к сыну его Соломону, но к Сыну Божию, Единосущному с Отцом.

В заключение всего нужно заметить то, что все надеющиеся на Иисуса Христа блажени не токмо со времени пришествия Его на землю, но до скончания всех времен; но и от начал самого времени, когда Евангелие благовествовано первому человеку в раю, чрез все веки, доколе откроется Суд, по сему Евангелию (Ин. 12, 48): «Отметаяйся Мене и не приемляй глагол Моих, имать судящаго ему: слово, еже глаголах, то судит ему в последний день».

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

Протоиерей ВЛАДИМИР СОРОКИН,
профессор Ленинградской Духовной Академии

ИЗ БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ митрополита С.-Петербургского и Ладожского Антония

ПРЕДИСЛОВИЕ

На страницах церковной печати в свое время широко и разносторонне освещалась архипастырская и ученая деятельность выдающегося иерарха Русской Православной Церкви — Высокопреосвященного Антония (Вадковского) (3.VIII.1846 — 2.XI.1912), митрополита С.-Петербургского и Ладожского [1].

Однако не все периоды его многогранной деятельности получили свое полное освещение. В частности, далеко не все было опубликовано из того, что относится к периоду жизни Владыки митрополита, когда он был преподавателем, доцентом и профессором кафедры гомилетики в Казанской Духовной Академии (1870—1885). Судя по тому, как он дорожил памятью о годах, проведенных в Духовной школе, с какой любовью он вспоминал там свои занятия, с уверенностью можно сказать, что это были для него годы кропотливого труда, богословского обогащения и творческого вдохновения. Вот что говорит об этом сам Владыка: «Здесь в Академии положено начало моей духовной самодеятельности; здесь же я получил зачатки той нравственной устойчивости, которая поддерживала меня во всех моих несчастьях; здесь же сложился окончательно мой внутренний человек с известным складом миросозерцания, с известным воззрением на задачи и цель человеческой жизни. Академия, духовная мать моя, научила меня находить для себя во всех превратностях жизни точку опоры в той области, которая не знает ни смерти, ни разрушения, ни уничтожения: в области духа» (Православная Богословская энциклопедия. Т. 1. Пг., 1900, кол. 894).

По словам коллег и сослуживцев, из Казанской Духовной Академии Владыка Антоний вынес «добрую, ничем не запятнанную репутацию, природное расположение и приобретенный навык к труду, горячее (хотя и раненое) сердце (здесь скоропостижно скончалась его супруга, а вскоре после этого и двое детей.— *В. С.*), сострадание к несчастьям людским, сознание высоты пастырского служения и знание духовных нужд пасомых, почерпнутые из обильного материала наук, над которыми он работал, покорность воле Божией и твердую веру в Промысл Божий, непостижимыми путями устрояющий жизнь человека» (Проф. *Я. А. Богородский.* Митрополит Антоний (Вадковский) в казанский период его жизни и деятельности. Казань, 1913, с. 17).

Известно, что образование и воспитание митрополит Антоний получил для своего времени достаточное, но любвеобильным христианином и выдающимся церковным деятелем сделало его проповедническое служение, укрепленное великой болью за страдания людей и желанием просветить их светом мудрости слова Божия. Это обусловило ярко выраженную публицистичность его творческой и жизненной позиции, которая в сочетании с мягкостью характера и истинной добротой помогла ему подняться в полный рост на выбранном им нелегком пути.

Митрополит Антоний (в мире Александр Васильевич Вадковский) был выходцем из Тамбовской губернии. Родился 3 августа 1846 г. в многодетной семье священника, среднего, если не сказать малого, достатка, зато обладающей несомненно более важными сокровищами — искренним христианским благочестием и истинной верой. На формиро-

вании его личности, бесспорно, сказалось влияние его родителей, особенно матери, простой русской женщины Ольги Никифоровны Вадковской.

Свое высшее богословское образование он получил в Казанской Духовной Академии.

Став преподавателем в этой же Академии, А. Вадковский осуществлял в учении и жизни искреннюю и бескорыстную до самоотречения любовь к ближним, заботу об исправлении нравов людей через учение Церкви.

Из его сохранившегося письменного наследия ясно видны его личные симпатии к известным проповедникам. Главная основная его точка зрения на значение проповеди и ее воздействие состоит в том, чтобы проповедник сам выполнял те требования, которые он предъявляет в проповеди к своим слушателям. Победу христианству принесла не сухая проповедь, не красноречие, а примерная жизнь праведников, страдания мучеников — вот его основное убеждение, которое он сам старался всегда осуществить в своей жизни.

«Из слова Божия, из отцов Церкви и из собственного по священству опыта я научился разуметь,— говорил митрополит Антоний,— что для высшего пастырского служения нужны необычайные, можно сказать, нечеловеческие силы. «Любишь ли Мя? Паси овцы Моя». Объясняя эти слова, святой Златоуст говорит: «Господь мог бы сказать апостолу: если любишь Меня, постись, спи на голой земле, бодрствуй непрестанно, защищай притесняемых, будь сиротам вместо отца и матери их, вместо мужа. Но теперь, оставив все сие, что говорит: «Паси овцы Моя». Ибо первое легко могут исполнить многие, не только мужи, но и жены. Но когда требуются люди, могущие управлять Церковью и взять на свое попечение столь многие души, весь женский род оказывается неспособным для такого важного поручения и большая часть мужского. Пусть предстанут нам те герои, которые великою мерою превосходят всех других и столько превышают всех совершенством души, сколько Саул весь народ еврейский высотою тела или еще гораздо более».

Вот какие запросы предъявляет пастырю вселенский учитель Златоуст и вот какие высокие качества нужны для него! Какая потребна сила знания, твердость веры, высота благочестия и непоколебимая ревность, широта и ясность христианского миросозерцания и глубокое проникновение сердца духом Христа, чтобы достойно нести сие служение!» [2]

«Вы настаиваете на реформах. Хорошо, они нужны; многое в нашем церковном управлении устарело, стерлось, потускнело, закоптилось от времени. Но давайте прежде всяких реформ исправлять людские нравы. Начните исправление с самих себя. Вы узнайте только великую силу человеческого примера, в особенности силу примера пастырей, и вы согласитесь со мной. Глядя на пастырей, начнут совершенствоваться и словесные их чада» [3].

«Однажды я не успел подготовиться к поучению и думал совершить литургию без проповеди. Но я заметил, что ко времени проповедования толпы богомольцев начали поспешно придвигаться к амвону, а затем и послушник, мною не предупрежденный, следуя установившемуся обычаю, поставил обращенным к народу проповеднический аналой. Нечего делать: пришлось выйти и говорить. Сказал слово с объяснением дневного евангельского чтения, сказал просто, безыскусственно и, как оказалось, судя по впечатлению, производимому на слушателей, я проповедовал на этот, в точном смысле экспромтивный, раз особенно удачно. Мне и самому было ясно, что подействовал на слушателей, а по окончании богослужения многие из них подходили ко мне с выражением искренней благодарности за то, что, по их словам, я тронул и умилил их сердца. Итак, вот основное правило моей гомилетической науки, личным опытом проверенное и подтвержденное: говори от сердца к сердцу и твое слово будет живым и жизненным, оно коснется душ и благотворно растворит их сердца. Говорить хотя много, но без искренней теплоты и сердечности — это значит бездушно звучать звуками бряцающего кимвала» [4].

Возвращаясь к периоду его преподавательской деятельности в Казанской Духовной Академии, следует отметить, что предмет гомилетики, который он преподавал, видимо, для него был главной школой.

Что же представлял этот предмет в то время? Каким он был наполнен содержанием? Чем он был привлекателен? На все эти вопросы помогут дать ответ записи лекций митрополита Антония (в то время он был мирянин), которые, к счастью, сохранились в архивных хранилищах Ленинграда [5].

Эти лекции дают возможность увидеть и почувствовать ту духовную атмосферу, в которой возрастали и формировались лучшие силы нашего отечественного богословия в то время. Они свидетельствуют о том, что кладезем премудрости, из которого так обильно черпал свои знания сам лектор, было святоотеческое богословие. Его лекции представляют в развернутом виде опыт жизни и пастырской деятельности святых отцов и учителей Церкви золотого века христианской письменности. Вместе с тем эти лекции свидетельствуют о том, что сам лектор был человеком всесторонней эрудиции, широко

образованный ученый своего времени, прекрасно владеющий несколькими европейскими языками. Он внес неоценимый вклад в развитие и становление отечественного богословия.

Насколько успешны и плодотворны были его труды в этой области, можно судить по воспоминаниям его бывших студентов.

С 1878 по 1882 г. в Казанской Духовной Академии были слушателями лекций по гомилетике М. Троицкий и А. Дмитриевский.

В своих воспоминаниях проф. М. М. Троицкий пишет: «Отчетливо помню, как в первый раз к нам вошел молодой джентльмен, высокого роста, стройный, красивый блондин, в черном наглухо застегнутом сюртуке, и, осведомив, что мы в данный час должны слушать историю проповедничества, приготовился читать лекцию. Это и был Александр Васильевич Вадковский. Мы, конечно, всматривались в явившегося профессора. Он имел крупные, правильные черты лица, такие, которые нравятся особенно скульпторам по их стильности. Большие голубые глаза выражали спокойствие и какую-то задумчивость. Читал он монотонно и негромко, но ни одно слово не ускользало от слушателей. Тетрадь лекций, которую он приносил с собой, лежала почти без употребления. По большей части он говорил без тетради и одинаково красиво, как и по ней. Лекции его были изящно обработаны. Первую свою лекцию он начал после небольшого введения в предмет своих лекций с проповеди Иисуса Христа. Лекции Александра Васильевича запоминались легко и сохранялись надолго в памяти. Зависело это, между прочим, от того, что он излагал в них самое существенное, характерное в предмете, строго избегая ненужных подробностей. Из его лекций ясно были видны его личные симпатии к известным проповедникам. Особенно долго и увлекательно читал он о Василии Великом и Амвросии Медиоланском» [6].

Проф. А. А. Дмитриевский вспоминает: «В положенный по расписанию час в небольшую аудиторию, занятую 8 студентами нового курса церковно-практического отделения, вошел ровной походкой одетый в виц-мундир молодой, стройный, с приятным лицом, окаймленным небольшой бородкой, и обильной растительностью на губах. Серые вдумчивые глаза, несколько мясистый нос, густые брови и очень небольшая шевелюра с ясно обозначившейся уже лысиной на голове дополнили внешнюю фигуру явившегося перед нами лектора. Раскланявшись со студентами и взойдя на кафедру, Александр Васильевич ровным и мелодичным, без аффектаций, голосом начал чтение по тетрадке введения в историю христианской проповеди, по временам лишь расправляя левой рукой свои густые усы или поглаживая не менее густые брови. Мы выслушали лекцию с большим интересом и вышли в восторге от впечатления, какое произвел на нас Александр Васильевич. Первое благоприятное впечатление в дальнейшем не только не ослабевало, но росло, можно сказать, с каждой лекцией. Когда мы подошли к его чтениям по истории византийской проповеди золотого века — времени св. Василия Великого, Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского — наша аудитория уже оказывалась тесной и душной. Число желающих слушать увлекательного лектора росло с каждой лекцией, и аудитория уже не могла вместить всех. Мы... были в восхищении от лектора и положительно считали себя счастливыми, что наша аудитория стала предметом зависти студентов других отделений... Мы провожали талантливого, красноречивого лектора бурными аплодисментами и сами покидали аудиторию в восхищении и очаровании. У меня невольно рождается теперь горячее желание видеть эти лекции изданными в свет...» [7].

Богословские сокровища таких тружеников духовного просвещения, каким был Высокопреосвященнейший Антоний (Вадковский), помогают нам яснее уразуметь и глубже воспринять учение Господа Иисуса Христа.

В настоящее время рукописные лекции Владыки Антония, по благословению Высокопреосвященнейшего Митрополита Ленинградского и Новгородского Антония и благодаря любезности и помощи работников рукописного отдела Государственной Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина, перепечатаны на машинке и переданы в библиотеку Ленинградской Духовной Академии и Семинарии в количестве 634 страниц.

Малая часть этих лекций предлагается читателям сборника «Богословские труды». При чтении их надо учесть, что лекции не предназначались автором для печати; поэтому они носят следы несовершенства, но выполнены они на хорошем уровне и представляют несомненный интерес для современного богослова. Кроме того, надо иметь в виду, что это был период становления духовного образования, когда творения святых отцов и учителей Церкви только переводились на русский язык, а богословские дисциплины находились в стадии формирования. Поэтому лекции представляют интерес с исторической точки зрения. Они также представляют несомненный интерес и с пастырской стороны, ибо предмет гомилетики — это предмет наиболее пастырский. Это хорошо иллюстрируют лекции митрополита Антония. В них первоучители христианства, а также отцы и учители Церкви представлены в пастырском восприятии. Но главное — через эти лекции

просматривается их автор в период своего формирования как богослов, как проповедник, как учитель, как архипастырь.

Обращаясь к богословскому наследию митрополита Антония, мы имеем возможность прикоснуться к целой эпохе в истории русского богословия. Преемственность же традиций имеет важное значение для развития богословской мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: 1) Митрополит *Антоний.* Речи, слова и поучения. Изд. 3-е. СПб., 1912, 527 стр. (В предисловии к этому изданию митрополит Антоний пишет: «Архиерей не имеет своей личной жизни, жизни для себя, но он живет, живет жизнью Церкви, посвящая свою жизнь спасению других, в жизни которых и заключаются его радости и невзгоды. В этом отношении настоящее собрание речей, слов и поучений имеет значение дневника моей жизни за 25 лет».) В книге представлено 160 его речей, слов и поучений. 2) *Антоний,* епископ Выборгский, ректор С.-Петербургской Духовной Академии. Из истории христианской проповеди. Очерки и исследования. СПб., 1892, 439 стр. Книга содержит статьи научного характера: I. Проповедь апостольская. Проповедь мужей апостольских. Св. Василий Великий, его жизнь и проповеднические труды. Беседы на Шестоднев. Беседы на псалмы. Слова на разные случаи. II. Из истории древнеболгарской проповеди. Константин, епископ Болгарский, и его учительное Евангелие. III. Из истории древнерусской проповеди. Так называемые поучения Феодосия Печерского к народу русскому. Древнерусская проповедь и проповедники в период домонгольский. О поучениях Фотия, митрополита Киевского и всея Руси. Гомилетика Иоанникия Голятовского, в связи с характеристикой южнорусской схоластической проповеди. 3) *М. Б.* Антоний, митрополит С.-Петербургский и Ладожский. СПб., 1915, 186 стр. Об этой книге журнал «Труды Киевской Духовной Академии» в 1916 г. писал: «Автор настоящей книги, скрывшийся под инициалами М. Б., так говорит о побуждении к составлению своего труда: «Зная святителя двадцать четыре года, мне хотелось благодарно почтить память моего духовного отца и руководителя и собрать любящей рукой все устные предания о нем близких родных, учеников и друзей, а также поделиться выдержками из его глубоко назидательных писем». Автор в своей книге выполнил свое намерение самым добросовестным образом, изобразивши весьма подробно и обстоятельно жизнь и деятельность митрополита Антония, начиная от его рождения и кончая его кончиной» (Прот. *И. Корольков.* Памяти Митрополита Антония. ТКДА, 1916, июль—август, с. 479).

См. также: Православная Богословская энциклопедия. Т. I. СПб., 1900, кол. 893—904; *А. Л.-н.* Антоний, митрополит С.-Петербургский и Ладожский, первенствующий член Св. Синода; Памяти Высокопреосвященного Антония, митрополита С.-Петербургского † 2 ноября 1912 г. СПб., 1912; Венок на могилу Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Антония, митрополита С.-Петербургского и Ладожского, первенствующего члена Святейшего Синода, в Бозе почившего 2 ноября 1912 г. СПб., 1912, 90 стр.; *Е. Воронова.* Несколько лепестков (Памяти почившего митрополита Антония). СПб., 1913, 8 стр.; Проф. *Я. А. Богородский.* Митрополит Антоний (Вадковский) в казанский период его жизни и деятельности. Казань, 1913, 21 стр.; Проф. *А. А. Дмитриевский.* В Бозе почивший митрополит Петербургский Антоний и его отношения по делам церковным с православным Востоком. Казань, 1914, 92 стр.; *А. Дмитриевский.* Личные воспоминания о митрополите Петербургском Антонии, как учителе и сослуживце. Пг., 1916, 79 стр.; Прот. *П. Тарасов.* Памятные дни митрополита Антония С.-Петербургского и Ладожского (Вадковского) в Ленинграде. *ЖМП,* 1946, № 9, с. 74; *В. И. Бронский.* Памяти митрополита Антония (Вадковского). *ЖМП,* 1973, № 6, с. 60—65; Митрополит *Антоний.* О сущности гомилетики и жизни во Христе. *ЖМП,* 1973, № 6, с. 65.

[2] Речь при наречении во епископа в зале заседаний Св. Синода 1 мая 1887 г. (*М. Б.* Антоний, митрополит С.-Петербургский и Ладожский. СПб., 1915, с. 55).

[3] Там же, с. 164.

[4] Там же, с. 80.

[5] Эти записи хранятся в рукописном отделе Государственной Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде, в фонде № 26 с 23 единицами хранения.

[6] *М. Троицкий.* Из казанских воспоминаний о почившем митрополите Антонии. *Церковная правда,* Берлин, 1913, № 5, с. 129.

[7] *А. Дмитриевский.* Личные воспоминания о митрополите Петербургском Антонии, как учителе и сослуживце. Пг., 1916, с. 7.

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

АНТОНИЙ,
митрополит С.-Петербургский и Ладожский

СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ТВОРЕНИЯ КАК ПОСОБИЕ ПРОПОВЕДНИКАМ

История проповедничества

Введение

§ 1. Понятие о ней

Митрополит Антоний (Вадковский)

История проповедничества есть повествовательное представление господствовавших в христианской Церкви в течение всего ее существования общественных христианско-нравственных наставлений, постепенное раскрытие свойств этих наставлений христианской проповеди, отношений, в которых она находилась к другим формам, и, наконец, тех влияний, которые оказывала она на состояние Церкви от начала ее существования до нынешних времен по отношению к ее вере и членам.

§ 2. Предмет ее

Существенный и главный предмет истории проповедничества составляет христианская церковная проповедь, рассматриваемая в ее последовательном развитии как по отношению к практике ее, так и к теории. Таким образом, она слагается из двух элементов: из истории церковного собеседования, что составляет историю проповедничества в собственном смысле, и из истории его теории — истории Гомилетики. К церковному собеседованию относится всякое общественное, хотя бы даже и совершенно безыскусственное религиозное наставление, сказанное уполномоченными на то лицами пред собранием христиан и направленное к их научению и назиданию. История церковного собеседования занимается по преимуществу изучением

главных изменений в его судьбе, повышением или понижением проповеднического вкуса и более или менее целесообразного отправления самой проповеди с ее причинами и последствиями.

История Гомилетики относится ближайшим образом к теории искусства, дававшего церковному собеседованию направление, сообразное его целям, то есть касается различных предписаний и наставлений, служивших в разные времена руководством к церковному собеседованию. С историей церковного собеседования история Гомилетики имеет столь тесную связь, и оба они оказывают друг на друга столь заметное влияние, что весьма полезно и целесообразно изучить их в их взаимной связи.

§ 3. Важность и польза истории проповедничества

История проповедничества есть существенная часть общей истории христианской религии и Церкви. Предмет ее — проповедь, явившаяся одновременно с появлением христианства, была одним из могущественных средств для распространения, сохранения и дальнейшего раскрытия христианского учения. Она производила нередко великие перевороты в церковной жизни и никогда, даже в самых невыгодных для нее условиях, не оставалась без влияния на судьбу христианской религии и Церкви. Содержание христианской проповеди и вообще состояние церковного красноречия известной эпохи находится в ближайшей связи со всеми обстоятельствами, стремлениями и событиями жизни религиозной и церковной. Оказывая на них известное влияние, проповедь в свою очередь сама бывает плодом существующих в известное время суммы религиозных знаний и направлений христианской жизни. Поэтому в проповеди находится верный ключ для объяснения многих важных и богатых своими последствиями обстоятельств жизни религиозной и церковной; в ней же заключается весьма точный масштаб для определения степени религиозного развития в разные эпохи различных христианских народов. В силу такого значения изучение истории проповедничества полезно во многих отношениях. Предмет этой истории по самому существу своему вследствие близкого отношения к важнейшим действиям и благороднейшим потребностям человечества должен быть важен и интересен для всякого мыслящего человека, в особенности же для просвещеннного члена общества христианского. История проповедничества составляет драгоценное вспомогательное средство для изучения человека. Она знакомит нас с тем громадным влиянием, какое оказывает религия на образование и нравственное улучшение человека. Еще более изучение проповедничества в его истории полезно и необходимо для ученого богослова, так как он находится в ближайшей связи с историей богословской литературы вообще. Преимущественную же пользу история проповедничества доставляет, бесспорно, христианскому проповеднику. Она не только возбуждает в нем горячее стремление к доставлению своим общественным поучением наибольшего совершенства, наглядно показывая, какое громадное влияние оказывало содержание проповеди на нравственное состояние христиан, но вместе с тем во множестве примеров и образцов дает ему весьма ясное и испытанное руководство к тому, чтобы образовать из себя достойного христианского учителя и проповедника. Словом, история проповедничества служит проповеднику богатою образовательною школой для усовершенствования его в христианском красноречии.

§ 4. Трудности составления этой темы

Изучение истории проповедничества сопряжено с весьма многими трудностями. Она должна обнимать собою все века христианства и различных христианских народов. Между тем, до сих пор в литературе по истории христианского проповедничества чувствуется совершенный недостаток таких сочинений, где бы предмет этот разработан был обстоятельно и целесообразно. Существующие обширные церковно-исторические и археологические исследования доставляют изучающему эту историю только второстепенное пособие, имеющее к ней побочное отношение. Для существенного же ее содержания не представляет никаких данных. Таким образом, историку предстоит здесь, можно сказать, возделывать поле нетронутое или мало обработанное, почерпая свой материал из самих источников. Он должен начертывать полную историю на основании немногих сведений о господствующих в их время проповеднических вкусах на основании самих проповедей известного времени, путем тщательного их изучения и сравнения между собою. При этом он должен знакомиться как с произведениями знаменитых учителей древней Церкви, так и с гомилетическими трудами давно забытых проповедников. Вся эта масса первоисточников, изучение которых нужно для составления истории христианского красноречия, вырастает до тысячи книг. Многие из этого числа, обозначающие, разумеется, количество неопределенное, никогда не могут быть ему доступны, частию по своей необычайной обширности, частию по дороговизне и редкости; некоторые из них составляют только достояние знаменитых библиотек, другие же уже давно исключены из них. А сколько еще произведений, выходивших и выходящих в других странах! С другой стороны, такой богатый запас материала иногда уменьшается до крайнего минимума. Для истории проповеди первых трех веков христианства мы имеем так мало гомилетических памятников, что представляется крайне затруднительным нарисовать вполне верную картину действительного положения проповеди в это время. Все это в высшей степени затрудняет изучение проповедничества. Избежать этих трудностей возможно только единственным путем: делать тщательный выбор проповеднических произведений, останавливаясь преимущественно на тех из них, сочинители которых пользуются большею или меньшею известностью, и относительно принадлежности которых к известному веку не может быть никаких сомнений.

§ 5. Расположение или план истории

Выбор и расположение материала имеет, без сомнения, важное значение для истории проповедничества. Она не может ограничиться только скудным и бесполезным повествованием о беспрестанных исканиях, каким подвергалась внешняя сторона христианской проповеди, более всего она должна изучать содержание проповеди во всем его объеме. Характеризуя отдельных церковных проповедников известного времени, она вместе с тем следит общий дух и господствующее направление века. Изображая разнообразные перемены, какие претерпевала христианская проповедь, она не только указывает причины этих перемен, но и те следствия, какие они влекли за собою, и то влияние, какое оказывала господствующая метода на нравы народа вообще и на судьбы

Церкви. Таким образом, история проповедничества от изучения частностей выходит к целому, исследует разнообразные, часто неуловимые и тайные нити, от которых зависит развитие христианского красноречия, и потом уже подходит к обработке найденного материала прагматически. В предлагаемых чтениях, впрочем, мы, где можем, будем давать сначала общую характеристику известного периода и затем уже будем переходить к обрисовке обстоятельств отдельных проповедников. Содержание общей характеристики будут составлять следующие пункты:

1. Изображение общих религиозных и церковных, внутренних и внешних обстоятельств, под влиянием которых находилось и развивалось христианское красноречие.

2. Предметы проповеди, а также и форма ее.

Характеристику отдельных проповедников будут составлять:

1. Изложение обстоятельств их жизни и образования, их экзегетические, догматические и нравственные правила, насколько все это вместе относится к их проповедям.

2. Обзор известных проповедей рассматриваемого проповедника и критика их подлинности, когда это нужно и полезно.

3. Определение гомилетически-художественного достоинства их проповедей.

4. Избранные отрывки из проповедей как подтверждение отдельных частей характеристики.

При определении гомилетически-художественных достоинств проповеди может служить следующее руководительное начало: истинное христианское содержание, соединенное с изящною и приличною формою. Содержание, конечно, важнее формы, но одно без другого недостаточны. Произведения, в которых форма составляет главное — произведения искусственные, недостойные проповеди как возвещения божественной истины. Христиански чистое и достойное содержание без приличной формы говорит о недостаточно благоговейном отношении к высоте этого содержания. Достоинство совершеннейшего христианского красноречия поэтому должно быть приписываемо тем проповедям, которые соединяют в себе оба эти качества — чистоту веры с достойною формой.

Примеры из проповедей также необходимы. Никакое изображение особенностей проповедника не может быть настолько живо, полно и наглядно, чтобы после этого подлинный образец мог быть излишним. Примеры должны выбираться такие, чтобы они усиляли и подтверждали отдельные черты из характеристики рассматриваемого проповедника и в совокупности своей оправдывали общую картину века по отношению к проповеднику.

Что касается до биографических сведений проповедника, то они также необходимы. Биография дает нам ключ для верного понимания и определения проповедных особенностей того или другого проповедника. Кроме этого значения, при изучении их проповедей биографические сведения важны и в другом отношении. Нередко успех проповеди зависит не столько от содержания своего, сколько от личности проповедника, его образа жизни и отношений к поучениям. Если история проповедничества действительно может служить образовательною школой для проповедника, то, без сомнения, жизнеописаниям особенно важных проповедников должно принадлежать в этом отношении видное место.

§ 6. Разделение истории проповедничества

Так как история проповедничества есть не общая история Церкви, а одного из частных проявлений жизни церковной, то главное основание для деления ее должно заключаться в собственном ее предмете, а не вне его. Хотя христианское проповедничество стоит в тесной связи с прочими обстоятельствами и явлениями жизни церковной, но в нем самом есть собственная самостоятельная сила, определяющая различные фазы его развития. Блестящие эпохи проповедничества не всегда были в нераздельной связи со счастливыми положениями Церкви во внешнем отношении. Когда христианская вера имела наибольшую силу в направлении и жизни христиан, церковные поучения были тогда далеки от изысканной и изящной формы. В то время, напротив, когда внешняя история Церкви достигала наибольшего блеска, христианская проповедь удалялась от евангельской простоты, чистоты и силы. Более общепринятое деление церковного проповедничества насчитывает следующие отделы в его истории:

I. От Христа до Златоуста и Августина.

II. От Златоуста и Августина до Иоанна Дамаскина и Беды или Алкуина.

III. От них до Лютера.

IV. От Лютера до наших времен.

Но деление на периоды представляет некоторые неудобства. Жизнь Церкви Восточной и Западной имела в каждой своеобразный ход и развитие, и потому обыкновенно в каждом периоде рассматривают проповедников той и другой отдельно — сначала идут проповедники Восточной Церкви, потом Западной. Таким образом, обращаются в разные периоды то к той, то к другой несколько раз. Поэтому лучше всего, усвоив порядок хронологический, изучать сначала проповедников Восточной Церкви, потом Западной. В этом делении, кроме того, большая часть отводится изучению проповедничества Церкви католической по ее отделении от Восточной и потом протестантской, что для истории церковного проповедничества православной Церкви имеет меньшее значение. В своих чтениях мы будем изучать проповедников древней христианской Церкви — Восточной и Западной — патристического периода, тех и других отдельно. Затем будет следовать история проповедничества в Русской Православной Церкви. Таким образом, наше деление истории проповедничества будет следующим:

I. Проповедники Церкви Восточной } в патристический период
II. Проповедники Церкви Западной }
III. Проповедники Церкви Русской.

ОТДЕЛЕНИЕ ПЕРВОЕ. ОТ ХРИСТА ДО ОРИГЕНА

§ 1. Проповедь Иоанна Крестителя

Свойства христианской проповеди как по отношению к ее содержанию, так и форме, ближайшим образом вытекают из порядка и способа научения, господствовавших в иудейской синагоге, которая имела также неоспоримое влияние и на все вообще устройство христианской Церкви. Переходную ступень от иудейского к сущности христианского

учения составляют проповеди Иоанна Крестителя, Предтечи Господня. Он первый открыто возвестил те существенные основы учения, которыми явившееся потом и им подготовлявшееся христианство отличалось от тогдашнего испорченного иудейства. От него дошли до нас небольшие отрывки его проповедей, записанные у евангелистов, которые обрисовывают нам характер его проповеднической деятельности в следующих чертах. «Во дни первосвященников Анны и Каиафы, — повествуют они,— был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне. И он проходил по всей окрестной стране Иорданской, проповедуя крещение покаяния для прощения грехов. И спрашивающим его фарисеям говорил о себе: Я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу, как сказал пророк Исаия (гл. 40, ст. 3). Иоанн имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, и пищею его были акриды и дикий мед. Он проповедовал в Вифаваре при Иордане. И выходили к нему Иерусалим и вся Иудея и вся окрестность иорданская, и все крестились от него в Иордане, исповедуя грехи свои. И проповедовал Иоанн, говоря: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное. Увидев же многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься, он сказал им: порождения ехидны! кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный плод покаяния и не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам; ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь. И спрашивал его народ: что же нам делать? Он сказал им в ответ: у кого две одежды, тот дай неимущему, а у кого есть пища, тот делай то же. Пришли и мытари креститься и сказали ему: учитель, что нам делать? Он отвечал им: ничего не требуйте более определенного вам. Спрашивали его также и воины: а нам что делать? И сказал им: никого не обижайте, не клевещите и довольствуйтесь своим жалованьем. Когда же народ был в ожидании, и все помышляли в сердцах своих об Иоанне, не Христос ли он, Иоанн всем отвечал: я крещу вас водою, но идет Сильнейший меня, у Которого я недостоин развязать ремень обуви. Он будет крестить вас Духом Святым и огнем. Лопата Его в руках Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым. Многое и другое благовествовал он народу, поучая его. Увидев же идущего к нему Иисуса, говорил: се Агнец Божий, Который берет на себя грех мира. Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. Я не знал Его, но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю. И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем; я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым. И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий».

Эта картина проповеднической деятельности и записанные евангелистами отрывки проповедей Иоанна Крестителя, несмотря на свою краткость, дают нам общее понятие о его проповеднических приемах. Так как главная цель его деятельности состоит в том, чтобы подготовить иудеев к принятию религии христианской, то и все его учение направлялось сообразно этой конечной цели. Он подготовлял к этой религии,

убедительно доказывая необходимость всецелого преобразования религии и нравственности иудейской его времени и открыто и свободно объявляя Иисуса Христа как обетованного Мессию. Высота его личности придавала убедительность его проповеди, сопровождавшейся благословенными плодами. Сущность своего учения он излагал кратко, но выразительно. С особенною настойчивостью опровергал он тот предрассудок, по которому фарисействующие иудеи считали себя в праве надеяться на небесную милость Божию потому только, что они имели отцом своим Авраама. Он не только доказывал необходимость принятия своего учения и открытого признания его чрез крещение, но и силою настаивал на действенном улучшении их нравственного состояния и исправлении их жизни. При этом каждому сообразно его состоянию давал наставления, посредством которых он мог достигать этого улучшения. Он умел придавать особенный вес своему учению чрез удачное приближение к нему некоторых мест пророческих. Его речь, простая, краткая и ясная, пересыпанная приличными сравнениями, соединялась с авторитетом, силою и достоинством посланника Божия и усиливалась еще, видимо, выражавшимся строгим характером его поведения, напоминавшего жизнь древних пророков.

§ 2. Проповедь Иисуса Христа

Цель

Главная цель пророчески-учительской деятельности Христа Спасителя при совершенном упадке религиозной и нравственной жизни между иудеями состояла в том, чтобы научить их истинным понятиям о Боге и также чистому, простосердечному Его почитанию и действительной нелицемерной добродетели, в особенности же воспитать в них искреннюю любовь к ближнему и образовать из них таким образом истинных поклонников Божиих и сделать участниками будущего небесного блаженства.

Препятствия к ее достижению

Но для достижения этой великой цели немаловажные препятствия заключались в ложных понятиях иудеев — этого развращенного и ослепленного народа, руководимого своими слепыми учителями. Совершенно плотский образ мыслей иудеев, их грубые представления о Божестве, особенно по отношению к наградам и наказаниям, развращенная нравственность и разные предрассудки и, наконец, фальшивые представления о земном царстве Мессии и основанные на нем ложные ожидания представляли самые неблагоприятные условия для проповеди о духовном Царстве. Сюда же относится: гордое представление иудеев о великом преимуществе своей нации и происходящее отсюда презрение других народов, страсть к беспорядкам и порочные привычки начальников народа и прочее.

Успех

Все это делало крайне затруднительным распространение и всеобщее утверждение между ними религии совершенно духовной, которая основывалась на внутренней святости и Божественности нравственного

закона и указывала оплот от чувственных инстинктов, главным образом, только в надежде и ожидании невидимого, лучшего, духовного мира. Но Божественная мудрость Иисуса сумела преодолеть все эти препятствия в большей части народа и счастливо достигнуть своей цели. Его учение производило весьма сильное впечатление на слушателей, и они скоро поняли великое преимущество Его речей пред сухою и грубою болтовней своих учителей. Весь народ из низших слоев был Ему предан, даже многие из начальников сознавали силу Его учения, и скоро образовался около Него кружок прямодушных и честных людей, которые открыто признавали себя Его учениками и последователями Его учения.

Причины успеха

Причины такого успеха проповеди при условиях самых неблагоприятных имеют свое основание в самой Личности Богочеловека. Ни один человек не был в состоянии совершить столь великое дело. Его мог совершить только посланный Богом Божественный Учитель. Внутреннее содержание Его речей, которые имели в себе легко ощутимую неиспорченным человеческим чувством, чистейшую истину, для своего успеха не нуждалось ни в каком искусстве красноречия и доставляло этому чтению у простосердечных и не ослепленных страстями слушателей скорый и нередко прочный успех, лишь только оно касалось их. Его неподражаемые собеседования о том, что составляет сущность религии, Его удивительная проницательность по отношению к правильному разумению писаний ветхозаветных, Его безошибочное знание природы и глубокое понимание сердца человеческого, Его возвышенный, любвеобильный и Божественный характер, Его горячая ревность к религии, добродетели и о счастье человеческом и непоколебимое убеждение в истинности Своего учения и, наконец, сознание Своей высоты и Божества придавали Его речам силу, покоряющую сердца людей. Всеобщая любовь, которую Он приобретал благодетельными для людей действиями, много способствовавшими к распространению Его учения, и многие чудеса, сопровождавшие Его учение, немало содействовали тому, чтобы доставить Ему внимательность и содействие слушателей. К этому следует еще присовокупить, что Он мудро пользовался всяким благоприятным случаем для преподания религиозных истин. Проповедовал нередко в синагоге и в преддверии храма, где дозволялось каждому учить открыто, кроме того, преподавал также Свое учение в небольшом кругу в доме, за столом и на дороге, то пред большим собранием людей с корабля, с горы и в открытом поле. Наконец, хотя Он все Свои наставления предлагал в связи с господствовавшею тогда религиозною системою и сохранял обычный тогда способ научения, но то и другое возвышал и улучшал неподражаемым образом.

§ 3. Внутренние свойства речей Христа Спасителя

Выбор материи

От столь мудрого Учителя естественно ожидать, что Он каждый раз сумеет выбрать для Своих собеседований сообразную материю. Весьма далекий от того, чтобы занимать Своих слушателей, подобно иудейским учителям, спекулятивными исследованиями, Он между членами веры

выбирал только такие, которые имеют влияние на практическую жизнь людей, старался внушить им правильные понятия о Боге и нашем отношении к Нему, говорил им о цели Своего пребывания на земле, их будущем назначении и о влиянии настоящей жизни людей на всю их будущую вечную судьбу. В особенности старался Он очистить иудейскую мораль от фальшивых представлений и сделать ее наиболее сообразною со здравым человеческим разумом и с требованиями неиспорченного сердца и освободить ее от множества мелких и бесплодных предписаний, которые только стесняли человеческую деятельность и мало способствовали к действительному нравственному улучшению (Мф. 5, 20; 6, 7). Он настаивал на внутреннем чистосердечном почитании Бога, без всякого лицемерия (Мф. 15) и внешней торжественности, и умел представлять лицемеров во всей их наготе (Мф. 27, Лк. 18, 9 и след.). При всех удобных случаях с особенною настойчивостью указывал на необходимость истинной любви к Богу и ко всем людям (Мф. 22, 37—40; 25, 31 и след., Лк. 10, 27 и след.), поставлял также в числе важнейших обязанностей любовь к врагам и оскорбителям (Мф. 5, 43—44 и след.) и тому подобное. Кроме того, во всех случаях Он наблюдал всегда мудрую предусмотрительность в выборе религиозных истин по отношению ко времени, обстоятельствам и свойствам Своих слушателей. Иное содержание имели Его речи пред народом, иное пред книжниками и фарисеями; но от тех и других отличались те, которые говорил Он пред Своими близкими учениками. Что сообщал Он последним в искренней, дружеской беседе, то первым предлагал только прикровенно, в притчах, и совершенно ясно изъяснялся только о том, что они легко могли понять и принять как истину (Мф. 13, 10 и след., Мф. 16, 20; 17, 19). В присутствии начальников народа Он старался главным образом обличать их порочные страсти как одно из главных препятствий к истине; обличения эти были сильны и выразительны и по своей убедительности могли парализовать вредные действия их упорного неверия на народ (Мф. 21, 23 и след., Ин. 7, 8, 10). Вообще же Он всем и каждому, не исключая и Своих близких учеников, не открывал сразу всей совокупности религиозных истин, но мудро предуготовлял их сообщением одних только важнейших истин учения к тому, чтобы потом представить им его в полном свете (Ин. 3, след., 16, 4; 12, 25). Менее вредные и легко искоренимые предрассудки Он оставлял до более благополучного времени и в особенности старался искоренить сначала понятия грубые и предрассудки вредные, каковое предпочтение иудейской нации пред другими народами и прочее. Местные обстоятельства и случайные поводы также нередко определяли собою выбор материй, составлявших содержание Его речей (Лк. 12, 13 и след. 14, 17 и д.; 15 и д., 15, 2 и д.; Мф. 13, 52).

Употребление Священного Писания

Священными книгами иудейского народа этот Божественный Учитель всегда умел пользоваться в Своих наставлениях весьма кстати и с мудрою осмотрительностью. Иногда Он места Писания полагал в основании Своих речей в синагоге и выводил из них поучительные рассуждения (Лк. 4, 15 и д.), иногда приводил их в подтверждение Своих собственных наставлений и замечаний (Мф. 13, 13 и д., 15, 7 и д.), иногда же пользовался некоторыми рассказами из Писания для уяснения важ-

ных религиозных истин (Мф. 12, 3 и д.). Равно далекий от поверхностного, произвольного, основанного на традиции и каббалистических бреднях бесплодного аллегорического и мистического способа изъяснения, Он предлагал правильное понимание Писания и указывал исполнение толкуемых иудеями по отношению к Мессии пророчеств с величайшею ясностью и очевидностью (Мф. 9, 13; 11, 10; 12, 28; Лк. 10, 26 и д., 4, 18—21). Некоторые же места из истории Он старался употреблять путем сильных приспособлений и удачных намеков для уяснения и утверждения важных истин (Мф. 12, 7; 21, 16; 42—44, Лк. 11, 29—32).

Способ доказательств

Способ доказательств, который употреблял Иисус Христос для убеждения Своих слушателей в истине Своего учения, отличается крайним разнообразием. Он старался, когда это было необходимо, представлять самое учение в необыкновенном свете и чрез меткие примеры и сравнения из священной истории и обыденной жизни объяснять его так, что после этого истинность его становилась совершенно очевидною (Мф. 6, 25 и д., Ин. 8; 34 и д., 10, 8 и д.). Его доказательства были ясны, кратки, убедительны и неопровержимы и сообразны с пониманием Его слушателей (Мф. 11, 4 и д., Ин. 5, 19 и д., 7, 16 и д., 10, 25 и д.). Употребление обыденных поговорок и пословиц придавало им особенную твердость и очевидность, а указания на опыт делали их неоспоримыми (Мф. 19, 24, Ин. 4, 3; 7, 17 и д., 3, 18—21). Предубеждения и возражения Он опровергал самым убедительным образом. Встречавшиеся противоречия Он устранял раскрытием истины и тайные помышления обнаруживал со всей поразительной ясностью (Лк. 11, 7 и д., Ин. 10, 34, Мф. 22, 23). Хотя некоторые доказательства Его не имеют философской верности и несомненности, но употребляемые всегда в высшей степени к месту и сообразно с целью, они для большей части народа были убедительны, и некоторые аргументы придавали доказываемыми ими положениями величайшую силу и убедительность (Мф. 22, 32, Лк. 11, 17 и д.).

Существенное отличие наставлений Спасителя всегда вообще составляет их практический характер. В Своих наставлениях Спаситель стремился не к тому только, чтобы просветить ум, но преимущественно очистить сердце. Сообразно этому всякое учение веры, какое только предлагал Христос, Он представлял большею частью с практической стороны, направляя его к утверждению добродетели. Эта Его метода — предлагать истины нравственные — в особенности была удобна в том отношении, что производила быстрое и неизгладимое впечатление в сердцах Его слушателей. Он учил нравственности применительно к человеку вообще и ближе всего к своим современникам и разным классам своих слушателей. Важнейшие наставления и обязанности Он умел преподать совершенно применительно к обыкновенному человеческому пониманию, пользуясь в то же время для Своей цели естественными чувствами и наклонностями Своих слушателей. Нередко Он, раскрывая какую-нибудь обязанность, для большей наглядности прибегал к понятному для всех рассказу, чтобы заставить почувствовать все ее достоинство и силу обязанности (Мф. 23; Лк. 10, 29 и д., 15, 2 и д., 16, 1 и д., 21, 1—4). Большей же частью Он ссылался на прямые предписания,

указывая на пример Бога и Свой собственный законодательный взгляд как идеал нравственного совершенства (Мф. 5, 19 и д., 15, 3 и д., 22, 37—40, Лк. 6, 27—36). Иногда употреблял Он также чувственные побудительные мотивы, так как имел дело с людьми чувственными и старался поощрять их, представляя им всегда в этой жизни исполнение их желаний и склонностей и указывая на великие воздаяния в вечности, упорных же из них страшил временными и преимущественно вечными наказаниями и таким образом потрясал их дух (Лк. 6, 36—38; 14, 14, Ин. 3, 18; 19, 36, Мф. 23, 13—15; 23, 33—38; 7, 19, 21—23; 18, 34, 35).

Притчи

Особенная сила речей Иисуса Христа состояла в сообразном и уместном употреблении притчевых рассказов и примеров. Цель их была различна. То хотел Он истины, которым учил, чрез конкретные представления сделать понятными, то некоторые предметы учения, которые в полной их ясности еще не могли быть пригодны, предлагал под покровом притчи. В этих случаях Спаситель и Сам для Себя доставлял исполненный глубокого смысла материал для дальнейших рассуждений, и Своих слушателей подготовлял к тому, чтобы они в будущем самые эти предметы легче и скорее восприняли как истину (Мф. 11, 16, 17, 22 и д., Лк. 16, 19 и д., Ин. 10, 1 и д., Мф. 13). Главным же образом Он употреблял притчи при научении нравственным истинам. Вследствие этого слушатели Его сами имели возможность наглядно судить и определять свойства обязанностей, их достоинство и обязательность для себя. Этим путем Иисус Христос старался привести их в такое состояние, чтобы ум их сильнее мог воздействовать на волю и сердце (Мф. 18, 23 и д., Лк. 10, 30 и д., 15, 4 и д., 8 и д., 11 и д., 18, 1 и д.). Все притчи отличаются необыкновенною простотою, ясностью и наглядностью, так что подобия и заключающиеся в них нравоучения или сами собою бросаются в глаза, или достаточно могут быть объяснены только в нескольких словах. Впрочем, они имели совершенно местный характер, сообразный с родом жизни, нравами и обычаями и гражданским устройством иудейского народа тогдашнего времени. Спаситель брал образы из путешествий, от земледелия и виноделия, от рыбной ловли, от брачного пиршества и других предметов из общественной и домашней жизни, а также из истории иудейского народа, и потому притчи Его каждый раз наисовершеннейшим образом сообразны были со своею целью.

§ 4. Внешняя форма речей Христа

Как в отношении содержания и передачи религиозных истин речи Христа Спасителя отличаются неподражаемой общедоступностью, простотою, энергией и разнообразием, так и в отношении внешней формы все эти свойства присущи Его речам. Он не прибегал к пустому блеску красноречия и суетной декламации, но употреблял обыкновенные тогда и общепонятные слова и выражения и при том говорил всегда легко и непринужденно. Образные выражения и метафоры Он употреблял нередко, чтобы придать своим рассказам больше жизни и выразительности, но употреблял только такие, которые тогда были обычны и всем понятны. Иногда Он давал Своим речам высший полет и допускал в них некоторую неясность, когда того требовали особенные цели, — большею же частью говорил Он с величайшим снисхождением. Речь Его то

принимала нежный тон Отца и любвеобильного учителя, то дышала строгим величием с сильными движениями сурового нравообличения. Он не стеснял Себя никакою определенною и точною нормою и не говорил длинных методических проповедей, но только краткие, задушевные и вдохновленные речи и лишь изредка, в чрезвычайных случаях, говорил нечто вроде долгих речей. Оттого Его речи в синагоге, храме и при разных обстоятельствах, проповедь нагорная и прощальная речь — в своем внешнем построении и форме заметно отличаются между собою. Между ними особенно отличается превосходная во всех отношениях речь прощальная. Желание приготовить Своих ближайших учеников к их будущей деятельности и ожидающей их судьбе, проникающая ее любовь и нежное чувство, наконец, заключающая и горячая молитва — все это делает из нее образец безыскусственного, поучительного и нежно-трогательного красноречия.

§ 5. Проповедничество святых апостолов

Все, что мы знаем о проповедничестве святых апостолов, мы почерпаем из правдивой и поучительной истории Деяний апостольских, написанных евангелистом Лукою, а также из Посланий, написанных самими апостолами проповедниками. Существенная задача их проповеди состояла в том, чтобы распространить веру в Господа Иисуса Христа как в стране иудейской, так и в других, между иудеями и язычниками. По примеру своего Божественного Учителя они вели свои собеседования в храме иерусалимском и в синагоге разных мест (Деян. 2, 14; 3, 11—12; 5, 12—15, 21, 42; 9, 20; 13, 5, 14; 14, 1; 17, 2—3; 1, 10—12, 17, 18; 18, 4; 20, 7), а также иногда по особым побуждениям в публичных местах (Деян. 4, 8; 14, 6; 7, 21; 16, 13; 17, 22; 21, 14) и в частных домах, в особенности уже при организованных христианских общинах (Деян. 10, 34; 20, 7; 24, 10; 25, 2). В Деяниях апостольских из произнесенных таким образом в разных местах и по различным побуждениям речей записано несколько, принадлежащих апостолам Петру и Павлу, речь архидиакона и первомученика Стефана и речь апостола Иакова на Соборе Иерусалимском. Эти апостольские речи составляют единственный исторический памятник их устной проповеди о Христе. Послания апостольские не могут служить таким памятником, потому что в них нет существенного элемента проповеди, который можно назвать моментом непосредственности, нет живого взаимодействия между проповедником и слушателями. В Посланиях, которые пишутся отдельным читателям со спокойным размышлением, речь и по содержанию, и по форме подлежит не тем законам, какими управляются устные собеседования, обращенные прямо и непосредственно к слушателям.

В истории проповедничества речи апостолов занимают положение исключительное, аналогичного которому не представляет последующая история христианской общественной проповеди. Особенность эта заключается и в задаче проповеди апостольской, и в тех проповеднических средствах, какими они обладают. Существенную задачу проповеди, понимаемой в общем смысле, составляет раскрытие и уяснение в сознании верующих истин Богооткровенного учения. Задачей же проповеди апостольской было распространение веры христианской между иудеями и язычниками. Вера эта для первых была соблазном, а для вторых безумием. Посему апостолам приходилось весьма нередко за-

щищать себя и свое дело пред начальниками и народом. Общество, слушавшее их, состояло из необращенных ко Христу, тогда как наши проповеди говорятся в Церкви пред живыми членами ее, вошедшими в состав ее чрез веру во Христа. Кроме того, апостолы обладали чрезвычайными средствами для успеха своей проповеди. Они проповедовали по внушению и под непосредственным действием даров Святого Духа, обильно излившегося на них в день Пятидесятницы. Но Дух Святой, исполнивший апостолов необычайной силой и дерзновением, только напоминал им учение Господа Иисуса, о Котором они проповедовали и Которого были непосредственными учениками. Они возвещали миру только то, что слышали и приняли от Него. Посему учение их, как учение Самого Господа, составляет основу проповеди, предмет ее, который они должны уяснять и раскрывать; следовательно, проповедь апостольская составляет источник и содержание проповеди, а не образец ее. Тем не менее они составляют существенный и необходимый элемент и для истории проповедничества. Ее исключительное положение придает ей и небывалое значение. Апостолы руководились в своей проповеднической деятельности непосредственными внушениями Святого Духа. Следовательно, изучение путей, по которым направлялась проповедь святых апостолов, изучение их проповеднических приемов вообще, отношений к слушателям и тому подобное, должно быть необходимо для проповедника. Как плод Духа, их проповеднические приемы должны иметь для него силу и значение непреложных законов.

Не все речи святых апостолов, записанные в Деяниях апостольских, имеют одинаковое значение для истории проповедничества. Всех речей, сказанных в разных случаях апостолами, насчитывается немало. В Деяниях апостольских записаны:

1. Речь, сказанная апостолом Петром после вознесения Господа Иисуса Христа еще до сошествия Святого Духа в собрании учеников Христовых, простиравшемся до ста двадцати человек, пред избранием на место отпадшего Иуды нового свидетеля воскресения Христова для восполнения лика двенадцати апостолов (Деян. 1, 16—22).

2. Речь того же апостола Петра в день Пятидесятницы после сошествия Святого Духа на апостолов (Деян. 2, 14—40).

3. Речь его же по исцелении хромого, сказанная народу в притворе Соломоновом (Деян. 3, 12—26).

4. Речь его пред синедрионом в защиту дела и свидетельства апостолов после допроса их со стороны иудейских властей об обстоятельствах исцеления хромого (Деян. 4, 8—12, 19, 20).

5. Краткая обличительная речь Петра к Анании (Деян. 5, 3, 4, 8, 9).

6. Свидетельство Петра и других апостолов пред властями иудейскими о Иисусе Христе после их ареста за проповедь вопреки запрещению синедриона и чудесного освобождения их из темницы ангелом Господним, повелевшим им идти в Церковь и учить народ (Деян. 5, 29, 32).

7. Речь архидиакона Стефана после обвинения его в хуле на Моисея и на Бога (Деян. 7, 2—53, 55, 56).

8. Обличительная речь Петра к Симону волхву, хотевшему за деньги купить у апостолов благодать Святого Духа (Деян. 8, 20—23).

9. Речь Петра к сотнику Корнилию и собравшимся в его доме (Деян. 10, 28, 29, 34—43).

10. Речь его пред иерусалимскою общиною в защиту проповеди о Христе язычникам, объясняющая обстоятельства обращения Корнилия и близких ему (Деян. 11, 5—7).

Далее следуют речи апостола Павла:

11. Речь в синагоге в Антиохии Писидийской (Деян. 13, 16—42).

12. Увещательная речь жителям Листры, когда они, пораженные чудом исцеления хромого с детства, хотели принести жертвы Павлу и Варнаве как богам (Деян. 14, 15—17).

Пятнадцатая глава Деяний апостольских передает речи, сказанные на Соборе Иерусалимском:

13. Апостолом Петром (Деян. 7—11).

14. Апостолом Иаковом (Деян. 13—21).

Далее опять следует ряд речей, произнесенных апостолом Павлом:

15. Замечательная речь его, сказанная пред афинским ареопагом (Деян. 17, 22—31).

16. Трогательная прощальная речь к ефесским пресвитерам, вызванным им в Милит на пути его в Иерусалим (Деян. 20, 18—35).

17. Защитительная речь пред возмутившимися против него за проповедь к язычникам иерусалимскими иудеями, сказанная с темничной лестницы (Деян. 22, 1—21).

18. В Кесарии пред римским правителем Иудеи Феликсом (Деян. 24, 10—21).

19. Речь пред царем Агриппою и Фестом, наместником, сменившим Феликса (Деян. 26, 2—23).

20. Ободрительная речь плывшим вместе с ним на корабле, подвергшимся большой опасности во время бури на море (Деян. 27, 21—26).

21. И, наконец, речи к римским иудеям (Деян. 28, 17—20, 25—28).

Этот круг речей, переданных нам бытописателями Деяний апостольских, в достаточной степени характеризует общее направление проповеди апостольской. Все они имеют несомненное значение для выяснения учительской деятельности святых апостолов. Но из речей апостольских для истории проповедничества особенно важны две речи апостола Петра, произнесенные в день Пятидесятницы и по исцелении хромого, речь архидиакона Стефана и три речи апостола Павла, из которых одна сказана в синагоге в Антиохии Писидийской, другая — в афинском ареопаге и третья — в Милите к пресвитерам ефесским. В этих речах с большою ясностью и полнотою выражено то назидание и учение, которое апостолы считали существенно необходимым для слушавшего их народа, а также вполне достаточно обнаруживаются их проповеднические приемы.

§ 6. Речи святого апостола Петра

Первая речь, стоящая во главе апостольских проповедей, сказана была апостолом Петром при необычайных обстоятельствах, тотчас после сошествия Святого Духа на апостолов. При виде необычайного явления, произведенного Духом Божиим, одни ужасались, другие ругали апостолов и говорили, что они пьяны. Апостол Петр воспользовался впечатлением, произведенным на народ проявлениями необычайных даров Святого Духа в апостолах, и пригласил всех выслушать его, старался, во-первых, разъяснить народу, что замеченное ими необычайное явление дара языков есть не что иное, как исполнение пророчества

Поилева об излиянии в последние дни даров Святого Духа на всяку плоть; во-вторых, призвав снова ко вниманию мужей израильских, он начал раскрывать им учение об Иисусе Христе. Назвав Его мужем, всем известным, засвидетельствованным от Бога силами, знамениями и чудесами, апостол припоминает, что Его по определенному совету и проразумению Божию они убили, пригвоздив руками беззаконных, и свидетельствует о Его воскресении, вознесении на небо и излиянии Им от Отца Святого Духа, проповедшего ныне виденное и слышанное. Особенное внимание слушателей останавливает святой апостол на факте воскресения Христова, достоверность которого он подтверждает свидетельством всего своего общества, а также пророчеством Давида. Факт этот показывал в Иисусе Назорее не просто смертного человека, а Господа и Христа, давно обетованного Мессию. Чтобы утвердить такое представление о Христе в сознании своих слушателей, апостол Петр сопоставляет Его с Давидом и говорит при этом, что Давид и умер, и погребен, и гроб его у нас до сего дня, и он не восшел на небеса, но, будучи пророком, знал, что по обетованию Божию от грехов его воздвигнется Христос по плоти, Которого душа не останется во аде и плоть Которого не будет видеть истления и Который будет сидеть одесную Бога. Народ умилился сердцем, слыша проповедь апостола Петра, и спрашивал его и других апостолов, что ему делать. Тогда Петр обращает нравственное увещание своим слушателям, — и это составляет третью и последнюю часть его речи, — призывая всех к покаянию и крещению во имя Иисуса Христа для прощения грехов и к принятию дара Святого Духа, и при этом напоминает народу иудейскому, что ему и детям его принадлежит обетование Божие, а потом всем дальним, кого призовет Бог (Деян. 2, 14—40).

Другая речь, сказанная Петром, тесно связана с совершенным им чудесным исцелением хромого от чрева матери, которого носили и сажали каждый день при дверях храма просить милостыню у входящих во храм,— исцелением, совершенным во имя Иисуса Христа Назорея. При виде исцеленного хромого народ пришел в изумление и сбежался во множестве в притвор Соломонов, где были апостолы, совершившие чудо. Здесь к собравшемуся народу апостол Петр обратился со словом веры и назидания. Речь его, сказанная по этому случаю, во многом сходна с предыдущею. При виде всеобщего изумления и внимания, обращенного на виновников чуда, апостол Петр отклоняет от себя взоры изумленного народа, заключая, что они не своею силою сделали хромого ходящим, но силою веры и именем воскресшего Господа Иисуса. После столь славного чуда, совершенного на глазах всех именем Иисуса Христа, апостол с полным правом на внимание мог говорить израильтянам о том, что Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог отцов наших, прославил Сына Своего, Господа Иисуса, и напоминает им, что они напрасно отреклись от Святого и Праведного пред лицом Пилата и напрасно Начальника жизни убили. К этому упреку он присоединяет свидетельство о Его воскресении. Но, чтобы упрек не показался жестоким, апостол с большею ясностью, чем прежде, выставляет на вид то, что отречение от посланного Богом Праведника и осуждение Его на смерть допущено израильтянами и их начальниками, как он знает, по неверию и во исполнение Божиего предопределения. Указывая на этот грех неведения, апостол приглашает всех к покаянию, чтобы пришли времена

отрады от лица Господа. Для усиления этой проповеди в глазах иудеев, почивавших на законе и пророках и считавших себя избранным народом Божиим, апостол напоминает, что о Христе говорили все пророки, сколько их ни было, начиная от Моисея, который, предвозвещая пришествие великого Пророка, заповедовал слушаться Его во всем и угрожал гибелью тем, кто не будет его слушать, называет их сынами пророков и завета, завещанного их отцом в Аврааме, и, чтобы показать, что и ныне, после великого греха, совершенного ими по неведению, они не лишились особенного благоволения Божия, испытанного отцами их, прибавляет, что Бог, «воскресив Сына Своего Иисуса, к вам первым послал Его благословить вас, отвращая каждого от злых дел ваших» (Деян. 3, 12—26).

Речи эти произвели сильное впечатление на слушателей и имели неимоверный успех. После речи в день Пятидесятницы к обществу верующих приложилось, по сказанию Деяний апостольских, около трех тысяч (Деян. 2, 41), а после речи в притворе Соломоновом, сказанной по исцелении хромого, около пяти тысяч (Деян. 4, 4). Такую необыкновенную убедительность речам апостола Петра, помимо благодатного воздействия Духа Святого, придало его редкое умение употреблять самые ясные доказательства и группировать их приспособительно к своим слушателям. Его доказательства всегда просты. Он ссылается на всем известные факты. Сопоставляя Господа Иисуса Христа с Давидом, он говорит: «Да будет позволено с дерзновением сказать вам, мужи братья, о праотце Давиде, что и умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня... Давид не восшел на небеса, но сам говорит: сказал Господь Господу моему» (Деян. 2, 29, 34); воскресение Христа доказывает собственным своим свидетельством и свидетельством других апостолов как очевидцев... «Мы сему свидетели сами»,— нередко говорит он. В доказательство Божественного посланничества Иисуса Христа ссылается на собственный опыт своих слушателей, которые сами были свидетелями знамений и чудес, совершенных Иисусом Христом. «Вы убили,— говорит он иудеям,— Иисуса Христа, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые сотворил Бог среди вас чрез Него, как и сами знаете» (Деян. 2, 22, 23). Указывал также на чудеса самих апостолов, совершавшиеся в глазах всех именем Того же Иисуса Христа. По исцелении ног хромого апостол Петр говорит своим слушателям: «Ради веры во имя Иисуса Христа имя Его укрепило сего, которого вы видите и знаете, и вера, которая от Него, даровала ему исцеление сие пред всеми вами» (Деян. 3, 16; 4, 10).

Таким образом, доказательства, употребляемые апостолом Петром в его речах, чужды ученых умозаключений и остроумных, бьющих на эффект объяснений. Они отличаются, напротив, ясностью, простотою, наглядностью и общедоступностью, что и придавало им особенную силу убедительности. Но саму замечательную черту по отношению к доказательствам в речах апостола Петра составляет постоянное обращение его к словам Священного Писания Ветхого Завета, авторитет которого имел непреложное значение в глазах его слушателей. В этом случае он с полной очевидностью старался сопоставить ветхозаветные пророчества с событиями из жизни Иисуса Христа и Его апостолов, вследствие чего для слушателей уяснялось великое значение тех событий, о которых ему приходилось говорить им. Кроме всего этого, речи апостола

Петра проникает дух любви к слушателям, который заставлял его сглаживать все жестокое и неприятное для них. В своих речах апостолу приходилось говорить о таком факте, который тяготеет неизгладимою виною на народе израильском, именно — о неправедном осуждении им Христа Спасителя. Выставляя этот факт, апостол Петр не поражает словом грозного обличения виновных, а старается по возможности извинить их преступление, указывая на то, что это совершилось во исполнение предопределенного совета Божия, как бы помимо прямой их воли. Этим способом апостол вносит примирение в души слушателей и располагает их к искреннему и сердечному покаянию и вере в проповедуемого Мессию. Чтобы успешнее достигнуть этой цели, он напоминает своим слушателям-иудеям об особых обетованиях, им данных; о том, что они и дети их представляют богоизбранный народ, долженствующий предупреждать других на путях Царствия Божия, и тем, приспособляясь к их естественному национальному чувству, усиливает средства к тому, чтобы склонить их к вере в Господа Иисуса Христа.

Главною целью и конечным результатом теоретических истин, которые апостол Петр предлагал своим слушателям, было указание необходимости искреннего нравственного улучшения. Он далек был от напыщенного красноречия, действующего чрез возбуждение страстей и пожеланий, и от увещаний к добродетели, основанной на обманчивом ожидании земного счастия. Напротив, он выставлял всегда разумные побудительные мотивы и необходимость нравственного улучшения, доказывая весьма ясно из существенного содержания религии Иисуса, к принятию которой он прежде всего направлял своих слушателей. Религия Христа есть религия истинная, всякий принявший ее может получить отпущение грехов, но при этом он должен стараться улучшить свою жизнь и жить добродетельно, потому что Христос придет некогда воздать каждому по делам его, одних наградит, других накажет. Таковы в общих чертах доказательства, посредством которых апостол Петр старался действовать на всех своих слушателей (Деян. 2, 38; 3, 19—21; 10, 42—43).

Речи апостола Петра и с внешней стороны представляют немало характеристичного. В них нельзя не узнать пламенного и искреннего ученика Господа Иисуса. В его безыскусственном и совершенно естественном красноречии много огня и жизни. Его речи не многосложны, но кратки и убедительны, с быстрыми, но естественными переходами, без длинных периодов, вводных предложений, метафор и других искусственных приемов. Он говорит просто, искренним, сердечным, но вместе и убедительным тоном. Материалом для его выступлений всегда служат указания того случая, по которому он говорит, но на нем он долго не останавливается, а переходит тотчас к главному предмету и раскрывает его точно и ясно. Заключения у него составляют прямой, логический вывод из всей речи. Они также всегда кратки.

§ 7. Речь архидиакона Стефана

После речей апостола Петра в Деяниях апостольских обращает на себя внимание длинная речь первомученика и архидиакона Стефана. Стефан был эллинист по происхождению и образованию, то есть еврей, родившийся и воспитывавшийся в странах языческих. По изображению Деяний апостольских, он отличался среди верующих мудростью и си-

лою духа. Когда апостолы по поводу спора эллинистов с палестинскими евреями из-за пособий вдовицам сделали распоряжение о выборе семи опытных людей, исполненных Святого Духа и мудрости для надзора за трапезами, первым из семи избранных явился Стефан. Как с человеком сильным в слове с ним вступали в спор некоторые из так называемой синагоги Либертинцев и Киринейцев, и Александрийцев, и некоторые из Киликии и Асии. Но никто из них не мог противостоять мудрости и Духу, Которым он говорил (Деян. 6, 5—10). К этой характеристике Стефана писатель Деяний прибавляет еще, что он творил чудеса и знамения в народе (Деян. 6, 8). Предмет спора, происходившего между Стефаном и иудеями, в Деяниях не указывается. Но его ясно можно определить из обвинений, возведенных на Стефана иудеями. Его обвинили в следующем: он говорил хульные слова на Моисея и на Бога; этот человек не перестает говорить хульные слова на святое место сие: он говорил, что Иисус Назорей разрушит место сие и переменит обычаи, которые предал нам Моисей (Деян. 6, 11, 13, 14). Очевидно, что предметом спора служили рассуждения об отношении ветхозаветной религии к новозаветной. Стефан доказывал, что закон Моисеев имеет временное только значение и не обязателен для христиан, что самый храм иерусалимский, предмет особого почтения иудеев, как жилище истинного Бога и средоточие религии иудейской, будет разрушен, согласно пророчеству об этом Самого Иисуса Христа. Таким образом, Стефан первый по своим убеждениям выступил из пределов иудейской исключительности и открыто начал проповедовать о том, что закон Моисеев должен прейти и уступить свое место закону Христову.

Такое учение, конечно, должно было возмутить иудеев, веровавших во всегдашнее значение закона Моисеева во всем его объеме и в гордом самомнении представлявших себя народом, исключительно угодным Богу по причинам происхождения от Авраама и соблюдения закона Моисеева. Стефана как богохульника приводят на суд синедриона. Он знал и понимал значение такого обвинения в глазах иудеев и предчувствовал последствия его для себя. Но, полный сознания своей правоты, полагаясь на силу Духа, его укрепляющую, он пред судом поражал всех совершенным спокойствием и выражением достоинства на его лице, так что, по словам Деяний апостольских, все, сидящие в синедрионе, смотря на него, видели лицо его как лицо ангела (Деян. 6, 15). На вопрос первосвященника, справедливо ли возводимое на него обвинение, Стефан отвечал своею во всех отношениях превосходною речью. Особый интерес и значение придает этой речи та исключительная обстановка, при которой она была произнесена. Не дождавшись конца речи, рассвирепевшие судьи ведут слепого проповедника на смерть и побивают камнями. Таким образом, речь эта представляет как бы предсмертную исповедь первого мученика христианского, и потому на нее надобно смотреть не как на защитительную речь,— стремление к защите в ней и не заметно, а как на выражение воззрений и сердечных убеждений ее автора, которые он всегда открыто выражал и за которые он должен был умереть. Она имеет скорее характер обличительный. Существенную ее цель и задачу составляет желание доказать всегдашнее упорство иудеев Божественному водительству, проявившееся в его современниках в убийстве Иисуса Христа, предвозвещенного пророками, и у предков его в гонении и также в убийстве этих пророков.

Подобно речам апостола Павла, речь Стефана состоит из двух частей: из теоретической и нравоучительной. Первая часть имеет содержание историческое. В ней архидиакон Стефан излагает историю домостроительства, явленного в народе израильском, начиная с Авраама, выставляет обетования Божия избранному племени, останавливается долго на Моисее и при этом напоминает предсказание его о новом пророке, которого Бог воздвигнет из братии его, и приказание его своему народу слушать этого нового пророка. Говорит о построении Соломоном храма иерусалимского, но при этом, имея в виду узкие представления иудеев о храме иерусалимском как исключительном вместилище славы Божией, он приводит слова Исаии о том, что Всевышний не в рукотворных храмах живет, что небо — престол Его и земля — подножие ног Его, и дает понять таким образом, что нельзя создать довлеющего дома величия Бога, сотворившего все Своею рукою, и что, кроме храма Соломонова, могут быть вместилищем славы Божией и другие места и в других странах. Стараясь этим путем расширить рамки представлений своих единомышленников и выставляя им на вид из Ветхого Завета указания на Новый, наш проповедник не забывал напоминать им упорство и противление их предков воле Божией и пророкам Его. Говоря о Моисее, напоминает о том, что этого Моисея отринули евреи в Египте, когда он явился к ним по повелению Божию из земли Мадиамской, что его не послушали они, когда были около Синая, заставив Аарона сделать вместо Бога изваянного тельца и принести жертву делам рук человеческих, и приводит обличение евреев на это, высказанное от лица Божия в книге пророка. Речь Стефана текла сначала медленно и спокойно: он очень подробно начал обозревать пути промысла Божия в истории избранного народа от дней явления Бога Аврааму. Но это подробное и спокойное обозрение путей Божиих не доведено Стефаном до конца. Может быть, слушатели его, злобно настроенные против него, высказали нетерпение и как-нибудь заявили ему, чтобы он без дальнейших распространений переходил от лет древних ко временам новым при обозрении иудейской истории, приходили в большее и большее волнение при виде той неблагодумности, какой ознаменовали себя вожди израильского народа и сам народ. Только Стефан, дошедши до времени Соломона и приведши выражение Исаии о значении рукотворных храмов и о небе как жилище Божием, вдруг прерывает нить исторического рассказа и меняет прежний ровный и спокойный тон своей речи. Отсюда начинается вторая, нравоучительная часть его речи, в самом начале прерванная смертью проповедника. С сильным и жестоким словом обличения обращается он к своим слушателям, которое было естественным выводом предшествовавшего исторического обозрения судьбы израильского народа.

«Жестоковыйные, — говорит он, — люди с необрезанным сердцем и ушами! Вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы. Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделались ныне вы, вы, которые приняли закон при служении Ангелов и не сохранили» (Деян. 7, 51—53).

Такое прямое и резкое обличение не могло смягчить сердца людей, видевших в Стефане человека, не уважающего веры и закона отцов, и они явным образом выразили свое негодование обличителю, который

стоял пред ними, как виновный пред Богом и законом, по их узкому суждению, и должен был только защищаться от тяжких обвинений. По словам книги Деяний апостольских, евреи, слыша обличения Стефановы, «рвались сердцами своими и скрежетали на него зубами» (Деян. 7, 54). При виде такого ожесточения слушателей, Стефан по движению Духа, его наполнявшему, обратил свои взоры к небу и, увидев славу Божию и Иисуса, сидящего одесную Бога, указал на это всем, стоящим вокруг него, как на доказательство Божественного величия Господа Иисуса Христа и как на предвозвестие будущего утверждения и распространения Его Царства. Такую речь иудеи сочли богохульственной, затыкали от нее уши свои и выводили слепого проповедника веры во Христа за город, побили его камнями. А свидетель веры в Божественное величие Иисуса Христа, побиваемый камнями, молился за своих мучителей и умер с молитвою на устах о том, чтобы Господь не поставил им греха сего (Деян. 7, 60). Это был первый пример мученичества за исповедание Христа Сына Божия, произведший сильное впечатление на всех, видевших это кровавое свидетельство истины, повергший в скорбь общество последователей новой веры и в то же время удаливший их от иудеев, слепо державшихся ветхозаветных преданий, и утвердивший их в сознании своего особенного призвания и служения Богу.

Речь Стефана имеет некоторое сходство с речами апостола Петра. В чем это сходство? Главное содержание речей апостола Петра составляет учение о Иисусе Христе и его воскресении. Речь Стефана, совсем не упоминая о воскресении Его, о Самом Христе говорит только вскользь, как о Праведнике, Которого иудеи по упорству своему умертвили, как отцы их умертвили пророков. Главное же содержание ее составляет обличение упорства иудеев домостроительству Божию, путем всей ветхозаветной истории приготовлявшему их к новой религии Иисуса, представителем которой пред синедрионом был сам Стефан. В этих обличениях сама собою выступала на вид мысль о превосходстве религии христианской пред иудейскою, Христа пред Моисеем и Нового Завета пред Ветхим. Иисус Назорей обнаружит святое место иудеев (храм) и переменит обычаи, которые предал им Моисей — такая проповедь была новостью для иудеев, какой они еще не слыхали. Мысль эта впоследствии со всею ясностью была раскрыта великим апостолом языков Павлом. Разница далее обнаруживается и во внешних приемах. Апостол Петр в своих речах употребляет по преимуществу доказательства наглядные: ссылается на собственный опыт, опыт своих слушателей и тому подобное. Стефан стоит на исторической почве и подкрепляет свои мысли ссылками на патриархальную и подзаконную историю иудеев. В этом приеме Стефана опять заметно сходство с приемами апостола Павла, который в своих речах также придерживается по отношению к иудеям исторического метода доказательства. В силу такого сходства и с внутренней и с внешней стороны речи Стефана с речами Павла мы и ограничимся только этими общими указаниями свойств речи Стефана, потому что с ними подробнее ознакомимся при изучении речей апостола Павла.

§ 8. Речи святого апостола Павла

Третий апостол, речи которого сохранились для истории христианского красноречия,— это великий учитель языков и подвижник веры

святой Павел. По собственному признанию его, он более других потрудился в благовествовании слова Божия (1 Кор. 15, 10), более всех апостолов оставил нам писаний, и в истории апостольских Деяний более его речей, сказанных в собраниях народа с целями общественного назидания, чем речей других апостолов.

И по образу призвания к апостольскому служению и по образованию апостол Павел заметно отличается от других апостолов. Он не общался, подобно другим апостолам, с Господом Иисусом Христом во время Его земной жизни и не слышал Его бесед, и в первое время своей сознательной деятельности был гонителем Церкви Божией и соизволял убийству первомученика Стефана, но чудесным видением обращен был на путь веры и призван к апостольству, когда шел в Дамаск преследовать верующих во Христа, и вдруг по необыкновенному избранию и действию свыше из гонителя Церкви сделался избранным сосудом благодати. Все другие апостолы были люди простые, из низшего класса народа и не книжные, не пользовавшиеся средствами научного образования. Апостол Павел был сыном одного тарсянина, пользовавшегося правами римского гражданства, и получил образование наравне с юношами лучших иудейских фамилий. Тарс, в котором он родился и вырос, обилием своих школ спорил с Афинами и Александриею, и здешнее население чувствовало большее стремление к образованию, чем население других городов. Отец Павла, богатый и благочестивый еврей, постарался доставить ему образование в том духе, который гармонировал с преданиями его фамилии и других древних фамилий иудейства. В Павле готовился раввин, ученый толкователь писания и преданий иудейских в фарисейском направлении. С фарисейскою закваскою Павел еще юношей является в Иерусалиме скоро после страданий, смерти и воскресения Спасителя, и Деяния апостольские в первый раз упоминают о нем, когда рассказывают об убиении Стефана. В Иерусалиме Павел слушал Гамалиила, лучшего из тогдашних учителей иудейских (Деян. 22, 3), которого, по свидетельству Деяний, уважал весь народ (5, 34). Таким образом, ученость апостола Павла была ученость иудейская. Но его послания и речи дают право думать, что он знаком был несколько и с греческою литературой (см. 1 Кор. 15, 33; Тит. 1, 12; Деян. 17, 25).

Из речей апостола Павла, записанных в Деяниях апостольских, для истории проповедничества, как мы говорили, имеют значение собственно три речи: 1) речь, сказанная в синагоге в Антиохии Писидийской (13, 16—41), которая может служить образцом его наставлений к иудеям, 2) речь, сказанная в афинском ареопаге (17, 22—31), на которую можно смотреть как на образец изложения апостолом учения христианского пред образованными греками-язычниками и 3) речь, сказанная в Милите пресвитерам ефесским (20, 18—36), — образец наставлений, обращенных к людям, соединенным с ним единством веры и призванным к особенному служению в Церкви.

Речь в Антиохии Писидийской сказана апостолом Павлом в синагоге в день субботний, когда по чтении закона и пророков начальники синагоги по обычаю, соблюдавшемуся у иудеев, предложили пришедшим в синагогу чужестранцам сказать слово утешения народу. Апостол Павел после предложения этого встал и, сделав знак рукою, начал свою проповедь. Эта проповедь по своему характеру и содержанию имеет

большое сходство с речами апостола Петра, сказанными иудеям. Причиною сходства между речами двух апостолов было единство в направлении и воззрениях слушателей, к которым они приспосабливались в своем слове, и единство предмета, о котором они проповедовали. Подобно апостолу Петру и в особенности архидиакону Стефану, апостол Павел припоминает своим слушателям историю попечения Божия о народе израильском, избравшего отцов их в наследие себе, припоминает далее проповедь Иоанна Крестителя и его свидетельство о Мессии. Затем возвещает слово спасения, посланное сынам рода Авраамова, обетованное отцам и исполненное чадам их, слово о Христе, которого живущие в Иерусалиме и князи их не признали и, не разумея, что делали, осудили и убили, исполнив чрез то все пророчества, о Нем бывшие, но Которого Бог воскресил из мертвых. Указав на это чрезвычайное событие, служившее исполнением прежних пророчеств, апостол Павел поясняет его пророческими изречениями Давида и других пророков и посредством сближения события с предсказаниями хочет проложить путь вере в воскресшего Спасителя. Новое, что здесь ближе напоминает учение апостола Павла, с особенною силою раскрыто в его посланиях,— это слово о вере спасающей и оправдывающей, дающей то, что не мог дать закон Моисеев. Речь заканчивается предостережением от неверия, которое апостол Павел выражает словами пророка Аввакума: Берегитесь, — говорит он, — чтобы не пришло на вас сказанное у пророков: смотрите, презрители, подивитесь и исчезните; ибо Я делаю дело во дни ваши, дело, которому не поверили бы вы, если бы кто рассказал вам (Авв. 1, 5).

В этой речи видно такое же приспособление к воззрениям слушателей, как у апостола Петра и Стефана. Приспособляясь к слушателям в развитии мысли, апостол Павел опирается на ветхозаветный закон и пророческие изречения; снося с пророчествами тяжелое событие обвинения и смерти Иисуса Христа и извиняя неведением совершенное иудеями, живущими в Иерусалиме, он старается внушить слушателям доверие к своему слову и расположить их к предмету речи. Опасаясь холодности иудеев к проповеди о Христе, апостол заканчивает свою речь пророческим предостережением, обращенным к их отцам. Предостережение это он выражает не своими словами, но словами пророка для того, чтобы устранить от себя его жестокость и чтобы придать ему больше силы и авторитета в глазах иудеев. Опасение апостола сбылось. Впечатление от его речи было очень сильное: многие после этой речи просили Павла и Варнаву прийти в синагогу в другую субботу и продолжить проповедь; в течение недели многие иудеи и прозелиты приходили к Павлу и Варнаве, и они их учили и обращали к вере. Но когда в другую субботу почти весь город сошелся в синагогу слушать Павла, иудеи по зависти воспротивились проповеди апостола и не позволили ему говорить. Тогда Павел и Варнава, обратившись к ним, сказали: «Вам первым надлежало быть проповедану слову Божию; но как вы отвергаете его, и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот мы обращаемся к язычникам» (Деян. 13, 46).

Речь апостола Павла, сказанная в Афинах, отличается не только от речи его, сказанной в Антиохии Писидийской, но и от речей всех других апостолов. В ней мы можем видеть образец того, как апостол, умевший быть всем вся, беседовал с образованными язычниками. Особенный

характер афинской речи зависит от особенности тамошних слушателей апостола. Этими слушателями были здесь образованные и любознательные греки, между которыми немало было философов стоического и эпикурейского направления. Повод к речи дали апостолу сами афиняне. Апостол Павел, проповедуя Христа, являлся в собрания и синагоги и здесь рассуждал и вступал в спор с иудеями и прозелитами, являлся и на городской площади, на которой постоянно сновал народ, беседовал о новостях и рассуждал о разных предметах и подле которой было сборное место философов, и не упускал случая сообщить свое новое учение о спасении, принимая участие в беседах, спорах и рассуждениях. Новая проповедь Павла заинтересовала любопытных афинян, и они привели его в ареопаг афинский, чтобы здесь в присутствии многих он подробнее изложил свое учение, показавшееся им новым и интересным. В ответ на этот вызов афинян, может быть давно желаемый апостолом, последовала замечательная речь его, записанная в 17-й главе Деяний апостольских.

По словам Деяний апостольских, по прибытии в Афины апостол Павел возмущался при виде множества идолов, наполнивших город, которые для его веры казались мерзостию. Между многими капищами внимание апостола остановило преимущественно одно, на котором была надпись: «Неведомому Богу». Апостол весьма искусно и с большим тактом воспользовался всем этим в своей речи. Он воздает честь благочестию афинян, сказавшемуся во множестве храмов и капищ, ими созданных, и затем, похвалив их за почитание неведомого Бога, он берется указать им именно этого Бога, Которого они чтут, не зная Его. Это Бог, сотворивший мир и все, что в мире; всем дающий жизнь, дыхание и все и ничего не требующий от человека. Это Бог промыслитель, блюдущий судьбы народов и назначающий им времена действия и места жительства, и близкий каждому из нас, кто только хочет видеть Его действия. Указав на промышление Божие о мире и народах, апостол далее частнее говорит о нашей зависимости от Бога, Которым мы живем, движемся и существуем, приводит изречения книжников языческих. На основании этого положения он выводит заключение, что Бог не может быть подобен какому-либо земному материалу, золоту или серебру, или камню, обделанному искусством человеческим. Не останавливаясь долго на этом теоретическом положении, он переходит к нравственному чувству человека и призывает своих слушателей к покаянию во имя воли Божией, ныне открываемой, и при этом напоминает о Муже «Которого предуставил Бог для спасения людей, чрез Которого Он будет судить вселенную и Которого воскресил из мертвых для уверования всех в Его значение» (17, 22—32).

Как ни искусна по своему составу речь апостола, сказанная в афинском ареопаге, она не произвела на слушателей, однако же, того действия, какого можно было ожидать от нее. Деяния апостольские, выражая впечатление, произведенное этой речью, замечают, что только немногие пристали к апостолу и уверовали в его учение, а большинство с недоверием и даже с глумлением отнеслось к его слову, особенно когда начал он говорить о воскресении мертвых. Его слушали, когда он изъяснял общие истины, доступные религиозному чувству каждого, а лишь только начал он вводить своих слушателей в христианское учение об искуплении, оправдании и суде, слушатели тотчас же изменили свое

внимательное отношение к новому учителю, и он, как видно, преждевременно должен был закончить речь свою. Апостол сам был недоволен тем результатом, каким закончились его ученые беседы с греческими философами и образованными жителями Афин, и потому по прибытии из Афин в Коринф решился проповедовать одного Иисуса Христа и Его распятие, оставя все слова человеческой мудрости, что́ для образованных эллинов казалось безумием (1 Кор. 1, 17, 22—25; 2, 1—5).

Третья речь апостола Павла, имеющая особое значение для истории проповедничества, отличается тою особенностью, что она обращена не к неверным, подобно другим апостольским речам, а к верующим — именно, к пресвитерам ефесским, на которых апостол смотрел как на сослужителей своих и ближайших сотрудников в деле благовествования имени Христова. Здесь мы видим первый опыт тех архипастырских бесед, с какими часто обращались к почтенным пастырям ревностные иерархи, управлявшие местными церквами. В этой речи господствует тон нежной любви и задушевной мягкости. Апостол изливает здесь перед слушателями всю полноту своего сердца, как отец пред детьми, которым предан всею душою. Особенные обстоятельства вынуждали у апостола этот трогательный и задушевный тон. Он спешил тогда в Иерусалим к празднику Пятидесятницы, и у него было предчувствие, что его ожидают в Иерусалиме скорби и гонения и что он, может быть, в последний раз видит те страны, в которых трудами его основаны Церкви. Бывши в Милите, он пожелал призвать к себе пресвитеров Ефесской Церкви, которой не удалось посетить ему в это последнее путешествие, и пред этими-то, сошедшимися к нему пресвитерами, он изливает со всею искренностью и теплотою свое сердце и напоминает о деле, которое было задачею его жизни и которое после него должно быть поддержано и укреплено их заботами и усилиями.

Речь имеет значение завещания, где апостол дает отчет о своей деятельности и выражает свою последнюю волю перед слушателями. Призывая в свидетели собравшихся к нему пресвитеров, он говорит о той неусыпной заботливости, с какою он старался передать им свое учение о Христе, как он учил их всенародно и по домам, не пропуская ничего полезного, говорит о напастях, испытанных им от наветов иудейских, и многих слезах, какими растворялось его служение. Затем он высказывает пред ними свои грустные предчувствия, с какими едет в Иерусалим, которые на пути его увеличиваются предсказаниями от Духа, о скорбях и узах, его ожидающих. Но он твердо идет навстречу опасности и с радостию готов встретить конец свой; для него его личная безопасность не имеет значения перед службою, принятою им от Господа. Сознавая, что в последний раз они видят лицо его, он, напомнив им, что он чист пред ними, ибо сказал им всю волю Божию, возбуждает их к бдительности над собою и над стадом, порученным им управлению Духом Святым, или над Церковью, приобретенною Кровью Христовой. Дорогое дело Церкви Божией, для которого он неустанно трудился, для которого терпел преследования, заключения и раны, занимает его душу, и он с болью сердца думает о его дальнейших судьбах, предвидя, что после его отшествия в среду верующих явятся лютые волки, расхищающие стадо, и из сонма избранных явятся люди, которые будут говорить развращенное и раздирать Церковь Божию. Поэтому он особенно советует им бодрствовать и быть мужественными, указывая на то, как сам он

в течение трех лет трудился между ними, день и ночь не переставая учить со слезами каждого из них. Теперь же, уже лишаясь возможности лично наблюдать за их нравственным возрастанием, он поручает своих слушателей Богу и слову благодати Его, могущему назидать их более и дать им наследие со всеми святыми. Коснувшись нравственных отношений к своим слушателям, апостол напоминает им далее о внешнем своем поведении. Он смело выставляет на вид, что никому не был в тягость. Он ни от кого не требовал ни серебра, ни золота, ни одежды, но питался трудами рук своих, памятуя слова Господа, сказавшего, что блаженнее давать, нежели принимать. Указывая на свое поведение как на пример и образец для своих слушателей — пресвитеров, он напоминает им о существенной цене их поведения, которая состоит в том, чтобы поддерживать слабых. Увещания свои закончил апостол коленопреклоненною молитвою к Богу. Речь произвела потрясающее впечатление на всех присутствующих. По словам Деяний апостольских, «тогда немалый плач был у всех, и падая на выю Павла, целовали его, скорбя особенно от сказанного им слова, что они уже не увидят лица его» (Деян. 20, 18—38). Речь эта по преимуществу служит выражением ораторского таланта апостола Павла и вместе с тем представляет образец трогательной и целесообразной прощальной речи.

§ 9. Характеристика речей апостола Павла

Апостол Павел был ученый и образованный еврей. Следы же иудейской учености заметны в его речах и обнаруживаются преимущественно в большем красноречии, чем какое мы встречали в речах Петра. Впрочем, ученость эта не увлекала его к бесплодным фарисейским умствованиям и к безразборчивости по отношению к выбору материи и доказательств. Он питал отвращение к той методе религиозного учения, которая стремилась основываться «на убедительных словах человеческой мудрости», и в своей проповеднической деятельности хотел быть простым и безыскусственным и называл себя в этом отношении даже невеждою в слове (2 Кор. 11, 6), так, чтобы вера людей основывалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией (1 Кор. 2, 1, 4, 5). Доказательства, употребляемые апостолом Павлом, всегда отличаются величайшей целесообразностью. Они имеют ту особенность, что апостол, смотря по тому, говорил ли он пред иудеями или язычниками, пред верными или младенцами по вере, умел всегда сообразно свойствам своих слушателей давать своей речи то или иное направление, и употреблять те или иные доказательства. Большею частью он держался исторического метода доказательств. Для иудеев доказательства истинности учения Иисуса он почерпал из истории иудейского народа и из пророчеств о Мессии, связывал их с историей жизни Иисуса и путем такой исторической дедукции старался уяснить для своих слушателей истины, которые он хотел доказать. Наилучшим примером в этом отношении служит уже названная нами речь апостола, сказанная в иудейской синагоге в Антиохии Писидийской (Деян. 13, 15 и далее). Другим характером отличаются доказательства, употребляемые апостолом в речах, сказанных перед слушателями язычниками. Здесь он старается стать на почву философскую. С большим тактом и знанием дела направляет он в этом случае мысль своих слушателей от рассмотрения явлений природы к познанию и почитанию одного истинного Бога и за-

тем отсюда к необходимости принять учение Иисуса. При этом для придания большего веса своим доказательствам он иногда по требованию обстоятельств приводил некоторые места из греческих поэтов и философов. Образцом подобного рода речей служит также известная нам уже речь его пред афинским ареопагом (Деян. 17, 23 и далее). Кроме этой речи, в Деяниях апостольских записана еще одна речь его пред язычниками, сказанная в городе Листре, где народ по исцелении Павлом хромого от рождения принял его вместе с Варнавою за языческих богов и хотел принести им жертвы. Здесь апостол, с энергией указав на себя только как на проповедника истинного Бога, старается дать им понятие об этом Боге чрез рассмотрение явлений природы. «Бог свидетельствует с неба, — говорит он, — благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищею и веселием наши сердца» (Деян. 14, 15—17).

Манера направлять своих слушателей чрез теоретическое научение к нравственному улучшению и добродетельной жизни у апостола Павла точно такая же, какую мы видели в речах апостола Петра. Необходимость истинного, действенного улучшения жизни выставлялась незаметно в его речах в тесной связи с их общим содержанием и как свойство истинных исповедников Иисуса утверждалась на тех же основаниях, посредством которых он убеждал к принятию Его религии. Прощение грехов под условием нравственного улучшения, воскресение из мертвых и всеобщий суд предлагались как существенные пункты учения христианской религии. Впрочем, апостолу приходилось иногда ограничиваться только указанием на эти пункты без подробного их раскрытия, потому что нередко речи его были прерываемы (Деян. 17, 32; 22, 22; 24, 22). Иногда его наставления были чисто приветственного характера и состояли только в указании важнейших обязанностей и в напоминании о будущем суде. В Деяниях апостольских рассказывается, что во время пребывания апостола в узах в Кесарии, наместник римский Филипп с женою своею Друзиллою, иудеянкой, захотел послушать проповедь Павла о вере во Христа. И Павел говорил им, по словам Деяний, «о правде, о воздержании и о будущем суде» (гл. 24, ст. 25). Для того, чтобы получить больше доступа к сердцу своих слушателей, апостол Павел избегает всего резкого, жестокого и неприятного для его слушателей. Он говорил, что иудеи осудили на смерть Христа во исполнение пророчества, не узнав Его (13, 27), афинян не порицает за множество капищ и идолов, а напротив, усматривает в этом выражение их благочестия и объясняет их обоготворения золота, серебра и камня и тому подобное неведением, времена которого оставляя ныне, Бог призывает всех к покаянию (17, 22, 23, 29, 30).

По отношению к внешним свойствам речи апостола Павла отличаются сравнительно с речами Петра большим присутствием ораторства и красноречия, хотя они проще и популярнее его собственного стиля, господствующего в его посланиях. Он говорит с достоинством и выразительностию, языком ясным и общепонятным. Общий ход его речей направляется по естественному порядку от известного к неизвестному; приступ нередко многословен и начинает дело издалека, но всегда целесообразно (Деян. 13, 23; 17, 23—30). Вообще же существенную характеристическую особенность его наставлений составляют сердечность, искренность, сила и убедительность (Деян. 26, 26—29).

§ 10. Общие свойства речей апостольских

Существенную особенность всех речей апостольских, за исключением речи апостола Павла к ефесским пресвитерам, составляет то, что они, произнесенные пред неверующими, пред иудеями и язычниками, имеют ближайшею задачею распространение и утверждение веры Христовой между людьми. Что касается тех речей, с которыми апостолы обращались уже к верующим христианам, то из них до нас не дошло ни одной. Речь к пресвитерам ефесским не может служить образцом подобного рода речей: она произнесена была не пред целым обществом верующих, а пред одним только кланом пресвитеров и при том еще она и как речь прощальная имеет исключительное положение. Главное содержание речей апостольских в общих чертах было следующее: Иисус есть общий избавитель людей, как иудеев, так и язычников, воскресение из мертвых, всеобщий суд, награда за добродетель и наказание за грехи, блаженство или мучение по смерти; кто хочет быть блаженным, должен принять религию Христову, жить сообразно ее предсказаниям и, следовательно, оставить прежнюю греховную жизнь и упражняться в истинной добродетели. Таким образом, в основных пунктах содержание речей апостольских сходно с содержанием речей Иисуса Христа, но по отношению к специальному содержанию его различных целей заметно различаются между собою.

Укрепленные силою свыше, апостолы достигали своею проповедью необыкновенных успехов. Число верующих во Иисуса Христа в короткое время выросло до больших размеров. Апостолы вели свое дело с полным сознанием правоты его, они были вполне убеждены в истине проповедуемого ими учения. Убеждение это в особенности утвердилось в сердцах их после смерти и воскресения Христова, которые уничтожили в них всякие сомнения и колебания. Владея отчасти собственными счастливыми природными дарованиями, в особенности же укрепленные верою в высшую Божественную помощь, они продолжали дело своего Учителя и проповедовали Его простое, но полное силы учение с величайшим успехом. А их весьма ясные, понятные, безыскусственные, убедительные и трогательные наставления необходимо должны были возбуждать в сердцах их слушателей веру в истинность того, чему они учили. В проповедях апостольских, которые они говорили уже обращенным к вере во Христа, мы знаем только то, что апостолы в преподании религиозного учения наблюдали строгую постепенность: от более легкого восходили к труднейшему и предлагали сначала только истины самонужнейшие и необходимые. Апостол Павел говорит в Послании к Коринфянам: «Я говорил с вами, как с младенцами во Христе, я питал вас молоком, а не твердою пищею, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах»(3, 1—2). И в Послании к Евреям говорит: «Вас снова нужно учить первым началам слова Божия; и для вас нужно молоко, а не твердая пища. Всякий, питаемый молоком, несведущ в слове правды, потому что он младенец. Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла. Посему, оставив начатки учения Христова, поспешим к совершенству; и не станем снова полагать основание обращению от мертвых дел и вере в Бога, учению о крещении, о возложении рук, о воскресении мертвых и о суде вечном» (Евр. 5, 11—14; 6, 1—2). Из

Посланий апостольских, равно как и из истории их проповеднической деятельности, можно заключить также, что апостолы преимущественно увещевали христиан к твердости в вере и нелицемерному упражнению в добродетели. В Деяниях апостольских об апостоле Павле рассказывается, что он, утверждая души учеников, то есть христиан, увещевал их пребывать в вере и поучал, что многими скорбями надлежит им войти в Царство Божие (Деян. 14, 28).

§ 11. Проповедь и проповедники в богослужебных собраниях Апостольской Церкви

Мы изучали доселе публичные речи святых апостолов, говоренные ими пред обществом людей неверующих, не принадлежащих к Церкви Христовой,— иудеев и язычников. Речи эти, следовательно, миссионерского характера. Что касается до проповедей, говоренных святыми апостолами пред верующими во Христа в богослужебных собраниях первенствующей Церкви, до нас не сохранилось ни одного памятника подобного рода бесед. Тем не менее, на основании сказаний книги Деяний апостольских и собственных Посланий святых апостолов мы можем составить приблизительно верное понятие об этих беседах, как со стороны их содержания, так и со стороны внешних проповеднических приемов.

I

О существовании богослужебных собраний первенствующих христиан и о проповеди как существенном элементе этих собраний мы имеем несомненные исторические свидетельства. В книге Деяний апостольских о первенствующих христианах рассказывается, что «они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитве» (11, 42), и об апостолах, что «они всякий день в храме и по домам не переставали учить и благовествовать об Иисусе Христе» (5, 42). Таким образом, в апостольский век учение и проповедь об Иисусе Христе на первых же порах соединялись с богослужением и слышались там, где были собрания верующих для удовлетворения своих религиозных потребностей. Такие собрания на первых порах были в местах, имевших священное значение для иудеев,— в храме Иерусалимском и в иудейских синагогах. В эти-то собрания апостолы и являлись сначала со своею проповедью о Христе. Но с самого же начала возникновения христианских обществ христиане должны были составлять свои особые богослужебные собрания, отличные от иудейских. Это требовалось самым порядком вещей. Иудеи, от которых не отделялись сначала верующие во Христа, недолго терпели в своей среде исповедников новой веры, видевших истинного Мессию в Том, Кого иудеи неправедно осудили и пригвоздили ко кресту. Увидев всю разницу между своею верою и проповедью о Мессии Христе, они скоро воздвигли гонения на последователей Христовых и не давали им свободного доступа в места своих богослужебных собраний. Вступление в христианское общество многих из язычников и явление в нем необрезанных еще более утвердило преграду между иудеями и вышедшими от них исповедниками Христа. Для ревнителей иудейства присутствие в храме необрезанного служило осквернением их святыни, и они очень неодобрительно смотрели на явление таких в местах их богослужебных собраний, как пока-

зывает история последнего пребывания апостола Павла в Иерусалиме. По свидетельству Деяний апостольских, «асийские иудеи, увидев Павла во храме, возмутили весь народ и наложили на него руки, крича: мужи израильские, помогите; этот человек всех повсюду учит против народа и закона и места сего; притом и еллинов ввел в храм и осквернил святое место сие. Ибо перед тем они видели с ним в городе Трофима ефесянина и думали, что Павел вводил его в храм. Весь город пришел в движение и сделалось стечение народа; и, схватив Павла, повлекли его вон из храма, и тотчас заперты были двери» (21, 27—30). Должны были волею или неволею христиане уклоняться от мест богослужебных собраний иудейских и заключаться в своих домашних церквах. Христианам из язычников тем легче было сделать это, что их никакие предания не привязывали к храму и синагогам, и там они не могли находить для себя ничего особенно привлекательного. Вследствие этих обстоятельств верующие во Христа оставляют синагоги и храм и всем своим религиозным потребностям удовлетворяют в собраниях домашних. Эти собрания бывают или в более просторных домах, принадлежащих кому-либо из окружающих, как, например, в доме Марии, матери Иоанна Марка (Деян. 12, 12), или в домах лиц, отличавшихся благочестием и знанием Писания (1 Кор. 16, 19), или в нанятых нарочито для собрания удобных помещениях, как например в Ефесе, где Павел сначала в продолжение трех месяцев проповедовал в синагоге, а потом, когда многие ожесточились против него, он отделил учеников своих и в течение двух лет ежедневно проповедовал в училище некоего Тиранна (Деян. 19, 8—10). Собиравшиеся в одном месте для богослужения составляли одну домашнюю церковь, которая называлась по имени человека, в доме которого были собрания. Так, в апостольских Посланиях упоминается домашняя церковь Акилы и Прискиллы (1 Кор. 16, 12. Рим. 16, 4), Нимфана (Кол. 4, 15), Филимона (Фил. 1, 2) и Гаия (Рим. 16, 23).

Времени, строго определенного для богослужебных собраний в домах, не было в первенствующей Церкви. По свидетельству Деяний апостольских, верующие каждый день собирались для преломления хлеба (2, 46), и только один раз упоминается о собрании в первый день по субботе, в нынешний воскресный. Такое собрание было в Троаде, где апостол Павел вел продолжительную беседу с верующими (Деян. 20, 7 и 2). На основании слов апостола Павла в речи к ефесским пресвитерам, что он не пропустил ничего полезного, о чем не проповедовал бы им и чему не учил бы их всенародно и по домам (Деян. 20, 20) и других параллельных мест (Деян. 2, 46; 5, 42), предполагают, что у христиан были двоякого рода богослужебные собрания: всенародные, куда допускались иудеи и язычники, и частные, куда собирались одни только христиане. В Послании к Коринфянам апостол довольно ясно дает заметить различие этих двух собраний общества, из которых одно назначалось для гомилетически-дидактической деятельности, другое для совершения Евхаристии. В то и в другое вкрались злоупотребления: там в употреблении духовных даров, здесь в сепаратизме богатых; апостол начинает порицанием последнего злоупотребления, так как оно касалось более важной части богослужения, затем трактует о духовных дарах, присоединяя свои предписания относительно употребления их в собраниях (1 Кор., гл. 11—14). Что совершение агап и Евхаристии

ограничивалось исключительно христианами и было недоступно для неверующих — это разумеется само собой. Между тем, другим собраниям, собраниям с гомилетически-дидактическою целью, апостол придает характер общественный, так как на этих собраниях не только участвовало все христианское общество, но и неверующие имели в них свободный доступ. «Если вся Церковь, — говорит апостол, — сойдется вместе, и все станут говорить незнакомыми языками, и войдут к вам незнающие или неверующие, то не скажут ли они, что вы беснуетесь» (1 Кор. 14, 23—24). Что касается времени этих собраний, то, как мы видели, они устроялись ежедневно, но в какие часы дня, определить трудно. Относительно, впрочем, собраний евхаристических можно принять за несомненное, что они проходили в вечернее время, во время ужина. В пользу этого говорит как аналогия установления Евхаристии, последовавшей первообразом этих собраний, так и особенно упомянутый нами рассказ Деяний апостольских о богослужебном собрании в Троаде. Апостол Павел вел здесь продолжительную беседу пред преломлением и после преломления хлеба, так что преломление хлеба апостол совершил уже после полуночи, а собрание кончилось на рассвете. Таким образом, несомненно, что собрание началось вечером. И это, можно думать, не случайность, а принятый обычай, который, как апостольский, удержан в послеапостольское время. В противоположность этим собраниям первые уже по причине их общественного характера происходили, нужно полагать, в разные часы дня, утром, так как это время как у иудеев, так и язычников посвящалось молитве. Таким образом, в двояких собраниях своих христиане апостольского времени совершали утреннее и вечернее богослужение.

II

Главным элементом общественного богослужения было учение. Хотя оно входило как существенная часть и в богослужение вечернее, что весьма ясно доказывается рассказом о собрании в Троаде. Учение непосредственно примыкало к писанию Ветхого Завета и к истории Спасителя. Чтение ветхозаветных книг, пользовавшееся уважением христиан, было в богослужебном употреблении христианской Церкви в апостольский век, и с первых же дней ее существования утверждалось в ней навсегда, перешедши сюда из иудейских синагог. Так как в синагогах поучения примыкали к чтениям закона и пророков, так точно и здесь в христианстве. Пример Иисуса Христа (Лк. 4, 16—22) и апостолов (Деян. 13, 14—41) освятил этот древний обычай. Христианские учители тем охотнее прибегали к ветхозаветным писаниям, что они здесь находили частые пророческие и преобразовательные указания на события новозаветной истории, на жизнь и страдания Богочеловека. Чтение писаний Ветхого Завета давало им случай сближать пророчества и преобразования с событиями и освещать одно другими. Следует, впрочем, заметить, что, хотя существование чтения ветхозаветных писаний в богослужебных собраниях первенствующих христиан принимается обыкновенно как несомненный факт, тем не менее вполне достоверных исторических данных об этом предмете мы не имеем. Доказательства в этом случае больше отрицательного, чем положительного характера. Невозможно предположить отсутствие этих чтений, принимая во внимание то уважение, каким пользовались ветхозаветные писания у христиан.

Уважение это освящено примером самого Христа и Его апостолов, речи и писания которых переполнены ссылками на писания ветхозаветные как на богодухновенные. Есть, впрочем, относительно этих чтений и некоторые, более или менее вероятные, положительные данные. В Послании к Колоссянам (3, 16) апостол убеждает научать и вразумлять друг друга псалмами. В первом Послании к Тимофею (4, 13) советует ему заниматься чтением, наставлением и учением. Под выражением προσεχε τη αναγνωσι («внемли чтению») разумеют обыкновенное чтение общественное на том основании, что апостол αναγνωσις тесно связывает с наставлением и учением, и что выражение это в Новом Завете, где оно кроме указанного встречается еще два раза (Деян. 13, 15, 2 Кор. 3, 14), равно как и в позднейшем литературном языке, употребляется только в отношении к общественным чтениям. Места эти составляют единственные положительные данные, которыми обосновывается факт существования чтения ветхозаветных Писаний в богослужебных собраниях первенствующих христиан.

К Писаниям ветхозаветным, употребляемым при богослужении, присоединялись Писания и новозаветные, по мере их появления и распространения в обществе христиан. Их также читали в Церквах для общественного назидания, как это видно из распоряжений апостола Павла, который повелевает свое Послание к Колоссянам по прочтении у них передать в Лаодикийскую Церковь для прочтения, а то, которое в Лаодикии, прочитать и Колоссянам (Кол. 4, 1), также Послание к Солунянам заклинает прочитать всем святым братиям (1 Сол. 5, 24). Такой обмен Посланиями между Церквами не мог быть одиночным явлением, напротив, это одна из обыкновенных форм общественной жизни, и если апостол только в двух посланиях высказал свое требование относительно прочтения их в Церкви, то на это у него были, вероятно, особые причины. Другие Послания, по всей вероятности, также читались всеми Церквами. Богослужение было самым удобным временем для прочтения их не только потому, что в нем принимало участие все общество, но главным образом потому, что богослужение располагало нравственно к более сосредоточенному вниманию, к более глубокому пониманию и усвоению содержания посланий, к взаимному обсуждению и выяснению того, что могло представлять в них неудобопонятного и неясного для менее развитых и совершенных членов; наконец, авторитет апостольский, уважение и благоговение к богослужебному апостольскому слову со стороны верующих естественно располагали к чтению их в священном месте во время богослужения. Послеапостольская практика вполне оправдывает это: обычай евангельских и апостольских чтений, равно как и чтений из Писаний ветхозаветных, не без основания признается апостольским учреждением и свое начало имеет в практике апостольского богослужения.

III

В большей или меньшей связи с чтениями стояла проповедь, примыкая к ним часто в виде объяснения, часто в форме свободного раскрытия на основании их предметов веры и нравственности христианской. О содержании и характере этой проповеди мы можем судить на основании свидетельства писаний апостольских о том, чему учили сами апостолы, а также на основании тех наставлений, какие давали апосто-

лы своим преемникам относительно прохождения учительского служения.

Если бы и не было никаких известий о том, чему учили в первенствующей церкви на собраниях верующих, мы несомненно могли бы утверждать, что главным предметом церковного собеседования было воспоминание об Иисусе Христе, его жизни, делах, учении, страдании и воскресении. Это было вполне естественным явлением. В новооснованной Церкви все напоминало об имени Господа Иисуса и сердца уверовавших во Христа, полные памятью о Нем, невольно изливались при взаимных собраниях христианских в словах веры и любви к Господу. Деяния апостольские положительно свидетельствуют об этом, замечая, что апостолы всякий день в храме и по домам не переставали учить и благовествовать об Иисусе Христе (5, 42). По собственному признанию апостола Павла, он и подобно ему другие провозвестники Евангелия ничего не хотели знать, кроме «Иисуса Христа и притом распятого» (1 Кор. 2, 2), и проповедовали Христа распятого, «для иудеев соблазн, а для еллинов безумие; для самих же призванных иудеев и еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1, 20, 24). Проповедуя о Христе, апостолы воспоминали пред верующими слова Спасителя и рассказывали им события из Его жизни. Апостол Павел припоминает Коринфянам, как он передал им о том, «что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание; также и чашу после вечери и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови, сие творите, когда только будете пить в Мое воспоминание» (1 Кор. 11, 23—25). В другом месте того же Послания к Коринфянам апостол напоминает им о том, о чем он рассказывал им ранее, именно, что он преподал им первоначально, что и сам принял, то есть, что «Христос умер за грехи наши по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати, потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть и доныне в живых, а некоторые и почили, потом явился Иакову, также всем апостолам, а после всех явился и мне, как некоему извергу» (1 Кор. 15, 3—8). Из этих рассказов о жизни и чудесах Спасителя, передававшихся в обществе верующих в богослужебных собраниях очевидцами и слушателями Слова, образовались живые предания о Нем, которые были всем известны и из которых составлялись многие повествования о Христе, распространявшиеся между христианами (Лк. 1, 1—2), и апостол Павел заповедует верным твердо держаться тех «преданий, которым они научены или словом, или наставлением» апостольским (2 Сол. 2, 15). На основании этих указаний некоторые ученые (Гарник, Тирш) признают, что сообщение речей Спасителя и событий из Его жизни входило в состав гомилетическо-дидактической части богослужения. Апостолы не ограничивались только простою передачею речей и рассказами событий из жизни Спасителя; они обращали внимание и на нравственную сторону своих слушателей, направляя их мысли и расположения к Царству Небесному. Об апостоле Павле в Деяниях апостольских рассказывается, что он, утверждая души учеников, то есть христиан, увещевал их пребывать в вере и поучал, что многими скорбями надлежит им войти в Царство Божие (14, 28).

Приведенные места Писания указывают предмет учения, который сообщали и разъясняли верующим собственно апостолы. Но они имеют решительное значение для определения учительной деятельности целой эпохи, современной апостолам, так как апостолы в первенствующей Церкви были главными учителями и руководителями верующих и пример их учения для учеников их и продолжателей их был законом, определяющим их практику. Прямым дополнением к свидетельствам Писания о содержании проповеди в богослужебных собраниях первенствующих христиан служат те наставления, которые давали апостолы касательно учения наставляемым или пастырям и учителям Церкви. Наставления эти изложены главным образом в пастырских Посланиях апостола Павла.

По наставлениям апостола учители Церкви должны были проповедовать и, конечно, проповедовали то же благовестие Христа (2 Тим. 1, 8) или предание, какое слышалось из уст апостолов (1 Тим. 6, 20). Тимофею Павел прямо предписывает держаться образца здравого учения, которое он слышал от него (2 Тим. 1, 13), и что слышал от него при многих свидетелях, то передавать верным людям, которые были бы способны и других научить (2 Тим. 2, 2), помнить Господа Иисуса Христа от семени Давидова, воскресшего из мертвых по благовестию его (2 Тим. 2, 8), напоминать о сем другим и являть себя чрез то делателем неукоризненным, верно преподающим слово истины (2 Тим. 2, 14—15). Но не ограничиваясь общим словом о Христе и спасении, руководимые апостолом учители должны были устроять внешние отношения верующих по законам нравственного приличия, и увещевать их вести себя так, чтобы они во всем были украшением учения Спасителя нашего (1 Тим. 2, 10). Апостол повелевает им раскрывать обязанности каждого члена общества, поставленного в известные отношения к другим, и при этом начертывает образ поведения, достойный последователей Христовых. Тимофей и Тит, равно и другие учители верных, должны были учить, каковы должны быть старцы и юноши (Тит. 2, 1, 2, 6), как должны вести себя старцы, вдовы, имеющие семьи и одинокие, молодые женщины, живущие с мужьями и детьми (Тит. 2, 1, 3—5; 1 Тим. 5, 4—7), должны были наставлять богатых, чтобы они не высоко думали о себе и уповали не на богатство неверное, но на Бога Живого, дающего нам все обильно для наслаждения, чтобы они благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны, собирая себе сокровища, доброе основание для будущего, чтобы достигнуть вечной жизни (1 Тим. 6, 17—19); рабов увещевать, чтобы они почитали господ и служили им, дабы не было хулы на имя Божие и учение (1 Тим. 6, 1—2), повиновались им во всем и угождали, не прекословили, не крали, но оказывали всю добрую верность (Тит. 2, 9—10), и всем напоминать, чтобы повиновались и покорялись начальству и властям, никого не злословили, были не сварливы, но тихи и оказывали всякую кротость ко всем человекам (Тит. 3, 1—2).

Апостольские послания, кроме содержания речей апостольских в богослужебных собраниях, дают нам основания и для суждения о приемах, каких держались апостолы при преподании религиозных истин. Они соблюдали в этом отношении строгую постепенность: от более легкого восходили к труднейшему и предлагали сначала только истины самонужнейшие и необходимые. Апостол Павел в Послании к Коринфя-

нам говорит: «Я говорил с вами, как с младенцами во Христе, я питал вас молоком, а не твердою пищею, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах» (1 Кор. 3, 1—2). И в Послании к Евреям говорит: «Вас снова нужно учить первым началам слова Божия, и для вас нужно молоко, а не твердая пища. Всякий, питаемый молоком, не сведущ в словах правды, потому что он младенец. Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла. Посему оставив начатки учения Христова, поспешим к совершенству; и не станем снова полагать основание обращению от мертвых дел и вере в Бога, учению о крещении, о возложении рук, о воскресении мертвых и о суде вечном» (5, 11—14; 6, 1—2).

Обращаясь к внешней форме проповеди в богослужебных собраниях первенствующих христиан, мы должны отбросить всякое представление о цельности, законченности, последовательности в развитии мысли, вообще о методичности. Деяния апостольские обозначают эти беседы словами διαλεγεσθαι и ομιλειν (Деян. 20, 7, 11), что прямо указывает на характер проповеди. Она имела характер беседы в собственном смысле, при которой происходил обмен мыслей между участниками собрания, и слово проповедника прерывалось вопросами и заключениями со стороны слушателей. Такая форма ведения дела наиболее гармонировала с характером в домашних церквах, где не могло быть особой торжественности, и не представляла неудобств при небольшом количестве лиц, составлявших собрание. Отсюда то взаимное самоназидание членов общины, то вразумление и наставление друг друга, о котором так часто говорит апостол Павел (Рим. 15, 14; Кол. 3, 16; Еф. 5, 19; Евр. 10, 24). При таком характере общественно-церковного назидания беседа, например, апостола Павла в собрании учеников при преломлении хлеба, начатая с вечера, продолжалась за полночь и даже до рассвета (Деян. 20, 7, 11). Что едва ли было бы возможно, если бы Павел один вел речь среди собрания верующих. Таким путем слово Христово обильно вселялось в сердца верующих со всякою премудростию (Кол. 3, 16), и они исполнялись благости и всякого познания (Рим. 15, 14).

IV

Касательно права учения и лиц, учащихся в первенствующей Церкви, в дошедших до нас исторических документах нет ясных и определенных правил, и об этом предмете нельзя судить по аналогии с современной действительностью. При агапах и богослужебных собраниях в домашних церквах религиозное назидание велось путем взаимной беседы. В такой беседе все могли принимать участие и говорящих было много: одни предлагали вопросы, другие требовали разъяснения, третьи высказывали замечания и возражения, четвертые делали дополнения для большего утверждения той или другой истины и тому подобное. Когда в общественных собраниях являлись апостолы, им, конечно, принадлежало руководящее и наставительное слово. Но они не могли быть везде, во всех собраниях при умножении числа верующих и вместе с тем при умножении числа домашних церквей. Кто же были представителями дела проповеди и учения в богослужебных собраниях в отсутствие апостолов? При решении этого вопроса надобно принять во внимание то обстоятельство, что иной характер имели богослужебные собрания в начале существования Церкви Апостольской и иной в конце, что сопро-

вождалось аналогичными явлениями и по отношению к лицам, имевшим право проповедовать в этих собраниях. Отличительный характер богослужебных собраний в первое время существования апостольской церкви составляет отсутствие какой бы то ни было организации и определенного порядка. Это было время, богатое проявлениями обильных даров Духа Святого, о приобретении которого первенствующие христиане, согласно заповеди апостола, прилагали особые заботы (1 Кор. 14, 1). Дары эти были обильны и весьма разнообразны. В Посланиях к Римлянам и Коринфянам апостол Павел сообщает нам об этом обилии духовных даров, когда объясняет жизнь Церкви как одного общественного организма. «Каждому дается, — говорит он, — проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания тем же Духом, иному вера тем же Духом, иному же дар исцелений тем же Духом, иному чудотворения, иному пророчества, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков» (1 Кор. 12, 7—11). И в другом месте, перечисляя дары благодати, апостол говорит: «Как по данной нам благодати имеют различные дарования, то имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли в учении; увещатель ли, увещевай; раздаватель ли, раздавай в простоте; начальник ли, начальствуй с усердием; благотворитель ли, благотвори с радушием» (Рим. 12, 6—8). При таком богатстве духовных даров непосредственное воздействие Духа Святого на верующих в богослужебных собраниях вполне заменяло собою так называемую организацию и порядок. Сам Дух Святой был здесь высшим руководительным началом, внушениям Которого подчинялся каждый член Церкви. Таким образом, на первых порах в этих собраниях господствовала полная свобода: каждый, почувствовавший на себе воздействие Духа, становился деятельным участником богослужения. У каждого мог быть свой «псалом, поучение, язык, откровение и истолкование» (1 Кор. 14, 26). Поэтому и назидание собравшегося общества посредством слова не было здесь исключительною привилегией ни апостолов, хотя их слово имело значение правила для всех, ни пресвитерского звания, хотя от пресвитеров требовалось между прочим, чтобы они были учительны и способны учить других (Тим. и Тит.). Каждый способный и обладающий даром член общества имел право выступить в собрании со словом и учением. Только одним женщинам запрещалось в Церкви говорить и учить (1 Кор. 14, 34; 1 Тим. 2, 12). Личная мысль имела полный простор в области богослужения, точно так, как индивидуальная свобода в области жизни. Различие между учащимися и поучающими было лишь относительное, далекое от той противоположности, какая установилась здесь в последующей дисциплине.

Каждый член общества занимал положение мирянина или ιδιωτης только до тех пор, пока слушал речь другого, а потом мог занять место учащего, как только в его душе созревало слово назидания (1 Кор. 14, 16). Благодаря этой свободе слова проповеднического, при служении апостольском происходил оживленный, искренний обмен речами в форме простого домашнего разговора или беседы (διαλεγεσθαι и ομιλειν) (Деян. 20, 7, 11). И богослужебные собрания первенствующих христиан в этом отношении представляют редкие, замечательные и беспримерные явления в христианской Церкви. Бывали в этих собраниях и минуты спокойного, молчаливого созерцания, но это случалось не часто. Обык-

новенно — с начала же собрания вставал кто-нибудь вдохновленный и держал речь. Чем восторженнее и одушевленнее чувствовал себя такой вдохновленный, тем менее, конечно, мог он сдерживать порывы своего одушевления, и если это был говоривший языками, тем меньше он обращал внимания на религиозные потребности присутствующих. И чаще всего можно было встретить именно одушевленных сим даром, потому что, как видно из Посланий апостола, о нем более всего ревновали верующие, так как дар этот преимущественно пред другими считался знамением могущества веры Христовой для неверующих. Глоссолалы, или говорившие языками в богослужебных собраниях, ни в каком случае не могут быть причислены к классу людей учащих и назидающих Церковь. Это были люди, которые под влиянием воздействия Духа, приходя в особое вдохновенное состояние, духом своим беседовали с Богом, но так, что и их собственный ум не участвовал в этом и оставался без плода, и другие не понимали их. Таким образом, это были представители крайнего субъективизма, бесплодного по отношениям своим к назиданию Церкви. По апостолу, «кто говорит на незнакомом языке, тот говорит не людям, а Богу, потому что никто не понимает его, он тайны говорит духом. Кто говорит на незнакомом языке, тот назидает себя. Посему,— продолжает апостол,— говорящий на незнакомом языке молит о даре истолкования. Ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то дух мой и молится, но ум мой остается без плода. Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом... Ибо если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолюдина как скажет: аминь, при твоем благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь» (1 Кор. 14, 2, 4, 13—16). Настроение глоссолалов, обозначаемое святым апостолом названием внутренней беседы духа их с Богом, скорее, было настроением молящегося, чем учащего. Кроме глоссолалов, в богослужебных собраниях христиан Апостольской Церкви выступали со словом пророки. Этим именем хотя также обозначались люди, получившие непосредственное озарение от Духа Святого, однако же действие Духа не подавляло в них сознания и самодеятельности и слово их было назидательно для Церкви. О приобретении этого духа апостол особенно рекомендовал ревновать верующим и отдавал полное предпочтение пред даром глоссолалии, имея в виду пользу Церкви. «Ревнуйте о дарах духовных, — писал он к Коринфянам, — преимущественно же о том, чтобы пророчествовать. Кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение; кто пророчествует, тот назидает Церковь» (1 Кор. 14, 1, 3—4). Таким образом, пророки были люди, выступавшие в богослужебных собраниях первенствующих христиан с словом назидания. Принадлежность их к классу учащих очевидна сама собою из характера их деятельности, представленной священным апостолом, а также из того, что слово пророк в Священном Писании иногда употребляется в смысле, тождественном слову учитель, и это было настолько обычно, что и в первые времена христианства слово пророчество (προφητεια) наравне со словом учение (διδασκαλια) долгое время прилагалось к означению церковного проповедного слова вообще и такой смысл соединялся с этим термином даже во времена Оригена. Впрочем, в Церкви Апостольской, как и вообще, пророки не отождествлялись вполне с учителями. Апостол Павел каждый раз о пророках и учителях говорит раздельно (Рим. 12, 4—8; 1 Кор. 12, 28—29; Еф. 4, 11), а также разли-

чает пророчество и учение, дар пророчества и дар учения (Рим. 12, 4—8; 1 Кор. 14, 6). Различие между пророками и учителями состояло в том, что первые выступали со словом учения и назидания в состоянии вдохновения, говорили, когда получали вдохновение от Духа Святого (1 Кор. 14, 30) и, следовательно, это не были нарочно поставленные лица, но являлись в деятельной роли лишь под непосредственным воздействием Святого Духа. Кроме того, существенным элементом, входящим в понятие о пророке, всегда было представление об особой проницательности или прозорливости. В этом, конечно, смысле и апостол говорит о пророках: «Когда в Церкви все пророчествуют и выйдет кто неверующий, то он всеми обличается, всеми судится, и он падет ниц, поклонится Богу и скажет: истинно с вами Бог» (1 Кор. 14, 24—25). Рядом с пророками апостол Павел каждый раз ставит учителей. «Иных поставил Бог в Церкви,— говорит он,— во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями» (1 Кор. 12, 28, срав. Еф. 4, 11). Учители были люди спокойные, рассудительные, обладавшие знаниями и опытностию, которые могли быть постоянными руководителями в доме назидания и научения верующих. Хотя апостол учение называет дарованием Духа (Рим. 12, 6—7), но не в таком прямом и непосредственном смысле, как глоссолалии и пророчества. Кроме апостолов, пророков и учителей, апостол Павел упоминает еще в одном месте благовестников, или евангелистов (Еф. 4, 11). Под этим именем можно разуметь ближайших помощников апостольских в деле распространения и утверждения веры Христовой, проповедническая деятельность которых, подобно апостолам, имела большею частью характер миссионерский. Таковы были, например, Филипп, Тимофей и Тит, которым новозаветные Писания присваивают название благовестников (Деян. 21, 8; Тим. 6, 5).

Таким образом, в богослужебных собраниях первенствующих христиан выступали со словом глоссолалы, пророки и учители. Хотя свобода слова в этих собраниях ограничивалась тем необходимым условием, что говорить могли только получившие непосредственное озарение от Духа, тем не менее скоро в собрании христиан возникли, благодаря отсутствию определенных правил и форм, беспорядки, которые апостолы должны были так или иначе устранить. Первыми нарушителями порядка явились глоссолалы, а потом пророки. Не заботясь о назидании других, которые не могли понимать их изречений, глоссолалы неудержимо предавались влечению своего одушевления, ни на что не обращая внимания, и говорили нередко по нескольку человек вдруг. Равным образом случалось, что и пророк, чувствуя в себе особое воздействие пророческого духа, начинал свою речь, не обращая внимания на то, что рядом с ним говорил другой пророк. Понятно, что такое беспорядочное явление не могло долго оставаться без вреда для назидательной цели богослужебных собраний. Апостолы ясно сознавали это и потому должны были ограничить некоторыми правилами безграничную свободу пользовавшихся дарами духовными. Правда, разнообразие дарований, говоря вообще, было одним из лучших явлений христианского одушевления и горячности любви к вере Христовой, и во многих случаях было причиной обращения ко Христу язычников; но апостолы обращали внимание на религиозные потребности не язычников только неверующих, но и тех, которые уверовали уже во Христа. Предписания апостола Павла, касающиеся этого предмета, ясно показывают, что он

живо чувствовал многие неудобства существовавшего тогда порядка вещей, но не скоро еще можно было изменить утвердившееся; вместе с злоупотреблениями и беспорядками легко можно было убить в верующих живое и горячее сочувствие к вере Христовой. Посему-то апостол Павел, когда предстоятели коринфского общества спрашивали его, как устранить вкравшиеся злоупотребления, особенно в отношении к глоссолалии, не уничтожает всего совершенно, но только делает некоторые ограничения. Более всего и прежде всего требовалось наставлений относительно значения и употребления дара языков, потому что от неблагоразумного употребления этого дара всего более было беспорядков в христианских собраниях. Апостол совершенно далек от того, чтобы отрицать всякое достоинство у этого дарования Духа; он признает достоинство его как одной из форм религиозной жизни, видит пользу, какую принесло это дарование в деле обращения неверующих, и он даже благодарит Бога за то, что удостоился дара языков, но, принимая во внимание пользу богослужебных собраний, апостол дает дару языков второстепенное значение, потому что дар этот не имел в себе ничего существенно полезного для этих собраний. Не имея ни существенной нужды, ни даже возможности запретить употребление сего дара вовсе, апостол ограничивается только наставлением, чтобы в одно и то же время не говорили двое или трое глоссолалов вдруг, и при том, чтобы каждый языковещатель был непременно толкуем другим, в противном же случае должен был молчать и беседовать себе и Богу (1 Кор. 14, 27—28). Точно так же и пророки должны были говорить двое или трое, а прочие должны рассуждать, то есть объяснять то, что они говорят; по очереди должны пророчествовать все те, кому было откровение, то есть кто чувствовал себя в данную минуту способным и вдохновленным (ст. 29—30). Очевидно, апостол, желая, чтобы в богослужебных собраниях все было направлено к назиданию, хотел устранить все темное и непонятное в общественных наставлениях, чтобы христианское сознание находило здесь ясные и отчетливые сведения о предметах веры.

Имея в виду осуществление сей собственно цели, апостол естественно должен был между разными видами наставления отдать преимущество дару учительства, спокойному и рассудительному наставлению, в котором соединялось глубокое знание Священного Писания и сущности христианской религии со знанием природы человеческой, наставлению, в котором спокойная рассудительность устраняла всякую возможность заблуждения или обольщения чувством или воображением. Дар языков и дар пророчества, по предписанию апостола, рано или поздно должны были прекратиться (1 Кор. 13, 8). Только об учительстве апостол не говорит, что оно когда-нибудь прекратится; он видел ясно, что по прекращению чрезвычайных духовных дарований учительство останется главным средством назидания верующих и все больше и больше будет развиваться для пользы Церкви. Впрочем, в то время, когда апостол писал свое первое Послание к Коринфянам, великого дела учительства в собственном смысле он мог коснуться только отчасти, мимоходом. Учительство в богослужебных собраниях того времени занимало скромное место после дара языков и пророчеств, и споров о нем не возникало, так что относительно учительства со стороны коринфян не было и вопросов апостолу. Поставить и развивать этот вопрос самому от себя апостол считал, вероятно, не совсем уместным, и он оставил это дело,

как оно и было. Учительство, так же как и другие дарования, было достоянием общим для всех, и пользоваться им мог всякий, у кого к тому была способность от природы и приличное образование. Но ограничение скоро явилось само собою; право учить предоставлено всем, но не все были к тому способны. Общины привыкали слушать людей, возвышавшихся над другими своими знаниями и умелым, влиятельным словом, и могли желать и просить, чтобы эти люди сообщили им то, что должно было служить к назиданию, утешению и исправлению их. И сами эти люди, являвшиеся в качестве общественных церковных учителей при богослужебных собраниях, постепенно осваивались со своею ролью и не уклонялись от обязанности учительства, выпавшей на их долю. На свое дело, важное в икономии церковной жизни, они получали полномочия от общества и его предстоятелей и, где можно было, от самих апостолов. Таким образом, широкая свобода в отношении к публичному церковному слову весьма скоро получила ограничение вследствие естественного порядка вещей, по которому не все способны были к учительской деятельности. И воля Церкви и ее предстоятелей не замедлила освятить и утвердить этот порядок сообщением особых полномочий людям, могущим быть учителями для других в деле назидания веры и нравственного воспитания общества. Поэтому-то апостол в посланиях, писанных после первого Послания к Коринфянам, и распространяется в своих наставлениях, определяющих свойства общественного учителя. Вменение предстоятелю Церкви и по обязанности быть способным к научению ясно означает победу спокойного учительства в богослужебных собраниях над глоссолалией и пророчеством, потому что сих последних даров апостол не считает необходимой принадлежностью для лица священного; между тем как, по заповеди апостола, епископу подобает быть учительну и пресвитеры, труждающиеся в слове и учении, должны были сподобляться сугубой чести. Следует, впрочем, заметить, что с этою привилегиею на право учительства епископов и пресвитеров не встречается еще прямых запрещений проповедовать в Церкви мирянам.

Общий обзор состояния проповедничества восточной Церкви до Оригена

Как внешнее устройство жизни христианского общества с самого начала его существования проявлялось в наиболее простейших формах, так же точно подобною же простотою отличались и формы жизни этого общества, относившиеся к его высшим духовным потребностям. Местом для богослужебных собраний служило большею частью жилище какого-либо благочестивого христианина, которое заменяло собою храм. Собиравшиеся таким образом в одном месте для богослужения составляли одну домашнюю церковь, которая называлась по имени человека, в доме которого было собрание. Так, в апостольских Посланиях упоминается домашняя церковь Акилы и Прискиллы (1 Кор. 16, 19; Рим. 16, 4), Нимфана (Кол. 4, 15), Филимона (Фил. 1, 2) и Гаия (Рим. 16, 23). Самый порядок этого домашнего богослужения определяется весьма ясно сказанием Деяний апостольских о первенствующих христианах, что они «постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян. 2, 42). Общее пение и молитвы при существовавшей простоте внешних отношений и свободе отдельных личностей должны были действовать возвышающим образом на дух моля-

щихся,— учение же апостолов, чтение Священного Писания и следовавшее непосредственно за ним краткое его изъяснение или поучение, назидание, проповедь давали пищу их уму и чувству и направляли их волю к деятельности, соответствовавшей христианским идеалам. В этом отношении христианская церковь унаследовала обычаи иудейской синагоги, где чтение Священного Писания сопровождалось изъяснениями, как и вообще синагогальные собрания с их распорядком послужили первоначальным образом устройства христианского богослужения.

Это заимствование порядков синагоги не было явлением случайным, а освящено высшим авторитетом Самого Иисуса Христа, Который, по рассказам евангелистов, начал Свою проповедническую деятельность в синагогах иудейских, подчиняясь существовавшим в них порядкам и обычаям, как это видно из рассказа о посещении и проповеди Его в синагоге назаретской (Лк. 4, 15—32). Не лишнее будет поэтому познакомиться как с внешним устройством синагог, так и с внутренними их порядками.

Синагоги вообще состояли из простой четырехугольной залы, с портиком из колонн греческой архитектуры. Самая отдаленная сторона, где помещалось святилище, обращена была постоянно к Иерусалиму, что и называлось «киблег», то есть священное направление. В более богатых местностях синагоги строились из белого мрамора, с изваянием на наружной стороне грубых, рельефных изображений из виноградных лоз и гроздьев или из распустившейся ветви или из сосуда с манной. Близ входа с одной стороны стояли сидения для мужчин, на другой стороне за решеткой садились обыкновенно женщины, завернутые в свои широкие покрывала. На одном конце находился «теббаг», или ковчег из раскрашенного дерева, заключавший в себе Священное Писание, а в стороне устраивалась «бима», или возвышенное седалище для чтеца или проповедника. Клира в строгом смысле не было, но на некотором возвышении сидело человек около десяти и более «батланимов»,— чтецов или старцев-руководителей, а выше всех их стояло седалище начальника синагоги. Сидения эти устанавливались под ковчегом, следовательно, лицом к собранию. Младшие по чину назывались «хаццанами», на обязанности которых лежало хранение священных книг. Самая синагога в древности называлась Беф Тефиллаг — дом молитвы, а во времена Спасителя носила название Беф Кенезеф — дом собрания. Часы этих собраний были 3-й, 6-й и 9-й.

Богослужение в синагогах совершалось следующим образом: после молитв — «шема», состоявших из гимнов одиннадцати «берахов», или благословений, читались обыкновенно отрывки из Священного Писания: один из Закона — «парашаг», или «параш», другой из пророков — «гафтараг», или «гафтар». Чтения сопровождались изъяснениями или поучениями. Для исполнения этих обязанностей не было особенных нарочитых личностей, потому что обязанности священников и левитов, состоявших единственно только при иерусалимском храме, были совершенно другие. Читать писание и предлагать изъяснение его или поучение могло не только лицо, имеющее на то право или получившее позволение от начальника синагоги, но всякий, кто только по своему желанию мог прибавить свой собственный «мидрат», или толкование на прочитанное. Подобно этому и первенствующие христиане в своих богослужебных собраниях проводили время в молитвах и пении псалмов, в уче-

нии апостолов и чтении ветхозаветных Писаний. К этому присоединялась еще таинственная сторона богослужения, которой в синагогах не было и которая состояла «в преломлении хлеба», то есть в принесении бескровной жертвы.

Знакомство с ветхозаветными книгами чрез чтение их в богослужебных собраниях первенствующих членов христианской Церкви было необходимо преимущественно ввиду того, что пророческие места, имевшие указания на Мессию, сохраняли существенное значение для правильного понимания новозаветных Священных книг. И христианские учители тем охотнее прибегали к ветхозаветным Писаниям, что они здесь находили частые пророческие и прообразовательные указания на события новозаветной истории, на жизнь и страдания Богочеловека. Чтение Писаний Ветхого Завета давало им случай сближать пророчества и прообразования с новозаветными событиями и освещать одни другими. Таким образом обычай чтения ветхозаветных Писаний в богослужебных собраниях, перешедший в христианскую Церковь из иудейских синагог, будучи освящен примером Иисуса Христа и апостолов, утвердился в ней навсегда с самых первых дней ее существования. К Писаниям ветхозаветным, употреблявшимся при богослужении, присоединялись Писания и новозаветные, по мере их появления и распространения в обществе христиан. Их также читали в церквах для общественного назидания, как это видно из распоряжений апостола Павла, который повелевает свое Послание к Колоссянам по прочтении у них передать в Лаодикийскую Церковь для прочтения же, а то, которое из Лаодикии, прочитать и Колоссянам (Кол. 4, 16); также Послание к Солунянам заклинает прочитать всем святым братиям (1 Сол. 5, 27). Этот прекрасный обычай публичного чтения Писаний в богослужебных собраниях тем более должен был сохраняться, чем труднее было для отдельных христиан приобретать в собственность редкие и весьма дорогие священные книги, и чем более было поводов желать, чтобы знали их все члены Церкви, даже и те, которые сами не могли читать.

В большей или меньшей связи с чтениями стояла проповедь, примыкая к ним частию в виде объяснения, частию в форме свободного раскрытия на основании их предметов веры и нравственности христианской. Проповедь непосредственно следовала за чтением Писания, говорилась предстоятелем Церкви и была простым, сердечным, дружеским советом применять в жизни заповеди евангелия или же состояла из объяснения чего-либо темного и малопонятного из прочитанного и слышанного. В такой непосредственной связи с чтением Писания проповедь стояла со времен апостольских. Апостол Павел заповедует ученику своему Тимофею, чтобы он занимался чтением, наставлением и учением (1 Тим. 4, 13), то есть чтобы общественное чтение Священного Писания сопровождал наставлением и учением. Но совершенно ясные и неоспоримые свидетельства об этом мы имеем из описания церковной практики II века. Св. Иустин, мученик, опровергая в первой своей Апологии грубые клеветы язычников на порядки и обряды христианских богослужебных собраний, об употреблении Священного Писания и проповеди, весьма выразительно замечает следующее: «В богослужебных собраниях читались Писания пророков (συγγραμματα των προφητων) и достопамятности апостольские (απομνημονευματα των αποστολων), сколько было потребно (μεχρις εγχωρις). Когда чтец оканчивал чтение, то пред-

стоятель (προεστοε) говорил увещательное слово, в котором убеждал следовать тем добрым наставлениям, которые прочитаны были из Писания». Рядом с этим свидетельством Иустина, хотя не столь ясное в своих подробностях, может быть поставлено свидетельство Тертулиана (apol. adv. gen., c. 30). «Мы сходимся, то есть в богослужебные собрания, для слушания Божественных Писаний... Мы укрепляем нашу веру чрез Священное слово, питаем наши упования, утверждаем надежду, и чрез усвоение Божественных заповедей делаем священное учение сильным в наших сердцах. Мы увещеваем друг друга, наказуем друг друга и руководимся судом Божественного слова. Суд Божий имеет здесь тем более значения, что никто не сомневается в том, что он присутствует пред лицем Божиим».

Ориген как проповедник и церковный оратор

Говоря об Оригене как экзегете и толковнике, мы видели, что он в изъяснении Священного Писания следовал методу аллегорического толкования и предпочитал его буквальному способу толкования, называя последний Лотовою женой, превращенной в соляной столб. Этим уже отчасти определяется и характер его проповедничества, потому что его беседы, или гомилии, состояли в изъяснении стиха за стихом известного отрывка Священного Писания, читанного в данном случае пред народом в Церкви; так что работа его как церковного оратора почти смешивалась в этом случае с работою экзегета. Несмотря на это, однако ж, между его комментариями в собственном смысле и церковными беседами есть существенное различие: первые преследуют главным образом интересы знания,— интересы научиться без всяких практических приложений и применений. Последние же прежде всего наблюдают цель назидания верующих. Различие это ясно показывает нам сам Ориген. В своей седьмой беседе на книгу Левит он говорит: «Обязанность, которую мы исполняли в настоящий момент, состоит не столько в верном толковании Священного Писания, сколько в назидании общества верующих; но это тем не менее не помешает внимательному слушателю найти в предлагаемых нами предметах верный путь к правильному пониманию Священного текста». Как бы то ни было, его гомилии во всяком случае составляют драгоценное сокровище для церковного витийства, давая нам возможность оценить его ораторский талант, они кроме того сообщают нам верное понятие о форме и характере евангельской проповеди в III веке.

Ориген обладал всеми теми свойствами, которые составляют неотъемлемую принадлежность всякого замечательного оратора. Дикция ясная и легкая, богатое воображение, сила внутреннего убеждения, проникающая прямо в сердце, увлекательное воодушевление, иногда довольно продолжительное, но без резких перерывов и промежутков,— все соединялось в Оригене, чтобы сделать его проповеди увлекательными и интересными. Поэтому не трудно объяснить и представить себе необыкновенно живое впечатление, которое производил он на своих слушателей. Будучи мирянином, он не проповедовал в Александрии, и александрийский епископ Димитрий никогда не позволял ему восходить на церковную кафедру, даже и после посвящения его в сан пресвитера. Епископы же палестинские согласились, как мы видели, возложить на знаменитого Оригена бремя назидания и научения верующих в церков-

ных собраниях. Получивши сан священства, Ориген и после изгнания своего из Александрии не переставал предаваться служению проповеди до самого конца своей жизни. Всюду, куда он прибывал, в Кесарии, в Иерусалиме, везде епископы обращались к нему с просьбою изъяснять Святое Писание народу; и он выполнял возложенную на него задачу с полным успехом, которого всегда можно было ожидать от его всеобъемлющего и огромного таланта. В третьей своей беседе на книгу Левит, произнесенной после 245 года, он говорит о своих проповеднических трудах, как служении, проходимом им уже очень давно. В самом деле в это время он мог считать уже более двадцати лет своей проповеднической деятельности. И однако же он, по свидетельству Евсевия, дозволил скорописцам записывать его проповеди уже тогда, когда ему было шестьдесят лет (VI, 36); не будь в нем этой скромности, не чуждой и некоторого рода благоразумия, нам не пришлось бы сожалеть о потере большой части его гомилий. Количество же их должно быть весьма велико, так как Ориген импровизировал весьма часто; этому обстоятельству удивляться вовсе не следует, так как он, по свидетельству св. Памфила, проповедовал почти каждый день, следовательно, для письменного составления проповедей у него не могло быть достаточно времени. Сто восемьдесят шесть гомилий, оставшихся нам от него, могут поэтому дать весьма неполное представление о его проповедническом служении. Блаженный Иероним в свое время читал более тысячи его проповеднических произведений; это было еще в V веке, но и эта цифра намного должна была бы увеличиться, если бы сюда включить все те проповеди, которые никогда не были записаны.

Выше мы видели, что христианская проповедь проявлялась под двумя главными формами: формою слова и гомилии; сообразуясь с этими формами, проповедники слова Божия или трактовали и развивали пред народом какую-нибудь частную доктрину или же изъясняли стих за стихом отрывок Писания. В этом отношении церковь христианская унаследовала и развивала традиции древней иудейской синагоги. В Александрии и вообще на всем востоке гомилетический род проповеди, не слишком требовательный относительно правильности построения и развития, преобладал пред изложением одного сюжета, заимствованного из христианской догмы или морали, говоря иначе, гомилия преобладала там пред словом. В то время, как и ныне, чтение перикопы или отрывка Священного Писания составляло одну из существенных принадлежностей христианского богослужения, и Ориген прямо свидетельствует, что этот обычай существует в Церкви со времен апостольских. После чтения, непосредственно, проповедник изъяснял присутствующим Священный текст, чтение которого они только что слушали, это-то объяснение и составляло так называемую гомилию. Во время проповеди вместе с верующими дозволялось присутствовать и оглашенным, и только по окончании ее они должны были выйти из собрания. В седьмой беседе на евангелиста Луку Ориген прямо спрашивает оглашенных: «Кто соединил вас с Церковью? Кто заставил вас покинуть ваши дома и идти в настоящее собрание? Во всяком случае не мы обходим ваши дома, чтобы звать вас, но всемогущий Бог невидимою силою возбудил эту ревность в ваших душах». Иногда он говорит прикровенно, особенно когда излагаются таинства Евхаристии. Отсюда — присутствием оглашенных в собрании объясняются подобного рода формулы, каковы:

«Мы не будем долго останавливаться на этом предмете... Посвященные в тайны знают, что должно мыслить об этом и пр.». Что касается до продолжительности поучений, то она по необходимости должна была разнообразиться, смотря по длине и важности библейского отрывка, который служил темою для проповеди. Такая беседа Оригена, какова первая на книгу Царств, могла потребовать для своего произнесения времени не менее часа, другие же далеко не достигают таких размеров; большая часть должна была ограничиваться не более, как получасом. Несмотря на талант проповедника, народ скучал за длинными проповедями; Ориген не осмеливается объяснять всю песнь Деворы, потому что говорит: приходящие в церковь любят краткие проповеди. Вот почему он ограничивается иногда, как сам выражается, собиранием только некоторых цветов с поля Писаний, вместо того чтобы производить полную жатву. Во второй беседе на книгу Исход он говорит, что если бы он захотел сделать обозрение всех тайн, содержащихся в повествовании о спасении Моисея фараоновою дочерью, то ему едва ли бы достало целого дня для их раскрытия. Кроме того, проповеди Оригена ясно показывают нам, что епископы иногда давали направление проповеднику и назначали даже тему для проповеди. Так, однажды епископ прервал Оригена и назначил ему предметом для рассуждений библейское сказание о волшебнице Аэндорской, вызывавшей дух Самуила, и Ориген начинает трактовать об этом предмете. Тринадцатая его беседа на пророка Иезекииля представляет нам новый пример посредничества епископа в избрании темы. «Епископы, — говорит оратор в начале,— повелевают нам истолковать слова, относящиеся к владыке Тира, и рассмотреть его заслуги и заблуждения; они желают также, чтобы мы параллельно с этим сказали несколько слов о Фараоне, царе Египетском». Отсюда видно, что епископы принимали деятельный надзор за делом проповеди и определяли даже ее направление сообразно нуждам вероучения.

Эти подробности составляют живой интерес для истории церковного красноречия; потому что гомилии Оригена составляют древнейший сборник этого рода, какой только мы находим в церковной литературе. Они переносят нас, так сказать, в сердце III века, религиозная и нравственная жизнь которого отражается здесь со всеми подробностями относительно его культа и дисциплины. Проповедовали тогда каждое воскресенье и каждый праздник. «Тогда как иудеям манна не была ниспослана в день субботний,— говорит проповедник,— слово Божие, эта небесная манна, нисходит каждое воскресенье на верующих. В Александрии, а также и в других местах, проповедовали кроме того в среду и пяток, которые были днями поста по преданию самому древнему». Но из сочинений Оригена можно заключить, что сам он проповедовал почти каждый день; так, в своей тринадцатой беседе на книгу Числ он напоминает слушателям о слове, говоренном накануне. Иногда он обличает тех из своих слушателей, которые посещают Церковь только в праздничные дни, нерадя таким образом о слушании слова Божия более частом. Чтобы не составить нам вообще слишком высокого понятия об усердии слушателей Оригеновых, представим следующий красноречивый отрывок из его проповеди.

«Не должны ли мы плакать и стенать, видя, что вы не приходите слушать слово Божие, что вы являетесь в церковь лишь по праздничным

дням и то не столько из желания послушать слово Божие, сколько увлекаемые торжественностью и под предлогом принять участие в общественном торжестве? Итак, что же я сделаю, я, которому вверено служение слова? Пусть я служитель бесполезный, но все-таки на меня возложена Господом обязанность раздавать его людям меры пшеницы. Но выслушайте слова Господни. Вот они: «Мера пшеницы должна быть раздаваема каждому во время». Итак, где же и когда я могу выбрать удобное для вас время? Большая часть вашего времени, скажу более — почти все выше время, вы проводите на публичных местах, в мирских занятиях или занимаетесь торговлею. Один остается на своем поле, другой следит за своим процессом, что же касается до слова Божия, то никто об нем не заботится или по крайней мере мало найдется таких, которые бы находили для себя удовольствие слушать его. Но зачем мне толковать о делах, которые вас занимают? Зачем жалеть об отсутствующих? Даже вы, присутствующие в церкви, вы оказываетесь мало внимательными; рабы привычки, обращаете спину к слову Божию или к Священному тексту, чтение которого вам предлагают. Я опасаюсь, чтобы Господь не отнес также и к вам следующих слов пророка: «Они обратили ко Мне спину, вместо того, чтобы представить Мне лице». Итак, что же я сделаю, я, который должен возвещать вам слово Божие? Вещи, о которых предлагается вам чтение, суть вещи таинственные; они прикрыты покровом аллегории, в тайну которой нужно проникнуть. Но какое средство перенести эти перлы святого слова в глухих, к народу, отвращающему слух?» и пр. (на Быт., бес. X).

Эта картина, конечно, мало рекомендует тех слушателей, к которым обращается Ориген; и во всяком случае, как бы ни было велико его ораторское увлечение, трудно предположить, чтобы христиане, поистине ревностные в исполнении своих обязанностей, могли навлечь на себя такой суровый упрек. Говоря немного далее о тех, которые не радят принимать участие в собраниях верующих и быть участниками в слушании слова, проповедник восклицает: «Скажите мне вы, которые приходите в Церковь только по праздничным дням, неужели другие дни не суть также дни Господни? Оставьте иудеям наблюдать только редко случающиеся торжества. Христиане каждый день вкушают Плоть Агнца, то есть Плоть Слова Божия, каждый день вы приглашаетесь к источнику, как Ревека, чтобы почерпать из него воду слова Божия». Эти слова мало показывают, что сам Ориген проповедовал собственно каждый день, по крайней мере в то время, когда он изъяснял пред собранием верующих книгу Бытия; потому что приведенные нами выдержки взяты нами из десятой его беседы на эту книгу. Нужно, впрочем, заметить, что этого требовала самая последовательность его гомилий, которые представляют нечто вроде цельного курса чтений по Священному Писанию применительно к понятиям народа. Неутомимый оратор избирал темою своих поучений книгу Ветхого или Нового Завета и не оставлял ее до тех пор, пока не объяснял ее всю от начала до конца. Если бы он говорил только чрез каждые семь дней, то есть один раз в неделю, именно по воскресным дням, то подобный план был бы трудно выполним. Не видно даже, чтобы Ориген имел обычай прерывать курс своих бесед во дни великоторжественные, чтобы избрать сюжет для своей проповеди приличный и соответствующий обстоятельству. Мы можем заключить по одному месту из пятой его беседы на пророка

Исаию, что она была произнесена при великом стечении народа в Великую пятницу (Hom., V, 2: Et quiu nunc populo multituda est propter Parasceven.), и однако ж в ней мы не встречаем ни единого слова о смерти Христа: проповедник продолжает всецело следовать порядку стихов, которые он изъяснял в это время. Этот метод, конечно, представлял много преимущества, потому что он вводил в понимание Священного Писания тех, которые имели обыкновение часто присутствовать при богослужении, и нужно только сожалеть, что правильное, постоянное и методичное изъяснение Евангелия не составляет более обычаев, приемов современного проповедничества.

Посмотрим теперь, по какому плану Ориген построил свои поучения. Так как каждая перикопа Священного Писания могла заключать в себе разнообразные сюжеты, то недостаток систематичности и единства становился почти неизбежным. Оратор раскрывал истины догматические или нравственные, по мере того, как священный текст представлял ему к тому случай. Возьмем для примера первую его беседу на книгу Царств, имеющую своим предметом рождение Самуила. Беседа эта была произнесена в Иерусалиме, потому что она заключает ясный намек на епископа этого города. Нельзя представить себе ничего более прекрасного и благородного, как приступ, где Ориген как бы извиняется в том, что не владеет такими же качествами, какие верующие христиане иерусалимские привыкли видеть в своем первом пастыре. Затем сравнение Церкви с полем, на котором растет множество самых разнокачественных деревьев, из которых одни производят плоды сладкие и приятные, а другие плоды горькие и невкусные, хотя каждое из них имеет свою удобоприменимость и приносит свою пользу, он этим, так сказать, ораторским маневром завоевывает себе внимание слушателей.

«Итак, не ищите в нас, — говорит он, — того, что вы привыкли находить в вашем епископе Александре. Мы признаем, что он превосходит всех нас своею кротостью и своею любовью. И не я один только прославляю и превозношу эти качества в нем; вы все знаете их по собственному опыту, — и сами представляете в этом неопровержимое свидетельство. Мы можем также быть растениями того же поля, и таково наше желание, но это тем не менее не лишает нас возможности иметь не такой же вкус. В наших плодах есть, мы сознаемся в том, некоторого рода горечь, или скорее такова она только по виду, потому что упрек и обличение кажутся горькими только в момент их принятия; но горечь эта становится сладкою по тем переменам, какие она производит».

Для того, чтобы оправдать суровый тон, который он по временам принимает, Ориген ссылается на пример Самого Спасителя, Который, всегда обещая одним блаженства, не переставал говорить другим: «Горе вам, нарушающим заповеди». Святой Павел также не был одинаков по отношению ко всем; он готов был вооружиться палицею, когда видел, что кротость и снисходительность не приводили к желательному результату. После этого воодушевленный оратор проводил параллель между собою и епископом Иерусалимским, который без всякого сомнения присутствовал при произнесении беседы. «Я вам сказал об этом вначале, — продолжает Ориген, — потому что знаю, что вы привыкли к кроткому и снисходительному слову вашего отца; между тем как кустарники нашей плантации имеют некоторую долю горечи во вкусе. Но по вашим молитвам я смею надеяться, что вы превратите их для

себя в спасительные врачевства. Между лекарствами одни есть приятные, другие острые и даже с горечью. И однако каждое из них доставляет свою относительную пользу, когда употребляют в меру и в приличное время».

После этого приступа, внушенного оратору особым обстоятельством, Ориген рассказывал в нескольких словах начало первой книги Царств, чтение которой только что было окончено чтецом. Окончив это повествование, он вдается непосредственно и прямо в аллегорическое толкование, стараясь отыскивать под простою и нагою буквою целый ряд моральных приложений. «Был один человек из Армафема, так начинается книга. Что это значит «один человек», восклицает тонкий толковник? И вот он пускает в ход все свое тонкое аллегорическое толкование. Так как мы остаемся рабами греха, то каждый из нас не представляет в себе одного, но нескольких. Мы переходим попеременно от печали к радости, от беспокойных хлопот к спокойствию, от забот о духовных наших интересах к исканию богатства и почести. Диск луны не подвергается стольким переменам, как наше сердце, обуреваемое тысячью страстей, его возбуждаемых. Один означает праведника, всегда себе равного, так сказать, тождественного; он есть причастник Божественной неизменяемости; у него одна мысль, одно чувство и одна воля, короче: он обладает совершенным единением как в своей личности, так и в своей жизни». Правда, мысль прекрасная, но сам по себе текст не представляет никакого повода к подобным размышлениям. Проповедник продолжает все в том же тоне. «Был один человек с горы Ефремовой». Итак, праведник не выходит из равнины или вообще из какого-нибудь низкого места, но сходит с горы, с высот, где пребывает Бог. И еще, с какой горы? Ефрем, или Ефраим, означает «гору плодоносную». Высоты, откуда нисходит праведник, обильны плодами. Также праведник, о котором говорит Писание, называется Елкана, что значит «владение Божие». В самом деле человек, не разделяющийся с самим собою, твердо пребывающий в единстве добра, такой человек есть владение Божие, а не владение демонов. Писание прибавляет также, что Елкана имел двух жен: Анну и Феннану. Но мы не останавливаемся, так сказать, на поверхности текста. Феннана означает «обращение», Анна — «милость». Каждый, желающий быть владением Божиим, должен соединиться с этими двумя супругами, то есть привести себя к обращению посредством милости. Плоды этого двойного супружества духовного будут делами правды и святости.

Из представленных примеров можно видеть, какого метода держался Ориген в своих беседах. Не задавая себе никакого определенного плана, не стесняясь никакими разделениями определенными, он изъяснял Писание стих за стихом, даже слово за словом, усиливаясь извлекать из него все, что оно заключало, как в смысле буквальном, так и навязывая ему еще смысл таинственный. Иногда он останавливался, делал перерывы и обращался к своим слушателям с просьбою соединить их молитвы с его собственными, чтобы достигнуть уразумения какого-нибудь трудного места. Особенно замечательна его забота о направлении их внимания на собственное их нравственное состояние. Отсюда эти частые увещания и обличения, которые направляются на целое общество с его пороками и страстями; но эти обличения в то же время сообщают его беседам более действенности и жизненности. Без

этого непосредственного общения, общения живого оратора с собранием верующих гомилия часто походила бы на чистый и простой комментарий библейского текста. Заключения в Оригеновых беседах вообще кратки и неожиданны: они ограничиваются обыкновенно молитвою или кратким нравственным приложением. Так, в девятой беседе на книгу Бытия, напомнивши о том, что потомству Авраама определено завладеть землею его врагов, он делает заключение в следующих чертах: «Но какая мне польза от того, что племя Авраамово или Христос, покорило неприятельские города или мой город не составил доли в его насилии? Если в городе моей души, которая есть город царя великого, не уважались ни его законы, ни его постановления? К чему послужило бы мне то, что Христос победил весь мир и покорил под Свою власть крепости Своих врагов, если бы Он также не победил Своих врагов во мне самом и не разрушил бы закона в членах моих, противовоюющa закону ума моего, и оставил бы меня рабом греха. Итак, будем стараться в нашем теле и душе представить Христу триумф на его врагов, чтобы после того, как они будут побеждены и покорены, Он приобрел и город нашей души. Таким образом, мы разделим с Ним лучезарную славу, как звезды небесные, так что и мы также получим благословение Авраамово от Христа Господа нашего, Которому честь и слава во веки веков. Аминь».

Эта формула заканчивает почти все гомилии Оригена; если он ее иногда опускает, то заменяет другой совершенно разнозначащею. Если мы теперь, после определения внешних форм этой проповеди, захотим проникнуть в дух ее, то найдем, что никогда христианский оратор не понимал лучше того преобразования, которое производится в человеке под влиянием Евангелия. В этой части своих трудов Ориген рассматривает христианство как принцип жизни деятельной и плодоносной, которая должна простираться на всю деятельность человека для того, чтобы возвышать его и усовершенствовать. Одну из забот представляло Оригену то обстоятельство, что верующие забывали часто различие, которое отделяет Новый Завет от Ветхого,— и ту ступень духовного совершенства, которым должен воодушевляться христианин. В этом случае он употреблял все свои усилия, чтобы напомнить ученикам Евангелия о святости их призвания. Его беседы полны постоянной борьбы со всем тем, что может осквернять чистоту души, сотворенной по образу Божия и восстановленной Христом. Эта некоторого рода суровость его речи не представляет ничего удивительного в человеке, которому высокая строгость его собственной жизни давала нравственное право карать пороки своих современников. Некоторые хотят видеть озлобление и мстительную едкость в известных местах, где Ориген весьма сильно восстает против скупости и честолюбия некоторых епископов своего времени; но здесь ничего нельзя находить кроме чувств ревностного пастыря, который смотрит на духовную власть, как на служение, а не как на мирское владычество. В своей одиннадцатой беседе на пророка Иеремию он не усомнится изъяснить это народу по поводу следующего текста: «священники их не принесут им пользы»; и хотя не принимает этих слов пророка в буквальном их смысле, однако же извлекает из них совершенно справедливое применение.

«Если мы размыслим о том, что написано, то слова эти могут быть полезны для нас, равно как и для вас; для нас, которых вы видите в

духовном звании, которого многие желают достигнуть. Итак, знайте, что духовное звание не спасет само по себе; есть священники, которые погибают, равно как есть миряне, которые достигают блаженства. Поэтому если найдутся в духовном звании люди, не ведущие жизни сообразно с их достоинством, то эти слова пророка по справедливости можно отнести к ним. Для них полезно не председательствовать в собрании верующих, но проводить жизнь сообразную с их званием по заповедям Господним. Положим, Писание заповедует и вам также жизнь добродетельную. Но наказание увеличивается с властию, если можно так выразиться. С меня потребуется ответственности более, чем с диакона, с диакона более, чем с мирянина. Что же потребуется от того, который выше всех нас, кто занимает высшую власть церковную?»

Так понимал Ориген долг и обязанность людей, поставленных в различные условия жизни; после этого ему можно было требовать от других того, что он сам исполнял.

Все гомилии Оригена свидетельствуют о его глубоко христианском чувстве, которое показывает, в какой степени Евангелие проникало его душу. Он старался своими поучениями воспитывать внутреннего человека, так чтобы внутреннее единение верующего с Богом стало неразрушимым основанием нравственной деятельности. Для Оригена внешнее оправдание, оправдание законом не имеет никакой силы, если оно не проистекает изнутри, как выражение души, соединенной с Богом союзом любви. Вот почему он для уяснения отношения верных ко Христу столько раз употребляет образы супруга и супруги, которые хотя слишком мистичны, но между тем прекрасно выражают то, что есть глубочайшего и лучшего в христианской психологии. Эти увещания к внутренней чистоте проистекали таким образом из высокого понятия о человеке, его призвании и его обязанностях. Язык оратора принимает увлекательный тон всякий раз, когда он касается образа Божия, который мы носим в себе и черты которого должны блистать во всей их красоте. Нельзя не цитировать этих страниц, в которых нравственный оттенок отвечает так прекрасно самым лучшим стремлениям человеческого духа:

«В вашей душе должен сиять образ Божий. Это есть образ, о котором Отец сказал Своему Сыну: сотворим человека по образу Нашему и по подобию, Сын Божий есть художник этого образа, и так как он есть произведение такой кисти, то может быть только затемнен нерадением, но не совершенно изглажен злом. Сколько вы ни покрывайте слоем земли, образ Божий остается в вас. Когда вас ослепляет удовольствие, вы примешиваете к этому образу цвет земной, вы присовокупляете к нему другой, когда алчные желания золота кипят в вас,— третий, когда уступаете горячим стремлениям мести. Гнев, нечестие, все роды зла суть настолько различные цветы, что из соединения их образовывается в вас другой образ, который не есть образ Божий. Поэтому-то мы должны молиться тому, который сказал нам чрез своего пророка: Я рассею ваше беззаконие, как облако, и ваши грехи, как туман. После того, как будут уничтожены все эти цветы, рассеянные злом в вашей душе, тогда воссияет в вас образ, который сотворил Бог» (на Быт., бес. XIII).

Рядом с этою первою метафорою плодовитое воображение Оригена рисует ему другую, не менее поразительную. Каждый из нас, говорит он, пишет в своей душе, и Бог также пишет в ней. Мы пишем собствен-

ною нашею рукою запись наших грехов, между тем, как письмена Христовы отпечатываются на плотских скрижалях нашего сердца не чернилами, но Духом Живого Бога. Эту запись, которая содержала общий итог нашего долга, Христос разорвал Своим крестом, воды крещения Его уничтожили. Итак, перестаньте писать новые записи, не восстановляйте того, что разрушено, ограничьтесь записью Бога, Писанием Святого Духа». Ориген отличается этими сравнениями, столь способными занять ум слушателя и рельефно преподать ему урок нравственности. Природа и общество каждый раз снабжают его образами, которыми он пользуется с редким счастьем. Оттого его проповеди имеют форму в высшей степени народную, хотя оратор раскрывает здесь самые высокие истины религии. Даже в том случае, когда он говорит о предметах, не совсем удобопонимаемых, он сумеет приспособиться к пониманию слушателей, устанавливая искусно и в то же время просто отношения, которые могут существовать между чувственным и духовным. Хочет ли он показать, какой грех требует для исцеления особенно продолжительного покаяния, он в болезнях тела человеческого находит пример для выяснения этой мысли:

«Когда тело получает какую-нибудь рану, когда разбивается какая-нибудь кость, когда нервы разрываются, то достаточно бывает одного только часа, чтобы все это случилось; но как далеко выздоровление! Какой длинный ряд терзаний и мучений! Кроме опухоли, которая образуется на самом месте раны, все остальное тело испытывает боль. Представьте же себе теперь, что эта самая рана, что тот же самый перелом возобновляются и на том же самом месте, какое наказание во все продолжение лечения! Сколько времени потребуется для того, чтобы больной поправился? Допустим даже, что он выздоровел, его тело имеет прежнюю силу и красоту. Перейдем теперь от тела к душе. Каждый раз, как душа грешит, она получает рану; грехи суть также как бы стрелы и мечи, которые ее пронзают. Вот почему апостол увещевает нас вооружиться щитом веры, о который разобьются все стрелы лукавого. Итак, вы видите, что грехи суть также стрелы демона, поражающие нашу душу. Подумайте же о том, сколько времени потребно для исцеления подобных ран. О, если бы могли видеть, сколько ран внутренних наш человек принимает от каждого греха и в какой степени она изнашивается от худых речей!.. Итак, душа получает раны от языка, получает от мыслей и худых желаний; она разбивается и разрушается делами греховными. Если бы мы могли видеть все эти раны и ощущать мучения души так изъязвленной, то мы не стали бы грешить до самой смерти. Но, с одной стороны, одержимые демонами и помраченные умом не ощущают своих ран, потому что лишены естественного здорового чувства, с другой — алчное желание мирских удовольствий и опьянение, производимое в нас нашими пороками, препятствуют нам понимать, сколь разрушительно действуют грехи на нашу душу. Итак, справедливо, что время покаяния продолжается по мере болезни, которую надо лечить, чтобы заботы и средства соответствовали тяжести наших ран. Итак, какое продолжительное покаяние потребно для исцеления болезни, чтобы заботы и лекарства соответствовали глубине наших ран».

Это сравнение между ранами тела и грехами есть одно из таких, которые выходят весьма часто из-под пера Оригена. Поэтому мы долж-

ны признаться, что он часто повторяется и что одни и те же мысли, одни и те же образы повторяются очень часто в его беседах. Но и невозможно не встретить этого от человека, который так много говорил и так много писал. Его враги не переставали порицать в нем то, что Евстафий Антиохийский и св. Епифаний Кипрский называют «болтовнею без меры». Феофил Александрийский называет Оригена «веятелем слов»; но, очевидно, подобные суждения страшно преувеличены. Ориген никогда не говорит из пустого удовольствия говорить, и каждое его сочинение имеет великую цену.

То правда, что краткость и сжатость не были принадлежностью Оригена, но зато речь его была обильна и ясна. Замечают темноту в некоторых местах его творений, но причины темноты заключаются в самом учении, которое он излагает, а не в выборе выражений, которые всегда просты и удобопонятны. То правда, что Ориген часто разводит свою мысль, представляя ее в различных формах, — пример чего мы сейчас представим,— но это он делает для того, чтобы быть более понятным, чтобы исчерпать свой предмет до мельчайших подробностей и при этом многословие неизбежно, и во всяком случае оно никогда не может быть поставлено в вину проповеднику-импровизатору, который заботится главным образом, чтобы быть понятным для своих слушателей. Вот пример такого многословия. В VIII гомилии на Мф. 5, 23—28 он изменяет слова Евангелия: «когда Иисус спал, ученики пришли к Нему, говоря: Господи, спаси нас, мы погибаем» следующим образом: «Господь уснул». Такое удивительное и замечательное событие. Тот, Кто никогда не спал, погрузился в сон. Тот, Кто управляет небом и землею, уснул! Тот, Кто никогда не спит, представляется спящим! Да, Он спал телесно, но Своею Божественною силою возмущал море, поднимал волны, устрашал Своих апостолов, чтобы дать им потом доказательство Своего могущества. Иисус Христос спал по отношению к тому, подобно тому, как сидел у колодца, усталый от пути, пока был телом человеческим. Иисус спал, как человек, но силой Своего Божества Он возмущал море и потом утишал его. Он спал телесно, для того, чтобы возбудить Своих учеников и сделать их бодрыми; а главным образом с целью научить нас, чтобы мы не допускали заснуть нашей душе, нашему уму и благоразумию, но чтобы бодрствовали во всякое время, прославляя Господа и прося у Него здоровья и жизни.

Ученики, приблизившись к Иисусу, разбудили Его и сказали: «Господи, спаси нас, мы погибаем». Страх, объявший апостолов, был так велик, что они потеряли присутствие духа так, что вместо того, чтобы приблизиться к Иисусу с почтением и разбудить Его тихо, они бросились к Нему и разбудили Его нечаянно — вдруг, говоря: «Господи, спаси нас, мы погибаем». О блаженные и верные ученики! С вами был ваш Бог и Спаситель, и ваша Жизнь с вами, а вы боитесь смерти. Устремленные волнами моря, вы будите Того, Кто его сотворил, как будто Он не мог утолить, представляясь даже вам спящим.

Но что отвечают на это возлюбленные ученики Господа Иисуса? «Мы еще слабы, как дети,— говорят они, — мы не имеем еще надлежащей силы, оттого мы боимся, оттого трепещем. Мы не видели еще Креста, смерти Господа, Его воскресения и вознесения на небо, мы не получили еще обещанного нам Духа Святого, оттого мы маловерны, в чем Господь нередко укорял нас».

Заключим обзор бесед Оригена замечанием об их тоне, смиренном и благочестивом. Ориген, столь смелый в своих философских сочинениях, удивительно скромен и даже робок пред тайнами Священного Писания. Он постоянно обращается к Богу, когда хочет объяснить какой-либо трудный для уразумения текст, и с Неба ждет просвещения своего ума и сердца. Это обращение к Богу, излагаемое в виде молитвы, не могло не иметь самого живого действия на дух слушателей. Мы приведем для примера только одну из этих кратких молитв, имевших особую прелесть в устах Оригена. Изъяснив мистический смысл предметов, которые служили для украшения ветхозаветной скинии, он прерывает беседу, чтобы подвести к Иисусу Христу этот голос сердца: «Сотвори, Спаситель Иисусе, чтобы я удостоился быть чем-либо из того, что может способствовать украшению Твоей скинии. Я желал бы, если бы это было возможно, чтобы Ты нашел во мне это золото, которым можно покрыть ковчег и из которого можно сделать светильник. При недостатке в золоте я желал бы иметь хоть немного серебра, пригодного на устроение колонн и их основания. Если и этого нет, то удостой меня быть хотя частью той меди, из которой вылиты были животные, служившие для украшения храмов».