БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

30

ISSN 0320—0213

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ТРИДЦАТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА · 1990

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»

Председатель редколлегии — председатель Издательского отдела МП, митрополит Волоколамский и Юрьевский **Питирим**, профессор Московской Духовной Академии, доктор богослсвия

Члены редколлегии

Архиепископ Вологодский и Великоустюжский **Михаил**, профессор Ленинградской Духовной Академии

Архиепископ Дмитровский **Александр**, профессор, ректор Московской Духовной Академии и Семинарии, председатель Учебного комитета

Епископ Дюссельдорфский **Лонгин**

Епископ Уфимский и Стерлитамакский **Анатолий**

Протоиерей **Владимир Сорокин**, профессор, ректор Ленинградской Духовной Академии и Семинарии

Протоиерей **Александр Кравченко**, ректор Одесской Духовной Семинарии

Протоиерей **Николай Гундяев**, профессор Ленинградской Духовной Академии

Протоиерей **Василий Стойков**, профессор Ленинградской Духовной Академии

Протоиерей **Иоанн Белевцев**, профессор Ленинградской Духовной Академии

Архимандрит **Иннокентий Просвирнин**, заместитель главного редактора «Журнала Московской Патриархии»

Протоиерей **Алексий Ширинкин**, преподаватель Московской Духовной Семинарии, секретарь редколлегии

Иванов Михаил Степанович, профессор, проректор Московской Духовной Академии

Огицкий Дмитрий Петрович, профессор

Буевский Алексей Сергеевич, ответственный секретарь Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата

Комаров Константин Михайлович, профессор Московской Духовной Академии, ответственный секретарь «Журнала Московской Патриархии»

Скурат Константин Ефимович, профессор Московской Духовной Академии

Овсянников Вячеслав Петрович, научный редактор Издательского отдела Московского Патриархата

© ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

Сдано в набор 30.X.1989. Подписано в печать 4.IV.1990. Заказ № 755.

Ордена Трудового Красного Знамени Калининский полиграфический комбинат Государственного комитета СССР по печати. 170024, г. Калинин, пр. Ленина, 5.

СОДЕРЖАНИЕ

Иеромонах Михаил (Грибановский). Истина бытия Божия 5

Проф. К. Е. Скурат. Патрологические труды профессора МДА И. В. Попова 83

Архимандрит Иоанн (Маслов). Оптинский старец Преподобный Амвросий и его эпистолярное наследие 117

Архимандрит Георгий (Тертышников). Светильник земли Русской . . 152

Архимандрит Августин (Никитин). Новгород Великий и Скандинавия 176

Игумен Феофилакт (Моисеев). Святитель Иов — первый русский Патриарх 201

Проф. В. С. Вертоградов. Православная Церковь в Галиции в древнейший Русский период 241

В. А. Никитин. Пасхальный догмат в русском богословии 279

Публикации

Епископ Игнатий (Брянчанинов). Слово о Ангелах 305

Проф. К. Е. Скурат. Заповеди блаженства — лествица духовного совершенствования 320

Материалы к «Богословско-церковному словарю» 328

CONTENTS

Hieromonk Mikhail (Gribanovsky). The Truth of God's Existence . . . 5

Prof. K. Skurat. Patristic Studies of Prof. I. Popov of the MTA 83

Archimandrite Ioann (Maslov). The Optina Starets Amvrosy and his Epistolary Heritage 117

Archimandrite Georgy (Tertyshnikov). The Luminary of the Russian Land . 152

Archimandrite Avgustin (Nikitin). Novgorod the Great and Scandinavia . 176

Hegumen Feofilakt (Moiseev). The First Russian Patriarch Iov 201

Prof. V. Vertogradov. Orthodox Church in Galicia in the Early **Russian Period** 241

V. A. Nikitin. Easter Dogmat in Russian Theology 279

Publications

Bishop Ignaty (Bryanchaninov). About Angels 305

Prof. K. Skurat. The Beatitudes — Steps to Spiritual Perfection 320

Materials to „Theological Dictionary" 328

Иеромонах МИХАИЛ (Грибановский)

ИСТИНА БЫТИЯ БОЖИЯ

Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью

От редакции.

Публикуемое сочинение «Истина бытия Божия. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью» является магистерской диссертацией иеромонаха Михаила (Грибановского), будущего епископа Таврического (1856—1898 гг.). Биография этого видного богослова Русской Православной Церкви не особенно богата внешними событиями, но внутренняя его жизнь представляет собою замечательный пример искреннего и напряженного усвоения церковной истины, постепенного возрастания и укрепления в православном мировоззрении.

Епископ Михаил (в миру Михаил Михайлович Грибановский) родился 2 ноября 1856 г. в семье настоятеля Ильинской церкви г. Елатьмы тогдашней Тамбовской губернии протоиерея Михаила Иерофеевича Грибановского. Детство и раннее отрочество его прошло в домашней обстановке, проникнутой крепкими традициями старорусского священнического семейного быта. Естественно, что знание ежедневных молитв и церковных богослужений он усвоил очень рано. И грамоте он обучился почти без посторонней помощи, уже с детства любил читать, например, Жития святых. В 1866 г. Михаил Грибановский был зачислен во 2-е Тамбовское духовное училище. Правда, по природной слабости здоровья он первые три года не посещал училище, появляясь там лишь для сдачи экзаменов. По-настоящему систематическая учеба для него началась только с 1869—1870 учебного года. Даровитый отрок вполне плодотворно провел оставшиеся три года обучения в духовном училище. Превосходно освоив все предметы программы, он особенных успехов достиг в русской словесности. Умелое преподавание этой дисциплины выразилось, в частности, в поощрении внеклассного чтения произведений выдающихся русских писателей и, главное, в развитии в учащихся склонности к письменному изложению своих мыслей и чувств по поводу прочитанного. Михаил Грибановский далеко превзошел своих товарищей по училищу и в том и в другом — и в широкой начитанности, и в способности писать.

В 1872 г. Грибановский поступает в Тамбовскую Духовную Семинарию. Со всем жаром юности отдается шестнадцатилетний семинарист изучению новых для него предметов. Вместе с тем он начинает вести почти ежедневные и притом весьма обильные дневниковые записи, что́ еще более укрепляло самостоятельность и критичность его мысли и оттачивало его литературный стиль. Круг чтения становился все шире. Но в этот круг стали все чаще попадать сочинения, не имевшие отношения к программе так называемого младшего класса Семинарии (первые два из шести лет всего семинарского курса). Сведения по геологии, биологии, ботанике, зоологии, истории, социологии, политической экономии и философии брались им прямо из переводов на русский язык Ляйэлля, Дарвина, Шлейдена, Брёма, Дрэпера, Бокля, Джона Милля и других популярных в то время в России авторов. Статьи и комментарии на эти же темы Грибановский находил в журналах «Отечественные записки», «Современник», «Знание», «Дело», «Заграничный вестник». Влияние такого рода литературы не могло не сказаться: в душе юноши традиционное мировоззрение заколебалось под воздействием модного в те годы позитивизма в разных вариантах. Вспоминая свою семинарскую юность, епископ Михаил откровенно признавался, что

религиозностью в то время не отличался. Среди своих товарищей он тогда слыл, по словоупотреблению тех лет, «либералом».

В 1874 г. Грибановский перешел в так называемый философский класс, то есть среднее двухгодичное отделение Семинарии. Здесь его увлечение философией получило полное удовлетворение. Семинарская программа по философии была очень насыщенной в те годы, но Грибановский очень скоро далеко вышел за ее рамки. Он тщательно штудирует выдающихся представителей любых философских направлений, от позитивистов до спиритуалистов, и самых разных философских дисциплин. Особенный интерес вызывает у него история философии, прежде всего «История новой философии» Куно-Фишера. Не довольствуясь философскими книгами на русском языке, Грибановский за два года пребывания в среднем отделении Семинарии настолько хорошо осваивает немецкий, что свободно читает и на этом языке интересующую его философскую литературу. Глубокое, всестороннее и систематическое изучение философских вопросов раскрыло перед Грибановским истинную сущность самого модного тогда направления — позитивизма (в широком смысле: от «нигилизма» Писарева до «научности» Кавелина). Отождествляя себя с естественнонаучным знанием, позитивизм тем самым отказывался от решения основного философского вопроса о смысле человеческой жизни, ибо естественнонаучное знание такого вопроса даже и не ставило. Отказываясь от философии (которую позитивисты упорно именовали метафизикой, хотя эти два понятия отнюдь не тождественны), позитивизм вместе с тем явился единственно принципиально внерелигиозной духовной установкой (которая в России тех лет часто переходила в активно антирелигиозную). Другим важным результатом основательного изучения философии был для Грибановского вывод об особом значении для философского образования именно истории философии. Несколько лет спустя, уже будучи студентом С.-Петербургской Духовной Академии, он записывает в свой дневник: «Кто хочет ориентироваться в жизни, кто хочет решить неотвязные вопросы „откуда", „что такое" и „куда", — тот философ. Но кто хочет решить это наиболее истинно, кто не хочет повторять задов, давно опровергнутых в качестве ложных или недостаточных, тот должен знать историю философии как ряд гениальнейших попыток в этом направлении». Таким образом, пребывание в среднем отделении Семинарии было для молодого Михаила Грибановского временем окончательного укрепления христианского мировоззрения, которое с этой поры лишь уточнялось и прорабатывалось в подробностях.

В так называемый богословский класс Семинарии, то есть высшее двухгодичное отделение, Грибановский перешел в 1876 г. Самым интересным для него здесь предметом было основное богословие. Особенность этой дисциплины состоит в том, что в ней философское знание прилагается к богословским темам и, наоборот, философские темы оцениваются с точки зрения христианского вероучения. Для Грибановского это было любимым умственным занятием, за которым он никогда не знал усталости. Из других важнейших предметов богословского класса надо выделить нравственное богословие, Священное Писание, русскую церковную историю, педагогику.

Еще в середине богословского класса Грибановский из-за болезни провел один год дома. И после окончания Семинарии по той же причине он потерял еще один год. Лишь в 1880 г. он поступает для продолжения образования в С.-Петербургскую Духовную Академию. По уставу 1869 г. богословское образование в России было построено таким образом, чтобы основную массу знаний молодой человек мог получить в среднем звене образовательной системы — в Семинарии. Высшее же образование, в Академии, должно было быть этапом специализации, то есть углубленного и даже исчерпывающего изучения ограниченного количества предметов. У этой системы были свои достоинства и были недостатки, но именно на Грибановском сказались прежде всего преимущества этой системы образования. Он поступил в Академию прекрасно образованным молодым человеком, для которого совершенствоваться в знании и значило специализироваться. Эта его специализация выявилась как-то сама собой: за ним сразу и прочно закрепилась репутация философа. Уже будучи на II курсе, в 1882 г. он помещает в журнале «Мысль» две статьи чисто философского характе-

ра: «Посмертные сочинения Д. Г. Льюиса» и «Развитие представления „я" в человечестве». А на III курсе он пишет сочинение на степень кандидата богословия: «Религиозно-философское мировоззрение философа Гераклита». Эта тема была выбрана по очень серьезным соображениям. Во-первых, по оценке Грибановского, в древнегреческой философии Гераклит занимает то положение, какое в новой европейской философии занимает Шеллинг. Оба философа берут определенное религиозное учение как данное (Гераклит — древнегреческую религию, Шеллинг — христианское вероучение) и пытаются это учение переформулировать в философские понятия и из этих понятий создать систему, которая в одно и то же время будет и философской, и религиозной. А во-вторых, в душе молодого православного богослова-философа зреет дерзновенное желание осуществить замысел Шеллинга о создании христианской философии. Грибановский видит самого себя одним из участников осуществления этого замысла. 5 января 1883 г. он пишет в своем дневнике: «Осмыслить философски христианство — вот величайшая цель настоящего времени, намеченная Шеллингом. Не должно быть разлада. Догматы величайшей, абсолютной религии должны быть величайшей истиннейшей философией. Нужно только понять их и проникнуть философским анализом и синтезом. Нет еще христианской философии. Ее нужно создать. По ней тоска, ее жаждет человечество, не удовлетворяющееся одной верой. Вот задача, достойная гениев. Не разрешить ее, а только совершить хотя бы ничтожную попытку к ее разрешению у нас, в России, натолкнуть мысль на это — вот великая задача моей мысли». Кандидатское сочинение было готово в мае 1883 г., а ровно через год, в мае 1884 г., молодой иеромонах Михаил (за этот год он принял монашество и священнический сан) удостаивается степени кандидата богословия.

Молодого ученого иеромонаха оставляют преподавать в Академии основное богословие в качестве исполняющего должность доцента. В апреле 1887 г. он к тому же назначается исполняющим должность инспектора Академии. Но самым важным событием всех пяти лет пребывания его в Академии (он уволился из Академии осенью 1889 г.) была его магистерская диссертация. Законченная летом 1887 г., она была представлена в Совет Академии 6 ноября 1887, а защита состоялась 3 апреля 1888 года. 5 апреля о. Михаил утверждается в степени магистра, 10 апреля возводится в сан архимандрита, а 9 апреля утверждается в звании доцента. Но значение магистерской диссертации о. Михаила, конечно, не в этих должностных переменах. Это сочинение является его самым большим чисто теоретическим трудом и единственной его попыткой созидания христианской философии, что́ он поставил целью своей ученой деятельности. Работа эта венчает собою всю личную духовно-интеллектуальную эволюцию автора от скромного отрока, воспитанника Тамбовского духовного училища до высокообразованного богослова-философа, дерзавшего замышлять о создании христианской философской системы на русско-православной культурной основе. Замысел этот не осуществился. Слабое от природы здоровье не позволило епископу Михаилу дожить даже до 42 лет: он умер 19 августа 1898 г. Но и последние 10 лет жизни он уже чисто теоретической деятельностью не занимался. В 1889 г. он уехал в Крым. В 1890—1894 гг. о. Михаил был настоятелем русской посольской церкви в Афинах. В 1894—1895 гг. он викарный епископ Прилукский (в Полтаве). В 1896—1898 — епископ Таврический. Правда, в 1896 г. вышла его книга «Над Евангелием». В своем роде это шедевр: сборник чрезвычайно тонких и глубоких размышлений над различными евангельскими текстами, изложенных изумительным слогом. Но это произведение скорее поэтическое, философско-лирическое, чем строго научное. Крупнейшей его теоретической работой осталась магистерская диссертация, публикуемая в настоящем сборнике «Богословских трудов».

Диссертация состоит из двух частей. В первой части автор прежде всего констатирует в качестве бесспорного положения, что «для всякого человеческого сознания есть нечто безусловно-должное, некая самодовлеющая истина». Выявляя постепенно все существенные признаки этого «безусловно-должного», автор приходит к наиболее полному его определению. Все признаки этого определения, делает вывод автор, «сами собой соединяются в понятие абсолютно-совершенного Личного Существа». А это есть не что иное, как христианское понятие о Боге. Тем самым становит-

ся очевидным, что общечеловеческое непосредственное сознание (слова «интуиция» автор не употребляет) безусловно-должной истины при попытке логически его выразить превращается в понятие о необходимом существовании Бога. Но ведь это только понятие. А на самом деле существует Бог или нет? На этот вопрос автор отвечает во второй части своего сочинения.

Во второй части сосредоточены все основные философские суждения автора. И все научное значение диссертации определяется философской ценностью именно второй части. Здесь автор попытался разрешить две большие задачи: 1) дать чисто теоретическое доказательство объективно-реального значения человеческого знания, 2) представить чисто теоретическое доказательство бытия Бога. Грандиозность замысла очевидна, ибо обе эти задачи чисто теоретическим путем не разрешены и до сих пор. Относительно попыток доказать теоретически бытие Божие уже стало общепринятым признавать их бесплодность. Но и гносеологические теории, если они хотя бы в какой-то степени правдоподобны, трансформируются или во внетеоретическую установку (наивный реализм), или в принципиально противотеоретическую (все виды прагматизма и иррационализма). Все же попытки чисто теоретически доказать тождество нашего знания и объективной действительности всегда сводятся к одному и тому же — к высказанной или подразумеваемой уверенности, что такое тождество должно непременно быть. Все виды этой уверенности не есть, конечно, доказательство, а есть простое догматическое положение. И гносеологическая концепция автора диссертации свелась к повторению старого догматического положения о тождестве законов внутреннего мира и внешнего, о тождестве законов мысли и бытия: «Резкая природная грань между нашим внутренним миром и внешней действительностью должна рушиться, и всюду должны быть одни и те же законы, царящие над всем бытием и дающие нам возможность воспроизводить в своем сознании то, что существует в действительности вне его». Рассуждения автора в рамках доказательства бытия Бога гораздо более плодотворны. В сущности он представил свой вариант так называемого онтологического доказательства бытия Божия. И хотя доказательность его чисто теоретических аргументов в пользу объективного существования Бога нельзя назвать неумолимо-принудительной, все же читателю трудно не задуматься над удивительным фактом уникальности в человеческом сознании самого понятия о Боге: признаки, его (понятие) составляющие, невозможно обрести во всей окружающей человека действительности; откуда же это понятие могло произойти? Для автора ответ очевиден: «Никак нельзя ни посредственно мыслить, ни непосредственно сознавать идею Безусловного без самого Безусловного, существование первой без существования последнего. Следовательно, бытие Безусловного Существа так же достоверно, как и существование идеи Безусловного».

В незаурядных философских сочинениях часто наблюдается одна характерная черта: не будучи иногда вполне убедительны в достижении своих главных целей, эти произведения в самом процессе изложения, как бы между прочим, обнаруживают такое богатство мыслей и сведений, что чтение их не может не принести пользы. Что такой именно особенностью обладает и публикуемая диссертация о. Михаила Грибановского, всякий внимательный читатель сможет, конечно, убедиться сам.

Протоиерей Владимир Мустафин,
профессор Ленинградской Духовной Академии

Предисловие автора

Воззвавший нас из небытия в бытие благоволил отпечатлеть в нас Свой Божественный образ. Этот образ влечет нас к уподоблению Богу и дает возможность познавать Его. Но Богоуподобление и Богопознание могут в действительности осуществиться только при живом общении с Богом и под Его руководящим влиянием, то есть при условии Его откровения нам. Однако в лице первых же прародителей мы отвернулись от Бога и пошли своим, самоизмышленным путем. Понятно, что без руководящего светоча мы совершенно запутались и разбросались в невообразимо сложном лабиринте вселенной. Заблуждения окутали нас непроницаемой тьмой; Божественные черты Богоподобной природы едва мерцали в полной бессилия и отчаяния нашей душе; Истина скрылась от нашего взора, и мы погибали в бездонной пучине сомнений.

Бог по беспредельной любви к нам Сам сошел на землю, чтобы оживить Свой образ, спасти нас и рассеять тьму, в которой мы безнадежно блуждали. Христово откровение озарило своим небесным светом внутренний мир тех, кто всецело устремился к Нему и воспринял Его; в Нем они увидели и свою Богодарованную им первозданную красоту, и свое бесконечно великое призвание, и совсем затерянный было путь к познанию Творца. Растерянные и измученные, они обрели себя и Бога и почувствовали отраду свободы, как царские дети, с которых, наконец, сбросили тяжелые оковы позорного и невыносимо унизительного рабства.

Церковь Христова хранит это спасительное для нас Откровение и призывает к нему всех. Но восприятие его совершается постепенно и не без борьбы с нажитыми привычками прошлого.

Многие горделиво отвергают Откровение Бога во имя свободы своего духа и независимости мысли. Ничто не может быть печальнее подобного самомнения. Труднее всего освободить раба, который мнит себя свободным и в своем Освободителе готов видеть своего главного врага. Кто принял Откровение, тот знает, что он не потерял свободы, а обрел ее. Те, которые не чувствуют в Откровении его освобождающей силы, не вошли еще в себя, не проникли в священную и таинственную глубину своей Богоподобной природы. В этой глубине отпечатлена высь Небес, где обитает Всевышний. Христово откровение звучит здесь как родной отеческий голос, призывающий нас к предназначенному нам великому уделу быть участниками Божественной жизни. Кто осмелится дать настоящую цену тому мишурному блеску оков, который часто в мире выдают за богатство свободы, тем жалким обрывкам знания, которые ничуть не покрывают позорной наготы нашего неведения, кто устремит внимание на свое истинно царское и бесценное сокровище, на отпечатленный в нас образ Божий, тот увидит в Откровении лишь вожделенный ответ на свои же собственные заветнейшие и возвышеннейшие чаяния и мысленные запросы, тот с благоговением и восторгом преклонится пред нисшедшей с Небес и возводящей на Небеса Вечной Истиной и Неизреченной Благостыней.

По мере сил хотя бы чем-нибудь помочь нашей слабой и еще опутанной предубеждениями мысли узреть Богоподобные черты человеческого духа и при их свете прийти ко Христу как к своему Освободителю — вот цель настоящего труда.

Руководствуясь внутри себя светом Откровения, чтобы не заплутаться, мы, однако, считаем необходимым идти в одном уровне с естественной мыслью, говорить ее языком, вращаться исключительно в сфере ее же понятий. Только при таком методе мы можем быть убедительны для нее и полезны тем, кто находится всецело под ее властью, не доверяя Божественному Откровению, как чуждому себе и сомнительному.

Введение

Если мы христиане, то высшие христианские понятия, или догматы, должны быть основами всего нашего мировоззрения, руководящими началами всей нашей деятельности, мысленным светом всей нашей жизни. Таково идеальное назначение этих понятий, в этом их смысл и цель. Если мы не ставим их на подобающее им первое место в нашем сознании, если мы не проводим их в действительность, не переустрояем ее по ним, то неужели мы думаем, что имеется хотя бы какое-нибудь логическое право называть себя христианами?!

Устроение внутренней и внешней жизни по требованию и по духу христианских понятий может совершаться единственно только посредством нашего общего свободного подвига. Сами собой, помимо нас эти понятия осуществляться не могут: мы не пассивный лишь материал на пути их жизненного раскрытия, а свободные деятели и соучастники последнего. Направлять свою свободу к этой цели и призваны все члены Христовой Церкви в их взаимной, поддерживающей, ободряющей и возвышающей друг друга самоотверженной любви.

Однако на деле мы совсем почти не выполняем своего Божественного призвания. Вяло и нерешительно движется наша свобода по этому истинно царскому и единственно надежному пути. Робки мы и боязливы в борьбе с противохристианской действительностью, которая, несомненно, в конце концов должна сгинуть, и малодушно застенчивы, житейски лукавы в исповедании тех христианских основ, которым предлежит конечная победа. Слабо и совсем невнятно говорит в нас наша великая, бесконечно ответственная обязанность — быть верными проводниками животворных христианских начал в мертвенно-стихийное человечество. Отчего это? Не оттого ли, что эти начала не предстоят нам воочию во всей своей безусловной неотразимой истинности? Не оттого ли, что для нашего нравственного сознания поблекла жизненная несомненность христианских понятий, их всепокоряющая царственная убедительность, их несравненное превосходство пред всеми другими, человеческими понятиями? Несомненно, что отдать всю свою энергию на их закрепление и возвышение в мысли и жизни может стать для нас нравственно обязательным только постольку, поскольку нам очевидна их истинность. Чем яснее и глубже отпечатлелась последняя в нашем сознании, тем явственнее и настойчивее раздается в нем призыв нам исполнить свой нравственный долг в отношении к ней. Само Небо говорит в глубине нашего духа о нашем назначении осуществлять то, что́ мы признали как истинное. Если истина предстоит нам неотразимо ясно, если она вне нашего сомнения, если мы непоколебимо в ней уверены, то противление ей становится уже хулой на Духа Святого. Кто может решиться обвинить своих братьев в таком страшном духовном ожесточении? Нет, наша косность, наше малодушие, наши блуждания обусловливаются именно неясным и нетвердым сознанием истинности основных христианских понятий, вследствие чего и становятся возможными всякие сделки с совестью, всякие лукавства самооправдания, вся наша шаткость и беспринципность...

Но что́ значит сознать истинность христианских понятий? Это значит сознать, что они соответствуют сущей действительности, что они не иллюзия, не образ только человеческой фантазии, не выдумка наша, а правдивое отражение того, что существует само по себе, на самом деле, независимо от нас. Мы сомневаемся в истинности известной мысли, когда допускаем воз-

можность, что она — только наше создание или, по крайней мере, что в нее привнесено много нашего, исключительно субъективного. Если бы мы ясно сознали, что в христианских понятиях отражается само действительное бытие, если бы мы были убеждены, что, как ни отвергай мы их, действительность, отражающаяся в них, все равно не перестанет от этого существовать, а, напротив, вечно будет предстоять пред нами и обличать нас в преступном противлении ей, то кто не согласится, что это было бы самым несомненным свидетельством для нашего сознания истинности этих понятий?

Существующим само по себе действительным бытием сознается нами то, что́ заявляет нам о своем существовании помимо, а иногда даже вопреки нашей воле, что́ предстоит пред нами таким, а не иным, независимо от наших желаний или усилий. Что́ от нас и чрез нас, то наше и в том мы вольны; что́ само по себе и само чрез себя, то не зависит от нас и пред тем мы должны преклониться.

Отличать независимое от нас бытие от зависимого можно с различной степенью глубины и отчетливости. Я могу ограничить свое внимание только настоящим моментом и считать зависимым от меня лишь то, что́ я сделал по своей воле *в этот именно* момент, и независимым от меня все то, что́ *в этот* момент является мне помимо моей воли. Мной сейчас овладевает порыв гневного чувства, и я совершаю нравственное преступление; можно думать, что оно вполне не зависит от моей воли, так как в данный момент я не могу побороть нахлынувшего чувства и рабски принудительно поддаюсь его неизбежным следствиям; я могу сознавать себя совершенно во власти независимой от меня гневной стихии и всецело преклоняться пред ней как пред губительным ураганом нимало мне не подчиненной природы. Это — высшая степень поверхностности и близорукости нашего сознания; на подобной логике держится узкожитейская, во всем себя оправдывающая, легкомысленная мораль.

Но что́ в данный момент существует помимо моей воли, то *прежде* этого момента могло возникнуть и окрепнуть по моей же воле. Если бы я прежде сдерживал свои гневные вспышки, если бы я старался каждый раз действовать по мотивам разума, то и в данный момент не произошло бы такого подавляющего мою свободу факта: он явился как естественно разросшийся результат моей прежней слабости, прежних уклонений моей воли в частных, мелких, часто совсем незаметных случаях. Имею ли я право признать такой результат независимым от меня бытием? Конечно, нет. Следовательно, только такое бытие от меня независимо, которое существует помимо моей воли *за все время моего существования.* Так сознание постепенно идет вглубь, становится более отчетливым, а логика более справедливой и широкой; здесь имеет свои корни точка зрения самоосуждающей личной добросовестности.

Что́ существует независимо от *моей* воли, то могло возникнуть по воле *других,* одновременно со мной существующих или прежде меня существовавших людей. Моя вспыльчивость могла быть привитою мне чрез дурное воспитание или передаться наследственно от моих не старавшихся сдерживать себя родителей. Если то, что́ зависит лично от меня, не может уже сознаваться существующим само по себе и само чрез себя, то, очевидно, то же самое должно быть применимо и к тому, что́ зависит от других. Что́ произошло по воле других людей, то уже не есть существующее само по себе, независимое от нас бытие; оно не зависит *от меня лично,* но зато зависит *от другого;* следовательно, все же *зависит не от себя;* следовательно, не существует *само по*

себе, не есть *независимая* от нас сущая действительность. То, что кажется нам злым, гнетущим, терзающим и убивающим нас роком, не есть ли, когда мы вдумаемся, просто страшное наследство, полученное нами от наших предков, возросшее до чудовищных размеров путем накопления и передачи единичных проступков, мелких, иногда ничтожных послаблений и недочетов? Не наше ли родное детище убивает нас? Не оно ли так выросло, сделалось такою страшною силой, что мы не угадываем его, отказываемся от родства с ним, по малодушию боимся признать его своим, общечеловеческим, порождением? Во всяком случае необходимо признать только такое бытие от нас независимым, которое, по нашему сознанию, не зависит *ни от какой* человеческой воли. Так сознание личное проясняется до чистоты общечеловеческой, и логика приобретает приличествующий ей общий характер; отсюда возникает возвышеннейшее чувство виновности и ответственности всех перед всеми на все века и расстояния.

Но если наше проясненное сознание может признать сущей действительностью только то, что́ существует независимо вообще от нашей человеческой воли, то, очевидно, единственное основание этого заключается в том, что мы видим, как наша воля, будучи *частной,* имеет возможность самостоятельно привносить от себя нечто несоответствующее сущей действительности, не совпадающее с ней. Не в том дело, люди ли мы или не люди, а в том, что в нас, как частных существах, в наших единичных, отдельных сознаниях возникают такие факты, вырисовываются такие образы, которым нет точной параллели в самосущем бытии. Источник лжи в том, что *частное* порождает то, что́ *исключительно* принадлежит *только ему,* что́ не отражает в себе общего, что́ часто даже противоречит последнему. Следовательно, независимое от нас, существующее само по себе бытие — то, которое не зависит *ни от каких частных* существ, *ни от какой частной* воли, будь то человеческая или какая-либо иная. Здесь сознание достигает высокой степени отчетливости и глубины, и мысль принимает характер общемировой.

Что́ не зависит ни от чего частного, ни от чего по отношению к себе иного, то, очевидно, зависит лишь само от себя, имеет основание только в себе. Но что́ имеет основание только в себе, что не обусловливается в своем происхождении, не определяется в своем развитии ничем, кроме себя, то имеет основание безусловное. Следовательно, мы должны признавать независимою от нас сущей действительностью только такое бытие, которое, по нашему сознанию, имеет *безусловное* основание. Что́ не безусловно, что происходит из частного, то есть бытие зависимое; оно зависит, между прочим, и от нас, поскольку мы причисляем себя к частным существам; а что́ зависит от нас в своем бытии, что́ возникает внутри нас, не имея источника или прообраза в независимой от нас сущей действительности, то неистинно, призрачно, ошибочно, то исключительно только наше, частная наша иллюзия. Итак, для отчетливой мысли бытие, от нас независимое, есть бытие безусловное, вытекающее из своего собственного безусловного источника. Такому бытию и должно соответствовать всякое понятие, если оно истинно. Человеческая мысль возвышается здесь над миром всего условного, доходит до самопорождающих Божественных недр истинно Сущего и принимает характер теологический.

Но не слишком ли далеко мы зашли в разъяснении бытия независимого? Не переступили ли мы предела, доступного нам? Имеем ли мы возможность хотя бы в какой-нибудь степени соотнести свои, пусть самые возвышенные, понятия с бытием безусловным? Мы можем сравнивать свои по-

нятия с тем, что́ мы сознаем или как бытие *совсем* зависимое от нас, или как бытие *в большей или меньшей мере* зависимое, или *почти* независимое, даже имеющее только *возможность* зависеть; для этого сравнения у нас есть в сознании соответствующие данные в виде или наших случайных образов фантазии и движений прихотливой воли, или более глубоких стремлений нашей природы, или внешней действительности с ее явлениями и законами. Но есть ли, подобно этому, в нашем сознании элемент чего-нибудь *безусловного*, с чем бы мы имели возможность соотнести свои понятия, с чем могли бы установить их соответствие или несоответствие? Несомненно, есть, именно в нашем сознании *должного*. Что мы сознаем в себе и что́ мы называем должным? Не то ли, что́ в нас самодовлеюще? Не то ли, что́ существует по своим собственным внутренним, самоочевидным и самоценным основаниям? Не то ли, что́ совершенно не зависит ни от нас, ни от чего другого? чего внутренне изменить никто не волен? пред чем все частное обязано преклониться, как пред общим безусловным законом? Следовательно, в сознании должного бытия мы имеем сознание того, что́ вытекает из безусловного основания, сознание бытия безусловного. Отсюда ясно, что независимым от нас бытием мы имеем основание признать только такое бытие, которое сознается нами как бытие *должное*. Такому бытию и должны соответствовать христианские понятия, если они истинны. Далее наша мысль в разъяснении бытия независимого идти не может. Мы дошли до сознания безусловно должного, возвысились до нравственно-самодовлеющего, всеисточного начала, в котором наш дух находит свое полное удовлетворение. Здесь отвлеченно-теологическая мысль принимает жизненно-моральный характер. Здесь определяется пункт, из которого должна исходить истинно христианская логика.

Бытие должное — вот последнее мерило истинности христианских понятий: вот куда мы должны направлять свой взор, чтобы найти непоколебимо твердую точку опоры для построения своего миросозерцания. Но чтобы на самом деле опереться на эту точку, нужно конкретней определить ее. Та действительность, которая влияет на нас чрез телесный организм и предстоит нашему сознанию, как бытие чувственное, может ли быть признаваема бытием должным? Несомненно: насколько мы сознаем, что она коренится в Безусловном и в конце концов возникает из него. Эта полножизненная гармония мира, эта неизреченная красота его форм, это бесконечное разнообразие его явлений, сливающееся в художественное органическое целое, — разве все это не сознается нами как лишь расцвет, чу́дное проявление той самодовлеющей, самопорождающейся жизни, что́ разлита в таинственных недрах окружающего нас реального бытия? Разве с этой стороны действительность не является лишь отголоском того, что́ звучит в груди каждого, как небесная мелодия нравственно-прекрасного?

Не может быть сомнения, что *этой* действительности должны соответствовать христианские понятия, если они истинны.

Однако для всякого очевидно, что материальное бытие и его действия на нас подвергаются самым многоразличным влияниям нашей воли. Мы и воспринимаем природу часто совсем неправдиво и действуем на нее вопреки ее требованиям; мы вносим в нее свою частную, грубую, эгоистическую волю и портим, искажаем, извращаем ее; мы не умеем верно понять ее, не в силах проникнуть в нее, и вместо прекрасного храма она является хаотической кучей камней, вместо органического разумного целого — надрывающей душу, неискусной, бессмысленной, чудовищной гильотиной для людей и всего живо-

го. Какой поток условности, недолжного, злого льется от нас в покоящуюся на безусловном основании должную природу! Вместе с добром всюду зло, в гармонии на каждом шагу диссонансы, в истинное везде вплелось заблуждение. Недолжное так срослось с должным в окружающем нас мире, так впилось в него до полной нераздельности, что выделить одно из другого для нашей мысли в действительности представляется невозможным. Частные влияния на материальное бытие так бесконечно многообразны и многочисленны, уходят в такую необозримую историческую даль веков, что совершенно ускользают от нашего наблюдения и исследования. Чья мысль может разобраться в хаосе, проникающем весь мировой организм, постоянно бурлящем, все возрастающем, все выше и выше вздымающемся из бездны времен?! — Да и то из материальной действительности, что́ само по себе, может быть, и коренится в Безусловном, доселе по бесконечной ее сложности человечеству ни в какой ее части не удается еще вывести прямо из Безусловного. Пред самыми глубокими научными изысканиями, с высоты самого возвышенного полета обобщающей мысли до сих пор природа открывается только как сеть условного; никакой еще анализ не обнаружил нити, связывающей эту сеть с Безусловным. Вследствие такой спутанности и темноты предстоящей нашему сознанию сплошь условной чувственной действительности последняя и сознается нами не как действительность должная, а лишь как неизбежная. Она имеет стать должною, то есть очиститься от внесенного нами в нее зла, от посторонних условных наростов и уклонений, и быть выведенною в нашем сознании из Безусловного, но это — только ее чаяние, задача нашего сознания, а никак не факт. На факте перед нами бесконечно запутанная, и сама по себе и в нашем сознании, ткань условной материальной необходимости.

Из сказанного следует, что хотя в идее и должно быть соответствие христианских понятий, если они истинны, с материальной действительностью, насколько она выражает Безусловное, однако фактически это соответствие не может быть пока установлено по множеству уклонений этой действительности от должного и по полной ее спутанности и темноте для нашего сознания.

Кроме той действительности, которая заявляет о себе нашему сознанию чрез наш телесный организм, есть еще действительность, влияющая на сознание с его внутренней стороны и предстоящая пред ним как бытие *нравственно-должное.* Чего мы никак не в силах доискаться путем научных изысканий внешней природы, то как ясное солнце предстоит в недрах нашего духа нашему внутреннему взору. Кто не видит этого солнца? Кто может отказаться от его света? Кто не признает его обязательной силы? Разве только тот, у кого померкла уже последняя искра человеческого самосознания, кто потерял всякую чуткость к тому, что́ живет внутри его, что́ влечет его к небу, что́ открывает ему рай самоудовлетворенной совести. Только односторонний болезненный рефлекс, только мысль, привыкшая лишь к чувственно-наглядному, может теоретически сомневаться в реальности нравственно-должного. Но и такое сомнение столько же имеет основания, как и сомнение в реальном существовании чувственного мира, даже и того менее. Бытие этого последнего есть неотразимый факт нашего непосредственного сознания, раз оно направляется навстречу влияниям со стороны телесного организма. Бытие мира должного ничуть не менее неотразимый факт нашего непосредственного сознания, раз оно направляется навстречу тем влияниям, которые идут из внутренней глубины духа.

Если можно думать, что мир должного есть лишь наше собственное порож-

дение, так как он возникает и развивается внутри нашего собственного сознания и логически никак нельзя доказать, что он существует вне нас и независимо от нас, ибо всякая логика неизбежно совершается внутри нас же, то точно так же на тех же самых основаниях можно сомневаться в реальном существовании и чувственного мира. Он есть лишь наше представление; он возникает и развивается для каждого из нас в нашем собственном сознании; иного мира, кроме мира нашего сознания, мы не знаем; логически доказать его независимое от нас существование вне нас мы не можем, потому что не можем выйти из своего собственного сознания и отказаться от своей собственной логики, чтобы удостовериться, есть ли что-нибудь вне их и независимо от них.

Как в признании независимого от нас чувственного мира мы опираемся на непреодолимое никакими теориями требование самой природы нашего сознания, так то же самое мы видим и в признании бытия должного. Никакие теории, разрешающие должное в наше субъективное измышление, не могут изменить природы сознания, свидетельствующего о независимом от нас бытии должного. Кто насколько живет внешней чувственной жизнью, тот настолько не может сомневаться в бытии чувственного мира. Кто насколько живет внутренней духовной жизнью, тот настолько не может сомневаться в бытии мира нравственно-должного.

Как чувственный мир лишь постепенно, по мере нашего обращения с ним и внимания к нему, уясняется пред нами, приходит в связь, открывает свои тайны, так точно то же самое происходит в отношении мира должного: лишь постепенно, по мере нашего обращения с ним и внимания к нему, он раскрывает пред нашим сознанием свое содержание, его частности, его упорядоченность, его более глубокие и на первый взгляд таинственные стороны. Все хорошее как извне, так и изнутри открывает себя нам лишь по мере нашего внимания к нему, нашего свободного труда и почина в отношении его.

Как неопределенность, спутанность, противоречивость представлений и понятий из области внешнего чувственного мира нимало не колеблют существования этого бытия и нашей веры в его стройность, а лишь указывают на наше малознание и невежество, точно то же самое должно быть приложимо и в отношении к бытию должного: если наши представления и понятия о нем так туманны, неопределенны, так шатки и неустойчивы, так противоречивы и иногда таинственно непонятны, то это показывает только наше малое знакомство с этим миром, не более.

Если до сих пор мы гораздо менее знаем мир должного, чем мир чувственный, то это зависит от того, что наше сознание направлено преимущественно в сторону чувственного мира. Он своим принудительно-необходимым влиянием на нас скорее привлекает наше внимание, требуя меньшей затраты на это наших свободных усилий, что́ приятно нашей косной природе. Мы склонны брать то, что́ легче дается. Мы часто готовы перенесть иго рабства, лишь бы уклониться от свободной инициативы. Мы рады тому, что́ само навязывается нам и занимает нас. Такова наша духовная лень. Кроме того, обращение с чувственным миром, при сравнительно меньшей затрате свободных сил, открывает нам в то же время возможность властвовать над ним, проявлять в нем свое влияние, изменять его по своему хотению, тогда как открывающемуся миру должного мы обязаны беспрекословно подчиняться, по его требованиям изменять свои собственные хотения, сообразоваться смиренно с ним во всех своих поступках. Понятно, что наша стихийная, самоотстойчивая,

самолюбивая природа более склоняется к первому, чем к последнему. Дешевая власть обольстительнее дорогого подчинения. Разыгрывать роль господина тешит самолюбие раба. Отказаться от себя может только владеющий собой.

Несмотря на такие неблагоприятные условия к познанию мира нравственно-должного, основные его черты с значительной ясностью вырисовываются пред сознанием человека. Под неотразимым воздействием мира должного в душе порождаются известные требования и стремления, присущие всему человечеству и столь же достоверные для него, как математические аксиомы, даже гораздо достовернее последних, потому что вытекают не из темной невозможности нашей природы думать так, а не иначе, а из светлой, самопрозрачной очевидности нравственно-должного, безусловного начала. Что нужно жить и поступать так, как требует каждый раз наше нравственное сознание, неужели это менее достоверная и менее очевидная аксиома, чем дважды два — четыре? Понимание нравственного долга у людей весьма различно, но обязательность следовать ему присуща всякому человеческому сознанию. Ясность и очевидность обязанности может иметь разные степени, смотря по напряженности в человеке внимания к себе, но ни у кого она не исчезает совсем.

Если чувственная действительность только еще имеет своею целью быть сведенною в нашем сознании к Безусловному и стать действительностью должной, то нравственное бытие уже в наличности предстоит нашему сознанию как бытие безусловное, а потому и должное; иным, чем безусловным и должным, мы не можем его сознавать. Если материальный мир подвержен всевозможным частным влияниям и мы сознаем, что он изменяется от этих влияний иногда до полной неузнаваемости, то духовный мир должного недоступен таковым и в основных своих чертах сознается нами как неизменное, самодовлеющее бытие.

Отсюда следует, что если соответствие высших христианских понятий с чувственно-предстоящей нам действительностью не может быть пока ясно установлено по спутанности и темной условности последней в нашем сознании, то таких причин не существует в отношении к той действительности, которая предстоит нашему нравственному сознанию. В основных чертах она созерцается нами в своей неизменной, не запятнанной никакими человеческими насилиями и ошибками чистоте. Она всегда готова открыться нам, лишь бы мы не закрывали от нее своих глаз. Нам остается только отдать ей свое внимание, не примешивать к ней ничего из спутанного чувственного опыта, и тогда мы ясно сознáем, воочию увидим, как она возникает из прозрачных недр Безусловного и предстоит нам как чисто должная действительность, порождая в нас те или другие чувства, образуя те или другие понятия. Поэтому установить соответствие христианских понятий с такой открывающейся нам чисто должной действительностью представляется возможным не только по идее, но и на самом деле.

Вот, таким образом, как пред нами определилась та почва, на которой должно быть построено христианское миросозерцание; вот как установился тот окончательный критерий, которым нужно проверять истинность христианских понятий. Та независимая от нас, существующая сама по себе, безусловная действительность, которой они должны соответствовать, открывается каждому из нас в нашем нравственном сознании. Единственно здесь, в царстве безусловной морали, в царстве долга, любви и красоты, для нашей мысли открывается надлежащий путь к уяснению и утверждению истинности

основных христианских понятий. Если они вполне соответствуют тому, что предстоит нам в глубине нашего духа как безусловно-должное, если они составляют лишь перевод последнего на логический язык, неужели это не будет для нас самым очевиднейшим доказательством их истинности?! К установке такого соответствия и должны быть направлены все усилия христианской мысли. Исключительно только на этом пути сверки всего с нашим нравственным сознанием могут быть оправданы христианские понятия.

Самое основное христианское понятие, на котором зиждется все христианское вероучение, есть понятие о бытии Бога. Это понятие лежит в основании не только христианской, но и всякой именующейся религиозною системы. От решения вопроса: есть ли Бог? — не может уклониться ни один сознательный дух.

Непосредственное сознание всего человечества отвечает на этот вопрос вполне утвердительно. С самых первых шагов своего исторического существования оно жило верой в бытие Бога и проявляло эту веру во всех мелочах жизни, жертвовало в случае нужды ради этой веры всем самым дорогим для себя.

Но человеческому духу присуще ничем непреодолимое стремление прояснять и проверять свое непосредственное сознание посредственным, логическим путем. Если логика не подтверждает свидетельства непосредственного сознания, в человеке получается коренное внутреннее раздвоение, а с ним и жизненная мука. Это раздвоение и эта мука получают особенную силу в таком основном вопросе, как вопрос о бытии Бога. От того или иного решения его зависит все направление жизни, весь ее тон и характер. При смутности его решения становится смутною вся человеческая жизнь, меркнут и спутываются все основы общежития, темнеет и расстраивается весь внутренний мир.

Решение вопроса о бытии Бога может считаться удовлетворительным только постольку, поскольку оно приводит в согласие наши логические требования с нашим непосредственным сознанием. Это согласие может получиться только в том случае, когда понятие о бытии Бога явится для нашего непосредственного сознания лишь логическим выражением того, что́ это сознание созерцает как безусловно-должное, и когда, с другой стороны, наша логика признает достоверность свидетельства непосредственного сознания об этом безусловно-должном.

Сообразно с этим предлагаемая нами попытка решения вопроса о бытии Бога на нравственно-онтологической почве сама собой распадается на две половины. В одной — мы должны показать, что понятие о бытии Бога есть лишь перевод на логический язык того, что́ для всякого непосредственного сознания является как безусловно-должное нравственное бытие. В другой — мы должны показать, что наше непосредственное сознание имеет все логические права на наше всецелое доверие к его свидетельству о бытии Безусловно-должного или Бога.

Часть первая

I

Должное в самых общих своих чертах непосредственно сознается нами в самих себе как некоторое присущее нам самодовлеющее, внутренне самоценное бытие. Мы можем еще не уяснить себе, что́ оно такое само в себе? в чем

состоит его самоценность? какие в нем более частные свойства? — но мы не можем не сознавать, что оно по своей природе *обязательно* для нас, что, приятно или неприятно нам, но мы *должны* к нему стремиться, *должны* с ним сообразоваться, *должны* осуществлять его в самих себе, *должны* из области чистого сознания переводить в область многоразличной душевной жизни. Так как этого требует непосредственно с самоочевидностью сознаваемое нами его внутреннее достоинство, то все это и мыслится нами как стремление к *истине,* то есть к тому, что́ имеет для нас само в себе самодовлеющее, самоочевидное основание, помимо всяких личных наших симпатий и антипатий.

Итак, прежде чем ясно и раздельно сознать, что такое само по себе безусловно-должное, мы сознаем то, что безусловно до́лжно стремиться к уяснению и осуществлению его. Постижение, таким образом, неизбежно является только как результат усиленного внутреннего труда над собой, самоотверженного отрешения от природных узко-личных стремлений. Истина дается лишь свободному подвигу. И к нему по самой природе истины побуждается каждый, в ком не погасло человеческое сознание.

Сознание некоей самодовлеющей истины, к которой до́лжно обязательно стремиться, присуще каждому человеку, на какой бы низкой ступени умственного и нравственного развития он ни стоял. Нет и не может быть такой человеческой души, которая бы совершенно безраздельно довольствовалась тем, что случайно порождается в ней окружающим, не чувствуя ни малейшего позыва различать в порождающемся истинное от ложного, должное от недолжного. Дух человеческий всегда и везде неизбежно сознает себя высшим того, что в наличном частном опыте предстоит ему. Влияя на фактическую душевную жизнь, он вносит в нее раздвоение: с одной стороны, налицо недовольство происходящим, с другой — стремление к тому высшему и должному, что предощущается им как истина. На высших ступенях душевного развития это стремление к истине становится могучим двигателем всей внутренней жизни, а в лучших и благороднейших представителях человечества превращается в охватывающий все существо, всепожирающий и всеобновляющий пламень.

Если мы внимательно всмотримся в общечеловеческое стремление к истине, то не можем не увидеть, что оно проявляется и должно естественно проявляться, по устройству человеческой души, в трех направлениях. Несомненно, что человек сознаёт безусловно-должным стремиться к уразумению истины своей формальной, логической мыслью. Это стремление проходит живою нитью сквозь всю историю человечества и в великих мыслителях имеет самых типичных своих представителей. Оно неизбежно присуще и каждому в отдельности человеку, насколько он не может не сознавать своим долгом дать наиболее соответствующую логическую форму того, что он сознает как истину. Точно так же несомненно, что человек сознает безусловно-должным свое стремление ощутить истину своим чувством, воспроизвести ее в своем общем настроении, полюбить и слиться с нею своим сердцем. Это стремление, как невыразимая тоска по нравственному идеалу, как ничем не удовлетворяемая мучительная жажда Неба на земле, свойственно решительно всему человечеству, на каких бы ступенях своего развития оно ни стояло. Никакой человек, как бы он ни пал, не может искоренить в себе этого стремления. Оно всегда и всюду увлекало многих на возвышеннейший подвиг нравственного самоусовершенствования. Наконец, не может подлежать сомнению и то, что человек сознает безусловно-должным осуществлять истину вовне путем усилий воли, путем внешнего воздействия на окружающее. Истина должна

царить всюду, и для подчинения ей всего каждый должен отдавать свою жизнь. Все великие практические деятели, все реформаторы во имя высоких нравственных идеалов воодушевляются и горят именно огнем этого стремления. Никогда и никто не может освободиться от мучительного сознания разлада между истинной и наличной жизнью и сознанием своего долга по мере возможности ослаблять этот разлад внесением истины в жизнь.

Мы сказали, что человек сознает безусловно-должным стремиться к уразумению истины своей формальной, логической мыслью. Это значит, что своему мысленному содержанию он должен дать такую форму, какая существует и должна существовать в истине.

Когда человек, сознавая указанный долг, обращает свое внимание на предстоящее ему в душе, то находит здесь множество разнообразных представлений, нагроможденных одно на другое без всякого логического порядка, без всякой внутренней связи, под влиянием случайного опыта. Человек никак не может принудить себя согласиться, что так и должно быть, что это и есть именно настоящее, подобающее выражение истины. Он ясно сознает, что она не может быть таковою по своей форме. В формальном единстве своего собственного сознания он непосредственно видит, необходимо ощущает, что и в истине непременно должно быть такое же единство, стройно объемлющее все ее содержание.

Отсюда и все стремление человека к формальному постижению истины всюду и во все времена раскрывается в том, что он направляет свое единое сознание на предстоящий ему мир бессвязных, неупорядоченных, противоречащих частностей, порождающихся в душе случайными внешними влияниями, и старается с помощью присущих уму логических законов подвести эти частности под свое формальное единство. Чем непрерывней и напряженней льется свет единого сознания на волнующийся, изменчивый, полный неустройства и борьбы хаос ощущений, восприятий и представлений, тем в более стройную, правильную и устойчивую форму понятий и законов отливается он, тем более и яснее человек сознает, что он близится к истине с своей формальной стороны.

Конечным пунктом стремления представляется при этом, в силу единства сознания, постижение мыслью того всеобщего единого закона, который покойно и неподвижно царил бы в высоте над всей шумной и быстро несущейся вереницей бесконечно переплетающихся и исчезающих причин и следствий и объединял бы их в своей несокрушимой мощи, — образование того самодовлеющего единого понятия, из недр которого сама собой возникала и вырастала бы вся совокупность нашего мысленного содержания в виде стройной системы понятий, развертывающихся под конец в блестящие мириады конкретных представлений.

Кроме мира формальной мысли, сознанию предстоит еще мир переживаемого чувством душевного содержания. Мы сказали, что человек сознает безусловно-должным ощутить истину в своем чувстве, воспроизвести ее в своем общем настроении. Это значит, что наше душевное содержание должно быть таковым же, каково оно в безусловно-должном, то есть в истине. Никакого иного значения невозможно придать этому стремлению. Несомненно, что посредством чувства мы переживаем то, что́ составляет наше душевное содержание; именно в чувстве оно и открывается нашему сознанию. Если в мысли мы сознаем форму и все разрешаем в нее, то в чувстве мы сознаем душевное содержание, которое уже неразложимо ни на какую логическую форму. Если, стремясь к истине мыслью, мы стремимся воспроизвести исти-

ну в себе самих с ее формальной стороны, дать нашему содержанию души ту форму, которая свойственна истине или, по крайней мере, приближается к ней, то, стремясь воспроизвести истину в своем чувстве, мы стремимся единственно к тому, чтобы создать в душе такое содержание, которое свойственно самой истине или приближается к ней. Это и сознается нами как наш безусловный долг в области чувств.

Когда, ввиду этого долга, человек обращает свое внимание на то, что́ открывают ему его чувства, на свое стихийное душевное содержание, то он видит здесь, как и в мире мысли, полную неурядицу: и здесь, как и там, все темно, случайно, изменчиво, исполнено борьбы и противоречий; все точно соткано из вечно враждующего с самим собою мрака. Чувства возникают из темной глубины бессознательной природы; ничто в них не прояснено и не согласовано; ярая вражда наполняет их случайное существование; часто они охватывают своей мутной волной всю нашу душевную жизнь и помрачают наше сознание; и уходят они, точно волны, так же стихийно и непонятно, или в борьбе за себя или саморазлагаясь в себе, в ту же неведомую бездну, из которой и поднялись, точно по прихоти рока.

Человек никак не может сознать такого темного хаотического душевного содержания за выражение истины. Это значило бы противоречить природе и непосредственному свидетельству своего собственного сознания. Это последнее видит и не может не видеть отобраз безусловно-должного, то есть истины, в своей чистой и самопрозрачной природе, в своей самодовлеемости, по которой оно опирается лишь само на себя, в своем постоянном согласии с собой. Сознать истину хаотической тьмой для нас невозможно. Безусловно-должное по своей природе должно быть таково, каковым оно сознается нами как безусловно-должное; а мы иначе не можем сознать его как только так, что оно по своей природе должно иметь в себе свое собственное основание, опираться само на себя, быть чистым и самопрозрачным само для себя, носить в себе и признавать за собой свою внутреннюю цену, свое собственное достоинство. То есть, короче сказать, наше сознание не может сознавать безусловно-должного иначе, как только чисто-нравственной самодовлеющей стихией, а эту стихию мы и видим в своем собственном сознании, когда оно сознает безусловно-должное, когда оно есть чистое нравственное сознание.

Отсюда становится понятным, почему стремление человечества к постижению истины своим чувством всегда и всюду выражалось в том, что человек прилагал свои усилия к просвещению и нравственному очищению своих ощущений, чувств и влечений. Ни в чем ином стремление чувством к безусловно-должному и не может выражаться. Чрез призму чистого нравственного сознания каждое стихийное темное чувство необходимо является в настоящем своем, непривлекательном виде, обнаруживает свою настоящую, непроясненную природу, показывает свое противоречие должному.

Поэтому подвиг всех представителей рассматриваемого стремления к истине всегда состоял именно в том, чтобы всё, что переживается душой, постоянно держать в свете своего чистого нравственного сознания, вносить этот свет во все тайники души, очищать самопрозрачной его стихией всякое чувство, согласовать с ним всё, что волнуется и мятется в хаотическом мраке. Когда чувства мало-помалу получали внутреннюю ясность и самодовлеемость, когда они не являлись неизвестно откуда, зачем и почему из темной нашей природы, а сами в себе носили оправдание своего существования, возникали из самопрозрачных недр нравственно-должного, когда они переставали бороться одно с другим и приходили в ясное согласие, тогда созна-

ние видело в этом приближение к безусловно-должному, находило в известной степени удовлетворение своего стремления к истине. Таков был всегда путь просвещения и устроения чувств, таким он необходимо и будет всегда в каждом человеке, пока будет такое же сознание в нем, как и сейчас во всех людях. Оттого этот путь и зовется по всей справедливости путем нравственного самоусовершенствования.

Конечная цель этого пути — полная чистота и гармония всего душевного содержания. Весь мир переживаемого нами, каждая искра чувства, каждый проблеск влечения — все должно вырастать из самоценных нравственных оснований, из чистой и самопрозрачной глубины нравственно-должного. Вся душа должна быть одной прекрасной гармонией переживаемых света и чистоты в различных их преломлениях. Эта самоценная нравственная чистота содержания души и есть та истина, которую стремится ощутить человечество своим чувством. К этому идеалу направлялись все геройские усилия нравственных подвижников в продолжение всей жизни человечества.

Наряду с миром мысли и чувства нашему сознанию открывается целая обширная область воли, проявляющейся как во внешних поступках отдельного человека, так и в разнообразных частных и общественных отношениях людей между собой во всем человечестве. Человек сознает безусловно-должным стремиться в этой области к истине. Это значит, что свою волю и, следовательно, все ее обнаружения он должен привести к такому состоянию, которое наиболее полно выражало бы истину, наилучше соответствовало бы тому, что́ мы сознаем как безусловно-должное.

Когда мы обратим свое внимание на область воли, как она есть в наличной действительности, то увидим то же самое, что видели и в области мысли, и в области чувства, тот же стихийный мрак, ту же страшную разладицу. Сознание не может помириться с этим. Для него совершенно невозможно сознать темные, запутанные движения и обнаружения воли, соответствующими истине, безусловно-должными. Наше сознание только то свое собственное движение сознает безусловно-должным, которое возникает из нравственной стихии и сознается как естественное самообнаружение последней. И такое движение, как возникающее из самодовлеющих нравственных оснований, как самоочевидно для нашего сознания опирающееся на безусловную основу должного, сознается нами как движение свободное. Сознание свободы есть не что иное, как сознание возникновения движения из безусловно-должной нравственной основы. Поэтому свобода и есть самый характерный признак всякого должного движения, всякого должного внешнего поступка.

Отсюда само собой понятно, в чем должно выразиться стремление человека к истине в области внешних действий и поступков. Человек направляет все свои усилия к тому, чтобы все его действия вытекали из самоочевидных безусловно-должных оснований, были освещены и проникнуты нравственной стихией нашего сознания. Поэтому изгоняется и препобеждается всякая темная, бессознательная рефлективность движений, их стихийный и роковой характер. Всюду вносится свобода и сознательность. С нею вместе образуется и подчинение всех действий единому нравственному началу, а следовательно и порядок, и гармония. Весь путь стремления к истине в этой личной волевой области есть путь освобождения воли от власти непроясненной, бессознательной природы и сведения ее к безусловно-должному, самоочевидному, сознательному началу.

Точно так же выражалось стремление к волевому осуществлению истины и в более широкой области взаимных отношений между людьми. Вся ис-

тория человечества есть ряд попыток устроить эти отношения так, чтобы в них как можно менее было неурядицы, темноты, стихийности и несвободы. Всякая реформа законодательств вызывалась именно стремлением внести в область людских отношений как можно более порядка, света и свободы. Все великие реформаторы употребляли все свои силы на то, чтобы как можно более приблизить законы общественных отношений к нравственным потребностям человеческой природы, сделать их наиболее соответствующими закону безусловно-должного, присущего всякому сознанию. И насколько это удавалось, настолько отношения людей друг к другу становились на более свободную почву, делались более сознательными и упорядоченными. Всякое стремление к справедливости в области человеческих отношений есть собственно стремление к соответствованию этих последних нашему нравственному сознанию, следовательно, к сведению их на безусловно-должную основу, к их освобождению.

Конечная цель стремления к практическому осуществлению истины состоит естественно в том, чтобы люди составили из себя царство свободных личностей, осуществляющих во всех своих действиях и отношениях один присущий всем им нравственный закон безусловно-должного, царство, исполненное сознания, свободы и гармонии, и царство Неба на земле.

Если мы бросим взгляд на общий характер нашего приближения к истине, то должны будем признать, что процесс приближения к ней есть не что иное, как процесс роста нашей внутренней жизни. Постепенное логическое объединение нашего душевного содержания с его формальной стороны не есть ли, очевидно, жизненный рост нашего ума? В чем ином может состоять жизнь последнего? Очищение и упорядочение наших чувств, наше нравственное самосовершенствование неужели не есть также рост нашей душевной жизни? Можно ли отрицать это? Прояснение и согласование всех действий воли чрез сведение и подчинение их единому нравственному началу, из которого бы они свободно истекали, разве это не развитие, не жизнь воли человека?

Таким образом, стремление к истине разрешается в стремление к гармоническому развитию нравственно-самопрозрачной и свободной стихии духовной жизни, к совершенствованию и правильной организации нашего внутреннего мира. Этот процесс внутренней жизни, ее нормального гармонического роста и сознается нами как безусловно-должное приближение к безусловно-должной истине. Поэтому безусловно-должное, или истина, является направляющим началом всей нашей жизни, путеводной звездой на пути ее бесконечного развития. Отсюда становится понятным, что стремление к истине представляет собой ту центральную ось, вокруг которой движется духовная жизнь всего человечества, каждого его хотя бы самого незаметного члена. Насколько кто идет по пути развития внутренней жизни, настолько тот приближается к истине. Пусть это движение выражается в ничтожных и единичных фактах, в примирении каких-либо частных мыслей, в преодолении какого-либо дурного желания, в очищении и возвышении какого-нибудь отдельного чувства, пусть это происходит незаметно ни для каких посторонних глаз, пусть это проходит по поверхности сознания даже у самого этого человека, все равно это будет шаг к истине, ибо это будет одним из моментов роста внутренней жизни. И наоборот, насколько человек усиливает дисгармонию в своей внутренней жизни, в каких бы ничтожных фактах это ни выражалось, будь то разладица мыслей, возбуждение темного чувства, страсти или узко-личного желания, — все это, будучи разложением жизни, есть вместе и удаление от истины.

Итак, доселе мы пришли к следующему. Несомненно, что для всякого человеческого сознания есть нечто безусловно-должное, некая самодовлеющая истина. Несомненно, что каждый человек сознает безусловно-должным стремиться к этой истине. Несомненно, что означенное стремление к истине выражается в безусловно-должном приближении к ней во все большем и большем соответствии с нею. Несомненно, что сознаваемое нами безусловно-должным приближение к истине выражается: в области ума — в процессе безусловно-должного сведения всего мысленного содержания к формальному единству; в области чувства — в процессе безусловно-должного сведения душевного содержания к нравственной чистоте и очевидной самодовлеемости; в области воли — в процессе безусловно-должного сведения ее к безусловно-должной основе, к ее прояснению и освобождению. Несомненно, наконец, что всестороннее стремление к истине есть собственно стремление нашей души к нормальному развитию и к бесконечной гармонической жизни.

II

Мы изложили, что мы сознаем безусловно-должным в нашей жизни. Оно проясняется в нашем сознании из безусловно-должных стремлений к нему. Эти стремления составляют коренной инстинкт всего человечества и направляющее начало всей нашей внутренней жизни. Эти инстинктивные жизненные стремления служат и должны служить тем материалом, на основании которого для нашей мысли и может только уясниться природа безусловно-должного, или истины. Этот жизненный материал, в силу единства всей душевной жизни, должен же отлиться в ту или другую логическую форму, перевестись на логический язык. Отсюда и природа истины должна отразиться в нашем рассудке в форме того или другого понятия. Таким образом, само собой возникает вопрос: в каких же чертах безусловно-должное отражается в нашем рассудке? Какие признаки мы должны внести в понятие истины, которая притягивает к себе все наши лучшие помыслы, все наши высшие влечения, всю нашу истинно человеческую жизнь? Как мы должны представлять для себя определенно идеал наших духовных жизненных стремлений? Этот идеал должен же быть определенным понятием в своей основной схеме, если наши стремления к нему не есть безумный бред души, если в них есть нечто разумное, нечто доступное нашему рассудку.

Самый первый, самый очевидный признак, который мы должны приписать истине и, следовательно, внести в понятие ее, — это то, что она одна. Все общечеловеческое стремление к безусловно-должному проникнуто сознанием, что это безусловно-должное — одно для всех, как и само сознание одинаково у всех. На этом зиждется сознание духовного единства человечества, общности его интересов, надежд и целей, вера в идеальное братство людей, как членов единого великого царства истины, вера, которою жили и всегда будут жить лучшие и возвышеннейшие личности на Земле. И можем ли мы, противореча своему рассудку, представить, что та самодовлеющая истина, к которой мы стремимся, не одна, что наряду с ней может существовать другая, столь же самодовлеющая и с нею несогласная? Конечно, нет. Если бы так было, то и истины бы не было. Истина — необходимо что-нибудь одно, и все, с нею несогласное, есть уже не истина, а ложь. Неужели чье-нибудь сознание может допустить, что наряду с тем безусловно-должным, которое оно сознает, существует другое столь же безусловно-должное, и, однако, с первым не совпадающее, от него отличное? Тогда, очевидно, оно не

было бы для нашей мысли безусловно-должным и не сознавалось бы таковым. Тогда оно было бы ограниченно и условно и в сознании не занимало бы места самодовлеющей, безусловно-должной истины. Итак, в понятие истины должен быть внесен тот признак, что она — одна.

Истина — одна. Пока сознание одно, и безусловно-должное необходимо должно быть одно. Если бы оно не было одно, оно противоречило бы себе. А внести противоречие в него значит для сознания внести противоречие в себя, в свою собственную природу. Но это для него невозможно, так как оно всегда сознает себя одною и тою же природой. Но если истина не может противоречить себе, то она должна быть не только одна, но и едина. То есть не только не должно и не может быть какой-либо другой истины наряду с одной истиной, но и в самой одной истине все должно быть в полном единстве.

Мы видели, что все наше стремление к истине выражается в том, что мы единством своего сознания, его нравственной и свободной силой очищаем все находящееся в нашей душе от темных противоречий, примиряем всякий разлад, уничтожаем малейшую дисгармонию. Все человечество идет именно таким путем к безусловно-должному, тем самым обрисовывая для нашей мысли его настоящую природу. Путь постепенного объединения может иметь своей конечной целью лишь единство. Наш рассудок вынуждается внести этот признак в понятие истины. В чем заключается противоречие, то, по неотразимому требованию логических законов, мы не можем признать за истину; в безусловном согласии ее с собой и заключается самый очевидный ее признак. Внести внутреннее противоречие или несогласие в истину значит для мысли уничтожить саму истину. Признать, что безусловно-должное может себе противоречить, невозможно для нашего сознания; в созерцании внутреннего единства безусловно-должного сознание и направляет всю нашу внутреннюю жизнь по пути постепенного объединения. Отказаться от единства безусловно-должного значит для сознания отказаться и от самого безусловно-должного, и от всякого стремления к нему, а это для сознания невозможно. Итак, истина открывается нашему рассудку как полное с собой согласие, как чистая гармония, без тени, без возможности каких бы то ни было противоречий, как *единая* истина.

И одиночество, и единство суть только формальные признаки понятия истины. Но что́ в ней едино? Что́ согласно с собой? Какие составные элементы ее гармонии? Может ли наш рассудок признать за ней какое-либо содержание? Определяется ли как-нибудь безусловно-должное для нашей мысли с этой стороны?

Когда мы говорим, что стремимся к истине, то необходимо подразумеваем при этом, что понемногу, постепенно достигаем ее. Иначе какой бы и смысл имело наше стремление?! Процесс достижения истины ни в чем ином не может, конечно, состоять, как во внутреннем приближении к ней, в возрастающем соответствии с нею. Это приближение наше к истине ни в чем ином, очевидно, не может совершаться, как только в нашем психическом мире, в области наших мыслей, чувств и желаний, отсюда уже отражаясь, и на внешних отношениях людей. Следовательно, приближение к истине есть приближение к ней нашего психического содержания. Ни о каком ином приближении к ней мы не знаем ни из лично-внутреннего опыта, ни из опыта всего человечества. Отсюда, когда мы сознаем, что постепенно достигаем истины, то какое содержание разумеем мы в этой *нами достигаемой* истине? Ведь несомненно, что это содержание — *внутри* нас, в нашей душе, в сфере наших мыслей, чувств и желаний; ступени развития этого содержания и сознаются нами как

ступени приближения к истине; очевидно, и содержание истины непременно должно иметь тот же *психический* характер, какой имеет и наш внутренний мир. С каким-либо иным характером никакой истины мы достигнуть никогда не можем ни в какой, хотя бы самой ничтожной, степени. Все, что воспринимается нами, переводится на психический язык, и над этим только психическим материалом мы работаем и чрез разработку стремимся приблизиться к истине. Никакого иного материала мы не знаем; никакого процесса разработки его, кроме психического, мы тоже не в состоянии понять; ни к какой другой истине, кроме психической, мы не можем стремиться. Если бы истина была иной природы, чем наша природа, мы никогда не могли бы воспроизвести ее в себе; вся наша надежда на ее достижение или приближение к ней была бы совершенно бессмысленной, и все наше стремление к ней было бы очевидным недоразумением. Истина была бы одно, а наше якобы ее воспроизведение в себе было бы совершенно другое, то есть, следовательно, совсем не воспроизведение, а, следовательно, совершенная ложь, сплошное заблуждение.

Таким образом, та истина, к которой мы стремимся, о достижении которой так хлопочем, единственно о которой только и можем и имеем право говорить, должна быть непременно *психической природы* и ее содержанием только и могут быть мысли, чувства и желания. Во все большем упорядочении, очищении и освобождении их и может только состоять желаемое приближение к ней. Высшим, наиболее адекватным выражением истины мы вынуждены по самой своей природе, по сознанию безусловно-должного считать такую внутреннюю духовную жизнь, в которой все было бы исполнено совершенной гармонии, чистоты и свободы. К осуществлению такой именно истины и стремится все человечество. Вся совокупность мысленного содержания в ней, все представления и понятия — все должно быть в абсолютно строгой системе, все должно вытекать из единого самодовлеющего логического принципа и всецело обусловливаться им. Все движения воли, все тончайшие позывы, желанья и стремленья... все должно определяться самоисточным началом нравственной свободы и составлять одно живое саморазвивчивое целое. Вся область чувств должна быть одним совершеннейшим аккордом, в котором бесконечно разнообразные тоны и переливы чистейших ощущений и переживаний должны сливаться в одну невыразимо блаженную гармонию; самопрозрачная чистота нравственного чувства должна быть тем основным тоном, тем все из себя порождающим и все в себя поглощающим началом, на бесконечной модуляции которого и зиждется единство целого. Но само собой понятно, что и мысль, и воля, и чувство не должны да и не могут в той истине, к которой стремится человечество, быть друг около друга без внутренней связи, без взаимного сопроникновения. Истина одна и едина; в ней разделений быть не может; для нашего рассудка она представляется одной живой гармонией, где все возглавляется единым все обнимающим в себе началом. Следовательно, и логическое формальное начало, и самодовлеющее себе нравственное начало, и начало самодвижущейся нравственной свободы должны составлять одно, быть лишь сторонами того единого жизненного центра, из которого исходит вся неисчерпаемая полнота жизни со всем бесконечным разнообразием мыслей, чувств и пожеланий, со всей их совершенной стройностью и свободой, без тени, без возможности какого бы то ни было несогласия, а тем более противоречия.

Вот как по своему содержанию сама собой необходимо должна определяться для нашего рассудка та истина, к которой мы стремимся. Никакой

иной не может быть, насколько мы можем доверять нашему сознанию, насколько мы можем судить о возможности или невозможности по своему рассудку, по своему внутреннему опыту. Или мы стремимся совершенно понапрасну к никогда даже в малейшей степени непостижимой для нас истине и, следовательно, стремимся по совершенно ложному пути к все большей и большей лжи, или истина должна быть той же природы, какою в зародыше мы видим ее внутри себя в процессе нашего духовного развития. Никакого иного исхода из этой дилеммы для нашего рассудка быть не может. Но наш рассудок не имеет никакого, ни даже самого малейшего права и основания признать возможной первую половину дилеммы. Рассудок не должен и не может противоречить природе нашего сознания. А сознание по самой своей природе признает *безусловно-должным* стремление к истине и постепенное приближение к ней. Поэтому, когда рассудок считает себя вынужденным внести в понятие истины тот признак, что она имеет психическую природу с ее содержанием, то он лишь переводит на свой логический язык то, что непосредственно сознается нами как безусловно-должное.

Итак, истина, к которой мы стремимся, безусловно одна, едина и с собой согласна; природу она имеет психическую; содержанием ее служит неисчерпаемое богатство мыслей, чувств и желаний; все они в совершенной гармонии вытекают из единого самодовлеющего начала. Вот ряд признаков понятия истины, к необходимости признания которых мы до сих пор пришли, переводя на логический язык наши безусловно-должные стремления к ней.

Но ведь несомненно, что то безусловно-должное самодовлеющее начало, из которого вырастает все содержание истины — все наши должные мысли, чувства и поступки, — сознается нами как начало *живое*. Несомненно также, что весь путь приближения нашего к истине есть путь, как мы уже прежде указывали, постепенного роста жизни. Возникающая в нас истина растет как живой психический организм. Никакой мертвой истины мы не знаем и знать не можем, ибо наше сознание есть живое сознание и предстоящее ему безусловно-должное созерцается им как живая сила. Насколько наше стремление к истине состоит из ряда последовательных ступеней роста жизни, настолько и истина, поставляемая нашим сознанием в конце всего нашего жизненного развития, само собой сознается нами как истина живая, как совершеннейшая жизнь. Все стремление человечества к истине, несомненно, выражается в постепенном совершенствовании всех сторон жизни. Следовательно, и конечным результатом этого процесса может быть только жизнь в бесконечной полноте своего развития. Отсюда и наш рассудок, переводя созерцаемый безусловно-должный факт нашего непосредственного сознания на язык логики, должен внести в понятие истины признак жизни. Истина непременно *жива* и притом в совершеннейшей степени.

Но как рассудок может точнее определить эту новую черту в понятии истины? В чем может состоять ее жизнь? Конечно, эта жизнь не может состоять из того бесконечного ряда последовательных изменений, которые мы сознаем в самих себе. Этот ряд — лишь путь к истине; он должен закончиться своею конечною целью. Изменения — ступени совершенствования; совершенство их иметь не может. В нас нарастают новые душевные факты и отсюда возникают новые изменения, потому что мы еще только растем к истине. В истине этого прироста быть не может, потому что в ней мыслится, как в конечном пункте жизни, полнота содержания. В нас частности постоянно меняют свое взаимное положение, потому что не нашли еще своего настоящего места, не упорядочились, не осели на безусловно-должной основе, не прояснив-

лись до нее, не вытекают из нее свободно. В полной истине, как она мыслится нами по своему понятию, все исполнено величайшей гармонии, все нашло свое настоящее место сообразно своему значению в целом, все покоится на безусловной основе и свободно возникает из нее, — никаких изменений здесь быть не может. Таким образом, в нас изменения происходят потому, что истина еще только постепенно, через ряд таких изменений, осуществляется в нас. В истине в ее полном осуществлении, то есть в истине как она есть по своему понятию, таких изменений рассудок наш мыслить не может.

Полная истина, к которой стремится человечество и понятие о которой мы хотим составить, есть, очевидно, истина вполне осуществившаяся, то есть раскрывшая в действительности все, что только входит в ее идею. Насколько истина еще только осуществляется в нас, настолько она не есть еще истина в полном значении этого слова. Мы еще только стремимся, близимся к истине, дорастаем до нее. В своем понятии истины мы должны схватить основные черты той полной истины, которая составляет конечный пункт стремления к ней, в которой осуществившаяся действительность совершенно совпадает с идеей истины. В такой полной истине мы не можем сознавать каких-либо изменений, а следовательно, и в понятие истины мы не должны вносить этого признака. Понятие безусловной истины есть понятие *безусловного совершенства жизни,* а совершенство — неизменно. Жизнь истины поэтому мы должны мыслить не иначе, как заключенным в самом себе и в то же время вечно свободно бьющим из самого же себя, бесконечным родником духовных сил, самопорождающейся беспредельной бездной вечно юных и вечно неизменных созерцаний и переживаний, необъятным круговоротом одного и того же никогда неисчерпаемого богатства бытия.

Доселе безусловно-должное, как конечная цель безусловно-должных стремлений к нему, как полная истина, оформилось для нашего рассудка в понятие *совершеннейшего организма психической жизни.* Ни к какой другой истине человечество приближаться по своей природе не может; никакого иного безусловно-должного осуществлять в своей жизни оно не в состоянии. Если есть действительно какая-либо цель наших безусловно-должных стремлений, то она может быть понимаема только таким образом; ни о какой другой цели мы говорить не имеем никакого права, пока в нас остается настоящее сознание.

Но если для рассудка уяснилось, что безусловно-должное по своему понятию есть совершеннейший организм психической жизни, то для него еще совершенно неизвестно, как он должен мыслить существование этого организма. Безусловно-должное бытие предстоит нашему непосредственному сознанию как конечная самоочевидная истина, как самоцель. Мы в действительности стремимся, близимся к ней, руководствуясь непосредственным свидетельством нашего сознания о приближении к созерцаемой им цели или об удалении от нее. Эта созерцаемая цель очерчивается в нашей логической мысли в определенное понятие. Но как эта созерцаемая цель существует: в нашем ли только созерцании или и сама по себе? Как мы должны смотреть на свое понятие о ней: есть ли это предвосхищающий всякую действительность мысленный образ, только постепенно в будущем имеющий впервые осуществляться в нас, или же он отображает уже существующую помимо нас саму в себе действительность, в нас лишь имеющую только постепенно вторично воспроизводиться?

Нашему сознанию предстоит безусловно-должная цель, как самодовлеющая истина; мы к ней стремимся; мы ее хотим достигнуть; она ставится чело-

вечеством в конце духовного развития; тогда, думается нам, она найдет внутри нас вполне соответствующее себе выражение. Отсюда наш рассудок вынуждается признать, что внутри нас эта истина только тогда, в конце нашего духовного развития, впервые осуществится и, следовательно, впервые возникнет как чистая истина. Но для рассудка это еще никак не значит, что тогда же впервые возникнет истина и сама по себе. В нас она может расти и возникать, а в то же время независимо от нас она может существовать вполне и прежде нас. Поэтому рассудок никак не может считать себя вправе отождествлять процесс роста истины в нас с жизнью истины в самой себе. Этот вопрос совершенно самостоятельный, и в решении его рассудок прежде всего должен обратиться к свидетельству самого безусловно-должного, насколько оно предстоит непосредственному сознанию всего человечества.

Если истина сама по себе впервые возникает в нас, то, следовательно, наше теперешнее развитие и стремление к ней есть ее собственный рост. Никакой истины, кроме истины нашего внутреннего мира, в таком случае и нет нигде. Мы, следовательно, в собственном смысле не стремимся к истине, а создаем ее. Ее теперь нет, но мы трудимся над ее созданием, и если наши труды имеют какой-нибудь смысл, то мы должны мыслить цель достигнутой, хотя бы и в бесконечной дали времен. Имеет ли какую-нибудь опору эта мысль в нашем непосредственном сознании? Можем ли мы сказать, что мы создаем безусловно-должное, истину, как она есть сама в себе? Не о совершенно ли обратном свидетельствует нам наше сознание? Не вполне ли очевидно, что безусловно-должное никак не может зависеть от нас в своем бытии и мы никак не можем создать его? Вся история человечества свидетельствует о сознании независимости безусловно-должного. Человечество всегда ощущало, что оно безусловно должно само стремиться к нему, сообразоваться с ним, подчиняться ему, создавать, так сказать, себя по нему. Иначе и не было бы сознания безусловно-должного. То, что мы сами создаем по своему хотению, а не по повелению безусловно-должного, то никак не может быть и сознано нами безусловно-должным. Безусловно-должное предстоит всему человечеству как независимое от него, царящее внутренне над ним, руководящее начало. На этом ничем неистребимом сознании и держится только нравственное развитие человечества, как на твердой незыблемой опоре. Иначе бы все разрешилось в здание, построенное на песке человеческого произвола.

Но допустим, вопреки свидетельству непосредственного сознания, что мы создаем истину. Тогда, что может служить порукой для нашего рассудка, что мы создадим ее или даже что близимся к ней? Ведь истины сейчас еще нет! Ведь она только в будущем возникнет! А если ее нет, то где точка опоры для нашего духовного развития? Какое право мы имеем отличать истинное от ложного? И то и другое не все ли равно? Ведь истины еще нет! Что создадим, то, может быть, истиной и будет! Тогда все наши толки об истине как о чем-то самодовлеющем, как о твердо и неизменно стоящей цели нашего духовного развития — один бред. Имеем ли мы какое-нибудь основание допустить такую мысль?

Сделаем еще уступку. Предположим, что не мы произвольно создаем истину, а сама истина создает себя через нас и в нас. Тогда, по-видимому, мы волей-неволей должны необходимо идти к ней, так как ее природа есть наша природа, законы ее развития суть наши законы. Она растет, а мы лишь выражаем меру этого роста. Но наша мысль спрашивает: кто же это «она»? Ведь всякое развитие как ряд последовательных моментов должно иметь свое

начало, свой исходный пункт, свою первую точку возникновения из небытия в бытие. Но в этом ее возникновении что́ делает ее истиной? Какое право имеет эта точка называться началом истины? Не будет ли все ее дальнейшее развитие не имеющим основы? Почему это развитие должно называться развитием истины? Если сказать, что в самом первом зародыше этого имеющего развиваться бытия была уже истина, которая и заправляла и заправляет доселе развитием зародыша, то не значит ли это признать независимое от нашего развития бытие истины? Таким образом, или бытие и возникло и развивается случайно, и мы не имеем никакого права говорить о какой-то истине, или же истина существует независимо от всякого развития.

Но допустим, наконец, что каким-то образом когда-то возникло «нечто»; это «нечто» растет по законам своей природы и развивается в человеческой душе, стремясь к конечному пункту — совершеннейшей жизни, когда оно станет в полном смысле слова истиной. Когда же достигнется эта конечная цель? Когда это «нечто» вырастет в истину? Поскольку в нашем сознании и в нашей душе — законы той же будущей истины, мы имеем полное право, ссылаясь на них, сказать, что истина ставится лишь в конце бесконечного нашего духовного развития. Но если наш путь к ней бесконечен, если нельзя положить в сознании определенного пункта, когда бы наше ограниченное развитие достигло абсолютного предела, то, следовательно, и возникновение истины в нас должно быть отодвинуто в бесконечную даль времени — даль, никогда для ограниченного духа недостижимую. Значит, мы имеем полное основание сказать, что истина *в нас* никогда вполне не достигнется. А так как мы допустили мысль, что она *только* в нас, то, следовательно, ее собственно никогда и не будет. Если истины никогда не было, а было только когда-то возникшее «нечто», имевшее со временем быть ею; если истины нет, а есть только стремление к ней, постоянный рост до нее, то истины и не будет, потому что этот рост прекратится только тогда, когда ограниченное станет абсолютным, несовершенное — совершенным, то есть никогда. Таким образом, при допущенном взгляде на истину ее совсем нет, и опять вся жизнь, вся история, все разрешается в один простой случай, в котором какое-то бытие, откуда-то возникнув, куда-то бесцельно стремится, обольщая себя какой-то иллюзией самодовлеющей истины, к которой будто бы оно стремится и которой будто бы постепенно достигает.

Таким образом, истина необходимо должна существовать вполне самостоятельно и совершенно независимо от нашего развития. Положительно об этом говорит нам наше непосредственное сознание, созерцающее эту истину как само себе довлеющее, независимое от нас, безусловно-должное бытие. Отрицательным путем и сам рассудок приходит к тому же заключению, потому что, допуская возможность противоположной мысли, он приходит к полному отрицанию истины, к невозможности самого понятия ее. Следовательно, рассудок имеет в себе самые твердые основания внести в понятие истины еще новую черту, отражающую собой непосредственное свидетельство нашего сознания о безусловно-должном, — черту *самостоятельного ее и независимого от нас существования.*

III

Итак, *истина есть независимо от нас существующий совершеннейший организм психической жизни.* Так доселе безусловно-должное оформилось в нашей логической мысли, перевелось на свойственный последней язык.

Но какое существование мы должны своим рассудком приписать истине? Неужели это — полная действительность? Неужели нам мыслить истину совершенной реальностью, существующей с нами бок о бок? Не гораздо ли, по-видимому, естественней нашему рассудку представить дело так, что истина есть лишь идеальная форма, не наполненная еще содержанием, идеальный закон, не нашедший еще себе применения? Не с такой ли формальной стороны как будто и предстоит нашему сознанию безусловно-должное? Не сознается ли последнее лишь как безусловно-повелительная форма, которую мы чрез повиновение ей должны наполнить содержанием? При таком представлении дела истина будет мыслиться нами вполне самостоятельной: мы ее не создаем; она существует сама по себе, в силу своей логической самодовлеемости. Все те признаки, которые рассудок внес в понятие истины, могут вполне существовать в ней, но — лишь *формально, схематично*. И эта формальная истина царит над нами, предстоя нашему сознанию как безусловно-должный закон.

Может ли наш рассудок принять это? Прежде всего, можно ли сказать, что мы непосредственно сознаем безусловно-должное лишь как пустую повелительную форму, не имеющую саму по себе никакого содержания? В таком случае мы не чувствовали бы безусловно-должного, не переживали бы его. Для нашего сознания оно было бы пустой схемой, не имеющей в себе никакой внутренней самоценности, формальным законом, который неизвестно, неощутительно для нас почему требует себе повиновения. Ведь математические линии схемы, как только линии, не могут сами по себе иметь такой внутренней цены, в какой предстоит нам безусловно-должное. Чтобы произошло такое ощущение, переживание, нужно, чтобы эти линии были действительными, были наконец наполнены каким-либо идеальным содержанием, которое только и может иметь внутреннюю ценность. Форма как форма может мыслиться, но не может так чувствоваться и переживаться. Мы сознаем безусловно-должное как некоторое должное *бытие,* как *реальность*. Когда мы *мыслим* о безусловно-должном, оно разрешается в *форму*. Но когда мы *вообще сознаем* его, то в это сознание входит и переживание его по его *содержанию*. Поэтому-то безусловно-должное привлекает к себе наши чувства, возбуждает нашу любовь, сознается нами как самоценное реальное бытие. Сама повелительная форма скорее является уже *результатом* сознания внутреннего достоинства и прелести *содержания* сознаваемого нами безусловно-должного бытия. Мы чувствуем себя не холодными, хотя и понимающими, исполнителями-рабами, а любящими сынами нравственного закона.

Все человечество в своем стремлении к безусловно-должной истине видело в ней реальное содержание как самоценное благо. Лишь только для людей, отдавших свою жизнь исключительно мысли, безусловно-должное как будто разрешалось сполна в форму, но и они, стремясь всем существом, а не одною мыслью, к этой форме, благоговея перед ней, ощущая и переживая ее, тем самым свидетельствовали о ее реальном содержании. Во всяком случае человечество осуществляет в своей жизни такую истину, такое безусловно-должное, которые несомненно содержательны. Никакой другой истины мы не видим и не можем видеть. Никакой исключительно только формальной истины человечество достигнуть не может. Оно всюду и всегда наполняет ее содержанием. Истина, если где постепенно достигается, то достигается на известной реальности. Только с самоценным содержанием наше непосредственное сознание и созерцает предстоящее ему безусловно-должное.

Но и помимо прямого свидетельства нашего *непосредственного сознания*

о реальном содержании безусловно-должного, может ли *рассудок* принять мысль, что истина сама по себе есть одна форма? Имеем ли мы какое-нибудь основание мыслить самостоятельное существование формы без содержания? Где может быть такая форма? На чем держаться ей? Правда, мы можем сознавать одни лишь формальные схемы рассудка. Таким образом, как будто кажется, что они могут существовать самостоятельно. Но ведь это уже предварительно предполагает существование сознания; сознание только отвлекает эту форму от находящегося в ней содержания. Следовательно, тут форма является лишь отвлечением; а материал, предстоящий этому отвлечению, непременно состоит из соединения формы с содержанием. Где есть форма, там эта форма есть непременно форма чего-нибудь, следовательно, необходимо предполагает содержание. Самой по себе формы существовать не может. Мы ее знаем отдельно от содержания лишь в сознании, через отвлечение. А отвлечение состоит в том, что мы, комбинируя свое душевное содержание, придавая ему разнообразные формы, в то же время обращаем внимание *только* на комбинацию *форм*, оставляя в стороне те ощущения, переживания и волевые движения, которые несомненно при этом происходят и вложены в эти формы. Через обращение сознания лишь на *одну* сторону душевной жизни и получаются в сознании те формальные схемы, уподобить которым мы хотим истину. Но как отвлечение, сознание одной из сторон душевной жизни не делает саму душевную жизнь односторонней и может происходить лишь в цельной душевной жизни, так и отвлеченная схема истины не делает саму истину лишь отвлеченной схемой, а непременно предполагает цельную истину, совмещающую формальную сторону истины с соответствующим ей идеальным содержанием. Следовательно, мы, представляя истину только идеальной формой, должны, во-первых, предположить предварительно в ней сознание, во-вторых, предстоящий этому сознанию материал из соединения формы с содержанием и уже, в-третьих, отвлеченную форму этого содержания. Но эта отвлеченная форма не есть ли только *понятие* истины, а не сама истина? Не есть ли сама истина именно то, что́ *предшествует* этому отвлечению? Почему мы именно отвлечение назовем истиной? Что через это выигрывает наша мысль?!

Но кроме того, что наша мысль не находит никаких оснований признать возможность самостоятельного существования безусловно-должной истины лишь как одной чистой формы, эта наша мысль приходит даже прямо к полнейшей *невозможности* признать это. Допустим, что безусловно-должная истина есть лишь форма. Мы должны придать ей бытие, реализовать ее. Эта реализация происходит внутри нас, в постепенном процессе развития нашей внутренней жизни. Эта внутренняя жизнь может совпасть с безусловно-должной формой лишь в конце бесконечного периода времени. Следовательно, в продолжение всего бесконечного течения времени безусловно-должная истина остается без осуществления. То, что́ *безусловно должно быть* и, следовательно, быть *всегда*, то, очевидно, *никогда* не будет. Бытие, по своей внутренней ценности имеющее самое наибольшее право существовать *вечно, никогда* не осуществится. *Бесконечная* внутренняя *мощь* является в действительности *бесконечным бессилием*. Таким образом, если наш рассудок признает истину безусловно-должным бытием, то он необходимо должен придать ей вечное существование в смысле не только формы, но и *реальности*, вполне совпадающей с формой и осуществляющей ее. Иначе, понятие безусловно-должного является для рассудка совершенно противоречащим себе. Безусловно-*должное* в непосредственном сознании является в рассудке как

понятие безусловно-*недолжного,* то есть не имеющего когда-либо осуществиться бытия.

Таким образом, безусловно-должное выяснилось доселе для нашей логической мысли *как независимо от нас реально существующий совершеннейший организм психической жизни*. Человечество только приближается к нему, постепенно воспроизводит его в своем внутреннем мире. Все заблуждения и споры людей являются поэтому чисто домашним, семейным их делом, нимало не затрагивающим истины в самой себе; она царит, как самостоятельно существующее совершеннейшее бытие, над миром несовершенных существ, лишь постепенно и с постоянными ошибками отражающих ее в себе и в своих взаимных отношениях.

Если нашему непосредственному сознанию безусловно-должное предстоит как реальное бытие, независимо от нас, то в то же время оно сознается нами как существующее *само в себе.* Мы потому нечто и сознаем безусловно-должным, что оно имеет *внутреннюю* ценность, опирается *само на себя.* Что́ не имеет в себе своих оснований, то не может быть сознано нами как безусловно-должное. Но что́ сознается нами имеющим в себе свои основания, опирающимся на свою внутреннюю ценность, то сознается нами как самоочевидная истина, как самопрозрачное бытие. Но самоочевидность и самопрозрачность есть не что иное, как самосознательность. Поэтому то, что́ сознается нами безусловно-должным, всегда само в себе самосознательно. Иного, как самоочевидного и самосознательного, мы безусловно-должного никакого не знаем. Что́ темно, непроясненно, то не может быть сознано нами безусловно-должным. Все стремление человечества к безусловно-должной истине всегда выражалось в возможно большем прояснении душевного содержания, в возможно большем развитии самоочевидности и самосознательности в нем. Ни к какой иной истине, кроме самосознательной, человечество не стремится и никакой иной и достигнуть не может. Если истина не самопрозрачна, не самосознательна, то человечество, стремясь к ней, на самом деле постоянно, уясняя себя, удаляется от нее, идет по пути все большей и большей лжи. Но можно ли непосредственному сознанию дойти до такого противоречия себе? Можно ли сознать приближение к самоочевидной истине удалением от нее? Конечно, нет.

Указанное сейчас свидетельство нашего непосредственного сознания должно само собой отразиться и в нашем *рассудочном* понимании истины. Если истина по своему понятию есть бытие вполне независимое от нас и по своей форме, и по своему содержанию, как о том свидетельствует нам непосредственное сознание, то точно так же рассудок должен признать, по тому же свидетельству, что истина есть бытие, существующее само в себе, опирающееся само на себя, имеющее в самом себе свое основание, следовательно, самоочевидное для себя, следовательно, *самосознательное.* Этот перевод непосредственного сознания нами безусловно-должной истины на логический язык совершенно оправдывается и самою мыслью.

В самом деле, как можно представить себе истину, которая не есть истина сама в себе? Почему же в таком случае она — истина? Истина для нашего рассудка может быть истиной только в силу ее внутренней ценности, ее достоинства в самой себе. Иной истины, ничего не имеющей внутри себя, что́ бы делало ее истиной, мы понять не можем. Истина без внутреннего значения, без смысла есть нечто самопротиворечивое, не-

мыслимое. Но быть истиной самой в себе, опираться на свою же собственную внутреннюю природу, как на внутреннее свое основание, истина может только тогда, когда по своему бытию прозрачна для себя, когда она себя, свою природу видит внутри себя и, созерцая себя, пребывает в себе. Ведь как можно опираться внутри себя на самого же себя, как не чрез такую силу, которая может проникать *внутрь* себя, которая, следовательно, прозрачна для себя? Нельзя быть *в себе,* не *проникая* в себя. Но что́ значит проникать в себя, как не быть прозрачным для себя? Быть прозрачным для себя значит то же, что́ быть сознающим себя. А быть сознающим себя что́ такое, как не быть «я», самосознательной личностью?

Таким образом, если рассудок никак не может понять истины, как только бытием в себе, то он чрез это самое должен признавать ее бытием самосознательным. Но истина для рассудка есть не только бытие *в* себе, но и бытие *для* себя. Что́ делает для рассудка истину истиной? Мы сказали: ее внутреннее достоинство. Но кто признает это внутреннее достоинство известного бытия и, следовательно, делает его истиной? Если мы, наш рассудок, то это будет только *истина для нас, наша* истина, а не истина *сама в себе.* Истина сама в себе может быть истиной только постольку, поскольку *сама себя* признает истиной, поскольку сама *для себя* истина. Только то́ бытие наш рассудок может признать истиной самой в себе, внутреннее достоинство которого оценивается самим же этим бытием как истина. Безусловно-должное потому и мыслится нами безусловно-должным, что оно само с самоочевидностью сознает себя таковым, что оно *само для себя* безусловно-должное. Истина потому только и может быть истиной самой *в себе,* что она есть истина сама *для себя.*

И кому, в самом деле, мы можем своим рассудком доверять признание чего-нибудь истиной, как исключительно не самой же истине? Когда что-нибудь признается истиной со стороны, то мы доверяем этому признанию только потому, что оно вытекает из такого источника, который сам себя признает истинным, и мы соглашаемся с этим, основываясь на своем собственном самопризнании себя истинными и на сознании того, что природа истины везде одна и та же: как в нас, соглашающихся с признанием, как у признающего что-нибудь истиной, так, наконец, и у самой признаваемой истины. Таким образом, центр тяжести переносится на признающего; он лишь та высшая компетенция, которая делает что-нибудь истинным, опираясь на сознание своей собственной истинности. Но этому сознанию мы можем придать вес только тогда, когда наша мысль будет признавать, что сознающий себя истинным в действительности соответствует этому сознанию. Если бы что-нибудь было признано кем-либо истиной, и наша мысль не знала бы, что этот кто-либо носит в себе истину, то его признание не имело бы для нас никакого значения. Может быть, признаваемое и было бы истиной, а может быть, и не было бы, — для нас осталось бы неизвестным. Истина может быть признана истиной только от *самой же* истины, и только при таком признании она и есть истина, только тогда наша мысль удовлетворится, и истина будет признана нашим рассудком как полная, чистая истина *в себе,* только тогда будет найдена самодовлеющая, абсолютная истина, которая и с логической стороны может составлять абсолютную цель наших стремлений.

Представим себе, что мы признаем что-либо истиной, составили о ней определенное понятие и соответствующую этому понятию реальность при-

знали бы за истину. Но какое мы имеем право признавать что-либо и это бытие за истину? Может быть, это совсем и не истина? Может быть, наш рассудок и наше сознание совершенно ошибаются и как раз истиной признают то, что́ совсем не истина, а ложь, а ложью — то, что́ само по себе есть истина? Мы, очевидно, верим нашему признанию потому, что не можем не сознавать, что в нас есть истина, что кажущееся нам самоочевидной истиной и на самом деле есть истина. Но ведь то же наше собственное сознание говорит нам, что мы не совпадаем с тем понятием, которое мы признали за понятие истины, значит, мы — не сама́ еще истина. Если, как мы прежде сказали, бытие истины зависит от *признания* ее истиной, то есть истина только постольку и может быть для нашего рассудка истиной, поскольку она *признается* таковой, то можно ли предположить, что бытие истины зависит от такого бытия, которое не есть еще сама истина, а только стремится к ней? Это был бы для рассудка полный логический круг. Очевидно, для мысли нашей необходимо признать, что истина *сама себя* должна признать истиной. Только такую самопризнанную истину мы можем мыслить как истину саму в себе. К такой истине мы можем считать себя обязанными стремиться. Такая истина не будет для нашей мысли истиной самопротиворечивой, то есть ложью. Истина, сама себя признающая истиной, есть *самоочевидная для себя* истина, следовательно, самосознательная. А самосознательное бытие есть бытие личное. Следовательно, истина, чтобы быть истиной, должна быть *личною.*

Так с двух сторон наша логическая мысль приходит к необходимости, — чтобы не впасть в полное с собой противоречие, — признать *самосознательность* истины. Иначе истина перестает быть истиной. Наше сознание истины в себе становится призраком. Наше признание чего-нибудь истинным является чистым, случайным произволом или слепым роком. Куда бы наша мысль ни старалась укрыться от непосредственного свидетельства нашего сознания о самопрозрачности и, следовательно, самосознательности истины, — везде она запутывается в лабиринт противоречий с собой и вынуждается отрицательным, окольным путем вернуться к положительному свету этого свидетельства. Так в нашем логическом понятии истины по необходимости прибавилась новая черта — самосознательность. Истина предстоит теперь пред нашим рассудком как *независимо от нас реально существующий, живой, самосознательно-совершеннейший организм психической жизни.* В таких чертах доселе безусловно-должное перевелось на логический язык, в такое оформилось понятие.

IV

Безусловно-должное сознается нами не только как одно и единое, не только как самодовлеющая себе совершеннейшая психическая реальность, не только как самосознательное бытие в себе и для себя, но и как такое бытие, которое существует *из* самого же себя и *чрез* само же себя. Безусловно-должное для нашего сознания то́, в чем есть *самоочевидная причина своего собственного существования.* Оно существует, вызвано к бытию, признается достойным его не чрез что-нибудь другое, а исключительно *само чрез себя,* по своей собственной природе, по собственному самопризнанию. Если из безусловно-должного возникает какое-либо движение воли, мы не можем не сознавать, что это движение имеет *безусловную, конечную* причину своего существования, и для нашего сознания уже нет никакой

нужды искать дальнейшей причины. Безусловно-должное сознается как *самопричина,* как самоисточное начало всякого движения воли. И самое это движение, как вышедшее из самоисточных недр безусловно-должного, сознается нами *свободным.* Что зависит от *другого,* то не свободно. Что *в самом себе* имеет причину или основание, то́ *свободно.* Безусловно-должное сознается нами как бытие, самопорождающее себя, имеющее основание в самом же себе и нигде более, и поэтому сознается как бытие свободное. Как мы иначе можем сознавать безусловно-должное, как не возникающим *из себя* по своим собственным основаниям, как не существующим *чрез себя только,* как не самомотивирующим себя к бытию? Что́ имеет основание в другом, то уж не сознается безусловно-должным. Следовательно, как мы иначе можем сознавать безусловно-должное бытие, как не *свободным* бытием? Поэтому всякий действующий по безусловно-должным мотивам непосредственно сознает себя свободным; и, наоборот, всякий действующий по мотивам условным, не прояснившимся еще до безусловно-должного, никак не может сознать свободы и всегда призна́ет себя несвободным, если, конечно, будет внимательно и добросовестно вникать в связь своих действий, а не прерывать деятельности своего сознания на первом попавшемся мотиве.

Все человечество, стремясь к безусловно-должной истине в области воли, всегда проявляло это стремление в том, что старалось все свои волевые движения, все свои внешние действия свести к самоочевидным безусловно-должным основаниям, сознавая эти последние уже конечными, самоисточными. Процесс этого сведения своей воли и своих отношений к безусловно-должной самоочевидной основе всегда сознавался — как в личном подвиге, так и в общественных реформах — процессом самопрояснения, самоосвобождения, самоутверждения себя на безусловной основе. Отсюда и тот факт, что выдающиеся в человечестве служители безусловно-должного всегда сознавали себя наиболее свободными. И те периоды развития человечества, когда происходили особенно сильные подъемы безусловно-должных идей, подъем нравственного сознания, всегда отличались гораздо более ясным и рельефным сознанием свободы, чем периоды условности, падения нравственного сознания, погружения в круговорот темной, внешней жизни.

Эти факты сознания то свободы, то несвободы были и всегда будут выражением *действительности.* При одинаковой степени ясности сознания и изощренности анализа те сознают себя свободными, которые действительно действуют по свободе, то есть по безусловно-должным основаниям, и те необходимо должны сознавать себя несвободными, которые в своих действиях и на самом деле несвободны, то есть которые действуют по условным и непроясненным мотивам. Тот необходимо и неотразимо сознает себя свободным, кто ясно самопорождает себя в деятельности воли, то есть проявляет в ней лишь сознаваемое безусловно-должное. От чего-либо не безусловного себя зависимым, а следовательно, несвободным такой человек и не может себя сознать. И наоборот, как бы кто ни изощрял своего сознания, но если он не поступает по безусловно-должным основаниям, он никогда не может сознать себя свободным, а если иногда и сочтет себя таковым, то разве лишь по легкости мысли или неточности языка. Развитие *сознания* свободы всегда и в личной и в общественной жизни неразрывно соединено с развитием *осуществления* как в той, так и в другой области того, что́ сознается как безусловно-должное. Созерцание

свободы есть созерцание в себе самопорождающегося, самооправдывающегося безусловно-должного.

Непосредственное сознание безусловно-должного, как самопричинного, самоисточного и, следовательно, свободного бытия, само собой необходимо должно отразиться и на нашем логическом понятии истины, внося в него новый признак *свободы*. Наша логическая мысль, действительно, должна признать себя вынужденной, по своим собственным основаниям, принять эту новую черту в понятие истины, чтобы иначе не сделать его самопротиворечивым.

Мы прежде говорили, что истина должна быть по требованиям нашей мысли сама *в* себе. Иной, *невнутренней* истины мы не можем мыслить. Истина должна быть и *для* себя, так как что́ *не признает себя* истиной, то и *не есть* истина *в себе*.

Если истина *в* себе, то она необходимо должна быть мыслима и истиной *из* себя и *чрез* себя. Предположим, что истина возникает из чего-нибудь другого, чрез что-нибудь иное, ей чуждое. Тогда она не может быть мыслимой *в* себе, потому что существует в конце концов *в другом,* имеет корни бытия *не в* себе. Чтобы иметь возможность быть вполне *в* себе, нужно, очевидно, возникать *из* себя, заключать себя в себе до самого исходного пункта своего бытия.

Если истина должна быть, по нашей мысли, для себя, то точно так же для этого она должна быть *из* себя и *чрез* себя. Истина, мы говорили, должна *признать* себя истиной, чтобы *быть* таковой. Но какие условия мы необходимо должны мыслить, чтобы сделать возможным такое признание, а следовательно, и бытие истины? Прежде всего мы должны представить, что нечто совершенно ясно сознает все свое бытие до его глубочайшей первоосновы и видит, как из этих его самопрозрачных недр возникает то, что́ само в себе истина. Но это приведет только к тому, что нечто созна́ет, что из его недр возникает истина; очевидно, это еще не есть отожествление себя с истиной. Для этого необходимо, чтобы нечто сознавало самоочевидные основания истины до их самовозникновения и видело, как *из этих же* оснований возникает *и его собственное бытие*. И это второе условие само по себе ведет только к тому, что нечто созна́ет себя возникающим из самопрозрачных недр истины. Но, опять, отожествления себя с истиной не произойдет. И то и другое условия в действительности раздельно существовать не могут, так как ведут к взаимному противоречию и предполагают одно другое. Разделять их может только наша мысль, а в действительности они нераздельны, и из их живого синтеза и возникает самопризнание истины истиной. Когда нечто созерцает возникновение своей собственной природы из самоочевидных, самодовлеющих оснований, а эти самоочевидные, самооправдывающиеся основания видит в то же самое время возникающими из недр его собственной самопрозрачной природы, тогда в созерцании получается полное тожество своего бытия с самоочевидной истиной. Только тогда становится возможным именно себя признать за *истину* и именно *истину собой*. Таким образом, возникновение истины из себя и чрез себя и созерцание этого суть необходимые условия самопризнания истины и, следовательно, ее бытия.

Это возникновение происходит в силу внутренних, обусловленных самою природою истины, оснований. Истина вечно порождает саму себя из своих недр потому, что *должна* порождать по требованию своего самосознательного бытия, потому, что в ней самой есть необходимое, само-

довлеющее, самоочевидное основание для этого порождения. Только то наша мысль и может признать истиной, что́ само в себе носит основание своей истинности, следовательно, основание своего бытия, что́, следовательно, возникает само из себя, из своей самоочевидной природы. Это самопорождение себя из своих собственных самосознательных недр, это внутреннее самомотивирование себя к бытию, это самопризвание себя из области самосознающей и самопризнающей себя идеи в область реального существования, это необходимое свойство истины — быть causa Sui — и есть именно то, что́ наш рассудок должен назвать свободой. Таким образом, истину необходимо мыслить *свободной,* чтобы сохранить самое понятие ее.

Но если мы непосредственно сознаём, что истина, или безусловно-должное, возникает само из себя и потому свободно, то мы в то же самое время непосредственно видим и *основания* этой свободы. Безусловно-должное вызывает себя к бытию, существует потому, что *достойно* этого бытия, этого существования. Мы непосредственно переживаем ту *самодовлеющую ценность* безусловно-должного, по которой мы сознаем *полное ее право* на существование. Безусловно-должное не сознается нами каким-то произвольным бытием, почему-то неизвестно возникшим из себя и заявляющим без всяких оснований свои права над нами. Мы переживаем его внутреннюю самоценную доброту; оно сознается как *благо,* и эта внутренняя самопрозрачная, самодовлеющая ценность и преклоняет нас перед ним. Эта самоценная нравственная стихия сознается нами как та материя, та эссенция безусловно-должного бытия, из бесчисленных видоизменений которой и состоит все неисчерпаемое богатство ее действительности. Для человеческого сознания безусловно-должное бытие и самоценное нравственное благо являются названиями одного и того же переживаемого внутри факта. Это сознание самодовлеющего блага покрывает собою все другие стороны безусловно-должного в нашем сознании, составляет тот основной фон и тот завершающий все колорит, который присущ самой природе нашего нравственного сознания.

Наша логическая мысль не может не признать этого свидетельства непосредственного сознания и уже в признаке свободы само собой видела и признак самоценных нравственных оснований истины. Свобода не есть для мысли пустой произвол. Произвола, как и пустоты, для нее нигде не существует. Не то свободно, что́ не имеет причины, — это рассудку невозможно и мыслить; а то свободно, что́ имеет причину *в самом себе.* Иметь причину в самом себе значит иметь причину *в своем самосознании,* ибо только самосознание есть «я сам». Иметь причину свою в своем самосознании значит иметь *внутреннюю* причину самого себя, ибо в самосознании ничего не может быть невнутреннего. Иметь в себе внутреннюю причину самого себя значит иметь *в себе самоочевидную и самодовлеющую причину самого себя,* то есть, следовательно, иметь своей природой самодовлеющую *внутреннюю ценность.* То, что́ имеет в самом себе внутреннюю самоценность, то́ есть *самоценное бытие.* А самоценное бытие носит название *блага.* Таким образом, если истина свободна, то она по требованию мысли непременно и *самодовлеющее нравственное благо:* только самоочевидное нравственное благо может с точки зрения логической мысли быть достаточным основанием для самопорождения, для возникновения из небытия в бытие, следовательно, для свободы. Для мысли не может быть иной свободы, кроме свободы нравственной. Понятие всякой другой сво-

боды является противоречивым, ибо мыслится бытие, дающее себе свои основания и в то же время не имеющее оснований.

Так отразилась последняя черта безусловно-должного в нашей логической мысли — черта *нравственной его свободы.* — Насколько человечество сознает безусловно-должным стремиться и достигать истины с ее формальной стороны, настолько оно и в логическом понятии истины вынуждается мыслить, что истина *одна* и *едина.* — Насколько человечество сознает безусловно-должным воспроизводить истину в своем ощущении, чувстве, вообще переживании, настолько для мысли с необходимостью выясняется, что истина есть *живой совершеннейший психический организм, независимо от нас существующий и все неисчерпаемое богатство своего неизменного содержания проникающий своим самосознанием.* — Насколько человечество, наконец, сознает безусловно-должным стремиться осуществить истину своею волей, настолько истина должна мыслиться как самовозникающее из своего самодовлеющего самосознания бытие, как *нравственно-свободное существо.* — Все эти признаки сами собой соединяются в понятие *абсолютно-реального и абсолютно-совершенного Личного Существа.*

V

Теперь, когда пред нами уяснился в форме определенного понятия образ Истины, мы можем видеть, как полно оправдываются с логической точки зрения те инстинктивные благороднейшие порывы человечества, те его возвышеннейшие стремления к Безусловно-должному, которые только и составляют внутренний смысл его исторической жизни, которые только и дают ей действительную цену, в которых только и выражается ее истинное достоинство.

Становится ясным, почему люди, несмотря ни на какую вражду между собой, в лучших своих представителях чувствуют себя родными братьями и сынами одной и той же Истины; почему они, не обращая внимания на сплошное фактическое разъединение и повсюдную ложь, мечтают о всеобщем единстве, когда Истина будет царить над всеми и быть во всем; почему они отдают беззаветно все свои силы на распространение ее света по земле, страдая, перенося невзгоды и гонения, всюду борясь с заблуждениями и неведениями, увлекаемые лишь восторженной верой в ее всемогущество, всеобъемлющую, всеобъединяющую силу. Ясно, что все это не пустые, хотя бы и возвышенные иллюзии, не бесцельное, хотя бы и трогательное донкихотство. Все эти стремления не напрасны, не бессмысленны. Они могут смело и ясно отвечать на запрос нашей логической мысли. Даже более того, они единственно логичны, единственно истинны, единственно мудры. Эта вера великих людей в царство единой всепримиряющей гармонической Истины не мечта, не высокая ложь, не обольщающий призрак; это — вдохновенное созерцание сущей, вечной действительности. Несомненно, тот обольщается призраком, кто преклоняется пред фактическим разъединением, как пред чем-то действительным, и рабски служит ему; тот понапрасну, вопреки всякой логике, мечтает, кто думает на зыбучем песке текущей хаотической множественности построить истинное благосостояние человечества; тот — ослепленный безумец, кто полагает смысл и счастье человеческой жизни вне всеобъединяющей гармонии вечной абсолютной Истины.

Теперь ясно, почему люди так упорно стремятся приводить свои зна-

ния в систему, почему наука и философия имеют такое значение в человеческой жизни и так всецело могут привлечь к себе человека. Это не излишняя, выдуманная роскошь души, не пустое формальное словоизвитие, а законная сторона жизни, требование и отображение действительной Истины.

Ясно, почему люди бросают все, разрывают все связи, идут на лишения, чтобы только устроить свои чувства, угармонировать свое настроение. Все та же всемогущая, всепривлекающая сила живой совершеннейшей Истины властно царит в их сердцах и влечет их к себе. Не туманные, бесцельные, выспренно-болезненные чувства волнуют их, а самая реальнейшая, светло-самосознательная, строго логичная жизнь Истины переживается ими. С точки зрения мысли, они именно и живут настоящей реальной жизнью, постепенно возрастая и совершенствуясь в ней.

Ясно, почему люди постоянно рвутся улучшить свои внешние отношения, преобразовать их, подчинить общему самодовлеющему закону, рвутся, несмотря на то, что на этом пути непрерывная тревога, постоянные волнения, оскорбления и разочарования. Все это не пустые пигмейские потуги произвести что-то не свойственное нам великое, не тщетные фантастические порывы создать небо на земле, а совершенно ясное и логично-резонное стремление согреть, насколько возможно, горячими, животворными лучами свободной Истины холодную, коченеющую в мертвой условности жизнь человечества с ее леденящими призраками стихийной вражды, сухого уединения и всяческой неладицы.

Теперь ясно, почему человечество всегда чувствовало над собой власть вечно-неизменной Истины, хотя все вокруг него менялось, хотя чувственно не было ни одного пункта, на котором оно бы могло основаться для своей веры в вечно-неизменное. Сама Истина свидетельствовала так о себе в его духе. И это вечно-неизменное, самодовлеющее царило над человеческой жизнью, не касаясь ее грязи, как ясное небо над грязным потоком, и человек всегда благоговел пред этим небом, поклонялся ему в душе, ощущал его даже и тогда, когда совершенно клонился до́лу, и никогда не смешивал его с собой, не выводил его из себя; оно было для него полно своей собственной самодовлеющей жизни. — И во всем этом наша мысль должна признать безошибочно-верное инстинктивное тяготение человека к действительной Истине. Не пред наивным, ничем не оправданным вымыслом своей фантазии человек преклонял свои колена, не к пустому, лишь воображаемому небу он простирал свои руки. То — сама небесная Истина влекла его к себе. На его исключительно личную долю участия можно лишь оставить те вольные и невольные заблуждения и ошибки, которые сплошь переплетают историческую нить в существе верного инстинкта.

Теперь ясно, почему человечество неустанно стремится к все большей и большей самосознательной и свободной жизни, почему оно ничуть не думает, что, приближаясь к этим истинно человеческим высшим духовным благам, оно удаляется от истины, от вечной, сущей действительности; пусть некоторые утверждают, что сущая действительность есть бессознательная тьма, сплошной механизм, бессмысленный рок или случай; человечество не свернет со своего пути от этих теорий; оно повинуется природе своего духа, тяготеющего к действительной, а не измышленной Истине, и самой своей реальной жизнью поправляет ошибки и недоразумения односторонней и поверхностной теоретической мысли. Понятно, почему действительное развитие человечества созидалось и созидается теми людьми, которые полагали свою жизнь на то, чтобы, насколько можно, осветить окружаю-

щую тьму светом самосознания и ввести рабов в царство свободы. Таких людей неудержимо притягивала к себе сама Истина. Они были в ее власти вопреки всяким односторонним теориям. Она, как духовное солнце, охватывала их необъятной полнотой своих животворных лучей и влекла их в беспредельный океан никогда не заходимого, вечно льющегося из себя света. И они влекли за собой своих братий, призывали все человечество; последнее восходило с ними на одну ступень выше в царственные чертоги самосознательной и свободной, от века существующей Истины.

Теперь, наконец, ясно, почему человечество всегда видело в истине не пустую форму, а свое настоящее, реальное, самодовлеющее благо; почему ее царство рисовалось тем раем, которого вечно жаждет человеческое сердце; почему на ней сосредоточивались все нежнейшие и возвышеннейшие чаяния прекрасных душ; почему ее вернее всего достигает, по общему верованию, детски прозрачная чистота и невинность сердца. Все это — не трогательные лишь порывы нежных чувств вопреки выводам строгой и неумолимой логики, а выводы самой же этой логики под неотразимым влиянием действительной Истины как Высшего Абсолютного Блага.

Вся нормальная жизнь человечества должна разрешаться, с точки зрения данного понятия Истины, в один бесконечный процесс воспроизведения, воссоздания в себе бесконечно-совершеннейшей жизни Абсолютной Истины. Вся человеческая жизнь получает чрез это твердую, незыблемую идеальную опору и проясняется мыслью до самых своих глубочайших основ.

* * *

Заключение из всего доселе сказанного ясно до самоочевидности. Те черты понятия Истины, которые явились у нас чрез перевод на логический язык того, что́ мы сознаем безусловно-должным, вполне совпадают с теми чертами, которые в христианском вероучении образуют понятие Бога. Единство, всереальнейшая и совершеннейшая жизнь, личное самосознание и нравственная свобода — все это такие признаки в понятии Истины, которые дают полнейшее право назвать это понятие Истины понятием Бога.

Отсюда следует, что если установленное нами понятие Истины есть не что иное, как отразившаяся в нашей логике сознаваемая нами безусловно-должная действительность и поэтому совершенно соответствует последней, то, следовательно, и понятие Бога истинно, ибо соответствует вполне тому, что́ предстоит пред нами как Безусловно-должное. Это и есть то, что требовалось показать в настоящем отделе.

Часть вторая

I

В предшествующем отделе мы старались показать, что христианское понятие о бытии Бога является для нашего непосредственного сознания лишь логическим выражением того, что́ оно созерцает как Безусловно-должное. Отсюда понятие о бытии Бога для нашего сознания является как понятие истинное. Теперь нам остается показать, что с точки зрения логики должна быть признана полная достоверность свидетельства нашего непосредственного сознания об этом Безусловно-должном. Тогда для нашей мысли понятие о бытии Бога будет вполне соответствовать сущей действительности, как она есть сама в себе, и, следовательно, будет вполне

истинным не только для нашего сознания, но и само по себе. Пред нашим сознанием предстоит безусловно-должное. Мы сознаем его как истину. Оно отражается в нашей логической мысли как понятие Бога. Мы сознаем полное соответствие этого понятия с тем, что́ сознается нами как безусловно-должная Истина. Поэтому и понятие о Боге должны сознавать как понятие истинное. Но спрашивается: действительно ли безусловно до́лжно то, что́ мы сознаем безусловно-должным? достоверно ли наше сознание? существует ли объективно то, что́ оно сознает существующим? Предположим, что наша мысль призна́ет, что сознаваемое нами безусловно-должное имеет лишь одно субъективное значение. Тогда мы вынуждены будем сказать, что мы должны сознавать Бога существующим, но действительно ли Бог существует, мы не знаем, так как наша мысль не признает за свидетельством сознания объективного значения. Мы принуждены сознавать не́что безусловно-должным. Но действительно ли такое безусловно-должное существует объективно, мы не знаем. Мы принуждены его сознавать объективно существующим, но это для нашей мысли еще не служит достаточным основанием признать это сознание достоверным. Мысль требует логического оправдания этого факта сознания. Когда оно для себя по своим основаниям выяснит, что субъективное свидетельство сознания в данном случае имеет действительно объективное значение, тогда вопрос решится окончательно.— В первой половине решения вопроса о бытии Бога мы вывели, что *понятие* бытия Бога соответствует тому, что́ мы *непосредственно* сознаем как безусловно-должную Истину, как Бога. Пусть теперь наша мысль призна́ет, что то, что́ мы *сознаем* как Безусловно-должное, как Бога, и *на самом деле, помимо нашего сознания, само по себе* существует как Безусловно-должное, как Бог. Тогда понятие о бытии Бога для нашей мысли получит вполне твердое объективное значение и необходимо должно быть признано безусловно соответствующим сущей действительности, как она есть сама по себе, а не только как она кажется нашему сознанию.

* * *

Доселе философская мысль не может освободиться от влияния Канта, который прекратил нам, по-видимому, всякий доступ к теоретическому познанию действительности, как она есть сама в себе. В самом деле, мы своим сознанием ведь не можем выйти из себя. Мы неизбежно связаны сами собой и знаем исключительно только себя. Что́ вне нас, мы не знаем и никогда не будем знать, потому что все, что́ знаем и можем знать, все находится внутри нас и, следовательно, уже подчинено нашим субъективным законам. Мы всё познаем непременно собой и в себе. Очевидно, что в таком случае для нас не может быть известно, как существует объект *вне* нашего познания, как он есть *в себе*. По самой сущности дела для нас, как субъектов, все необходимо субъективно. В самом крайнем случае мы можем лишь сказать, что нечто мы вынуждены сознавать как бы объективно существующим, но наша мысль не считает себя вправе заключить отсюда, что это нечто и действительно существует. Она в этом видит лишь, что наш субъект, по требованию своей субъективной природы, нечто принужден сознавать как объективное, но этот принудительный факт сознания может и не иметь объективного значения, а быть лишь направляющей силой нашего субъективного развития. Такой крайний случай Кант и видит, между прочим, в идее Бога.

Идея Божества, по Канту, вытекает из самой природы теоретического

разума. Она — необходимое начало при всяком разумном постижении вещей. Наш разум имеет единственной целью свести все знания к гармоническому единству. Разумное постижение какой-либо вещи не в чем ином может состоять, как в определении ей такого места, которое свойственно ей по природе и которое она может занимать без всякого противоречия с другими вещами. Но, очевидно, при такой деятельности разума предполагается, что такое единство всех знаний, такая всереальность, в которой все частные реальности совмещаются в полной гармонии, возможны. Очевидно, вся деятельность разума направляется верой в такую возможность этой единой всереальности, то есть Абсолютного, или Божества. Поэтому Кант и называет эту идею регулятивом теоретического разума, высшим законом его движения к единству знаний, идеалом разума, единственным ручательством возможности свободного от противоречий знания. Не выходи разум из этой идеи, не обусловливайся ею в своей деятельности, он не имел бы никакого смысла существования. Насколько разум хоть что-нибудь постигает, настолько он имеет в виду идею бытия высшего всеобщего Единства, в котором постигаемая частность занимает известное место, которое разум и должен определить. Идея реального всеединства, то есть Бога, есть, таким образом, основание, регулятор и цель или идеал всякой разумной деятельности. Однако, полагает Кант, придавать этому субъективно необходимому для разума идеалу объективное бытие мы не имеем никакого теоретического основания. Мы должны связывать эмпирические вещи так, как будто бы они были упорядочены высшим единым Разумом, но это, с точки зрения мысли, есть лишь требование нашей субъективной природы и еще не решает вопроса, могут ли и объективно все реальности в их совершенстве быть мыслимы в одном реальном субъекте — Боге, т. е. есть ли в действительности этот субъект — Бог так же, как Он необходимо предполагается субъективным нашим сознанием? Решить этот вопрос нам, пока мы субъекты, никогда нельзя, ибо нельзя выйти изнутри себя и заглянуть в то, что́ вне нас.

Если до сих пор не найден переход от субъективного мира к объективному, то это, кажется, зависит от того, что недостаточно твердо установлены понятия субъективного и объективного и недостаточно верно освещены касающиеся этого пункта психологические и гносеологические данные.

Что́ такое субъективный мир? Это — тот мир, который освещен светом сознания и самосознания. Когда я говорю, что нечто происходит в моем субъективном мире, то этим я говорю, что нечто происходит в области моего личного сознания. Представление пишущей сейчас руки и пишемых слов — мое субъективное представление, потому что оно предстоит сейчас моему сознанию и освещается им. Сознание себя личностью точно так же — мое субъективное сознание, ибо происходит в моем «я».

Что́ такое объективный мир? Это — мир вне моего сознания и самосознания. Кругом меня сейчас происходят изменения, которых я не сознаю. Они происходят объективно, и я о них могу заключить уже из последующих фактов. Правильно или нет мое заключение, — это дело другое, но я прихожу к убеждению, например, что от того момента положения солнца на небе, который я наблюдал своим сознанием три часа тому назад, до настоящего момента последовал целый ряд постепенных изменений, которых я, однако, не воспринимал своим сознанием; отсюда я заключаю, что эти изменения объективно происходили, но субъективно замечены не были, вне меня существовали, но до моего сознания не доходили. В моем организме те-

перь совершаются всевозможные химические и физиологические изменения, и опять они, не освещаясь светом сознания, совершаются только объективно. Наконец, и в моей душе происходят такие изменения, которых я не замечаю сознанием, но которые, несомненно, должны существовать, если судить по тем результатам, которые потом всплывают в моем сознании. У меня сейчас перед сознанием возникла новая мысль; она явилась для сознания совершенно неожиданным результатом новой комбинации прежних мыслей; эта комбинация довольно сложна; вывод должен был произойти как последнее звено довольно длинной цепи логических процессов; но эти процессы не были в моем сознании; пред ним предстала уже готовая заключительная мысль. Очевидно, мы говорим, что эти процессы совершались объективно, но не доходили до сферы сознания.

После того как несколько уяснены понятия субъективного и объективного, мы посмотрим теперь, что́ в нашей душе может быть причислено к объективной, что́ к субъективной областям и какое между ними отношение.

В настоящее время в психологической литературе весьма веские и даже почти непоколебимые основания имеет та мысль, что очень значительная часть нашей душевной деятельности совершается в бессознательной области. К этой мысли давно уже приходила и философия; на ней зиждется вся современная философия бессознательного; ее вполне подтверждает и чисто опытная психология.

Относительно того, что формальные логические комбинации нашего душевного содержания могут быть бессознательными и возникать в неведомой нам глубине нашей души, — это мы видели уже из упомянутого выше примера; и таких фактов может быть указано весьма много, и каждый может их наблюдать в себе. Новые мысли весьма часто являются готовыми пред нашим сознанием и иногда совершенно неожиданно, озаряя вдруг весьма бо́льшую часть нашего душевного содержания светом своего обобщения. Только уже всматриваясь в готовую мысль, мы замечаем, результатом какого долгого процесса она должна была явиться. И нужно признать, что таким бессознательным путем выработанные мысли иногда бывают самыми лучшими и меткими. Озарение, вдохновение, творчество и состоят именно в этой бессознательной возбужденности души, которая постоянно порождает из себя все новые и новые образы, сравнения, мысли и т. п., приводящие подчас в изумление и самого́ творца. Мысли, вымученные чисто сознательными усилиями, в большинстве случаев являются бледными и мертвыми. Если к этим потугам сознания не присоединится порождающая мощь бессознательной души, то не выйдет ничего. Существование логических процессов вне нашего сознания представляет, кажется, наиболее трудную вещь для нашего обычного понимания, потому что мы привыкли непременно соединять их с сознанием и считать их деятельностью именно этого сознания. Но неопровержимые факты нашей душевной жизни говорят против этого. Количество этих фактов умножится до бесконечности, если мы присоединим к ним факты из так называемой психо-физической области явлений, наши элементарные логические процессы, которые совершенно ускользают от нашего сознания; таковы, например, наши приспособления различных органов чувств и особенно зрения к различным положениям и расстояниям, таковы процессы нашего хождения, чтения и т. п., таковы факты гипнотизации, угадывания мыслей и т. д.

Что у нас существуют бессознательные стремления, влечения, волевые движения — это гораздо менее встречает затруднения в нашей обычной мыс-

ли. Каждый может наблюдать в себе, как сознание только заносит в свой протокол то или другое влечение нашей воли, то или другое ее, нередко весьма целесообразное, движение. Все движения нашего организма суть проявления нашей бессознательной воли. Когда мы ходим, то наши движения в громадном большинстве случаев совсем не сознаются нами; усилия воли и ее трата только тогда привлекают к себе наше сознание, когда доходят до известного предела. Часто в нашей душе существует стремление, которого мы не знаем и о существовании которого заключаем только из того факта, что ничто сейчас нам предстоящее нас не удовлетворяет, и душой овладевает какая-то неопределенная тоска. Это стремление выясняется в сознании, когда находится предмет, его удовлетворяющий; это случайное иногда совпадение вдруг открывает сознанию, как сильно было бессознательное стремление души.

Точно так же и наши чувствования могут происходить в бессознательной области нашей души. Мы своим сознанием часто замечаем уже совершившийся факт из сферы чувствований. Мы открываем гнев, который уже давно обуревал нашу душу и которого мы не сознавали. Перед нами вдруг является сложившееся и выросшее чувство любви, существования которого мы и не подозревали. Наша душа волнуется или раздражительностью, или беспокойством, ею овладевает или беспричинная радость, или беспричинная печаль, и мы долго не замечаем этого настроения и совсем не сознаем его. Элементарные наши ощущения, происходя в душе, иногда совсем не сознаются нами. Наше настроение обусловливается бесчисленным множеством частных мелочных чувствований, которые решительно ускользают от самого внимательного анализа сознания

Таким образом, явления нашего ума, воли и чувства могут происходить вне нашего сознания. Они могут, конечно, сопровождаться сознанием, но могут быть и без него. Это показывает, что та область, в которой они происходят, из которой они возникают, не есть область сознания. Следовательно, эту область душевных явлений ума, воли и чувства мы не можем, не имеем права назвать областью субъективной. Раз она вне сферы сознания и может как освещаться, так и не освещаться им, мы обязаны причислить ее к области объективной.

Где же наш субъективный мир? Если мысли, чувства и движения воли возникают на почве бессознательности и только уже затем предъявляются нашему сознанию и входят в субъективную область, то в чем же состоит эта последняя? Что мы должны приписать субъекту как субъекту? Какие факты мы можем считать чисто субъективными?

Несомненно, справедлива та мысль, что само сознание есть факт в полном смысле субъективный. Сознание не может быть, конечно, вне сознания. Очевидно, что когда я что-нибудь сознаю, то этим самым я это «что-нибудь» помещаю в области сознания, и эта область для меня есть *внутренняя, моя* область, ясная для меня *изнутри,* освещенная своим собственным светом, самопрозрачная для себя. Если бы сознание не было самопрозрачно для себя, то в нем не было бы никакого места для сознания чего бы то ни было; это место должно быть *внутри* его, а как может быть внутреннее без самооткровения? «Внутри» только тогда и открывается, когда что-нибудь заглядывает в себя, становится прозрачным для себя. Все это приходится говорить потому, что, несмотря на очевидность, по-видимому, того, что сознание не может быть вне сознания и, следовательно, должно быть непременно причислено к фактам субъективным, это положение может встретить возраже-

ния со стороны тех, кто отделяет сознание от *само*сознания, первое считает возможным без последнего. Если принять эту мысль, то тогда сознание будет какою-то силой, вбирающей душевные явления в какую-то область, которую оно само не знает и которая, следовательно, не есть его «внутренняя» область, ибо без самосознания ничего не может быть «внутреннего» в строгом смысле этого слова; тогда сознание должно быть тоже причислено к объективным фактам, ибо не светло само для себя, не подлежит самому себе, следовательно, не субъективно. Но если принять это, тогда нужно совершенно отказаться от объяснения природы сознания; оно станет для нас положительно непонятным и его деятельность необъяснимой. Тогда оно становится бессознательной силой, и его деятельность ничем не отличалась бы от всякой другой природной деятельности; тогда незачем и называть его сознанием и деятельность его сознательною. Но в том-то и дело, так называть ее мы принуждены, потому что она совершается «внутри» чего-то, в области внутреннего света, и это ее выделяет от всякой другой природной, объективной деятельности. Но, признавая, что деятельность сознания совершается внутри его, мы должны необходимо признать, что оно смотрит само в себя, субъективно для себя, следовательно, нераздельно с самосознанием, предполагает его, ибо обусловливается им. Итак, соответственно с истиной, нужно признать то положение, что сознание не может быть вне сознания, вне себя; оно может быть только внутри себя, то есть самосознательно. А это значит признать его фактом чисто субъективным, личным. Сознание имеет корни в самом себе, подлежит постоянно самому себе, субъективно. Оно не может наблюдать себя извне, ибо это значило бы выйти из себя, из своего «внутри» и, следовательно, перестать быть сознанием; поэтому оно никогда не может предстать себе в качестве внешнего объекта, оно не может быть никогда для себя объективным.

Мы видим, что одни изменения нашей души возникают в нашей бессознательной природе и входят в сознание лишь в качестве его предметов, другие происходят только в области самосознания и никогда не могут быть бессознательными. Это показывает, что в нашей душе есть как бы две различных почвы, из которых на каждой произрастает свой особенный ряд явлений. В основе одного ряда производящей силой должно положить силу самосознания и сознания, в основе другого ряда — бессознательные психические силы, бессознательную душевную природу.

Рассматривая эти два вида наших душевных сил, мы не можем не заметить, что они имеют один существенный общий им обоим признак: и сила сознания, и бессознательная сила души суть *действительные* силы; они в душе каждого несомненно *существуют* и производят *действительный* ряд явлений. Все наши логические отправления, все чувства и стремления — все это несомненно реальный факт, все это проявления действительной душевной силы. Точно так же и наше сознание не есть какой-либо призрак, какая-нибудь иллюзия, где-то в пустоте отражающаяся мечта, а есть тоже *действительная* сила, *действительное* бытие, проявляющееся в известном ряде изменений, не менее действительных, не менее сущих, чем изменения нашей бессознательной душевной природы.

Теперь, если мы всмотримся в то, что́ *отличает* сознательное бытие от несознательного, то увидим, что это отличие *не* есть отличие *по природе* и что между тем и другим наша мысль устанавливает известную родственную связь. Наше сознание есть такое же действительное бытие как и наша бессознательная природа; хотя оно в то же время отлично от последней, но это

отличие, очевидно, состоит только в том, что сознание есть бытие, *ставшее прозрачным для себя*. Душевная *природа* осталась *одна и та же*, но в бессознательном состоянии она *темна*, а в сознательном она стала *ясной для себя*. Кроме этого самопрояснения, этой самопрозрачности наша мысль не замечает ничего особенного в нашем сознании.

Но что́ это такое за свойство: *самопрозрачность?* Откуда оно взялось? Представлять дело так, что в душевной бессознательной силе каким-то образом вдруг возникло новое свойство, новое направление, по которому сила устремилась на себя и сознала себя, неосновательно. Прежде всего, как можно представить себе, что сила бессознательная, стремящаяся вовне, почему-то вдруг выделила из себя такую силу, которая направилась прямо по противоположному направлению и устремилась внутрь породившей ее силы? Почему, вследствие каких причин произошло это выделение? Вообще, видеть в сознании какую-то особенную силу, неизвестно почему выделившуюся из бессознательной душевной силы, приросшую, так сказать, к ней, — значит ничуть себе не выяснить природы и происхождения сознания, а следовательно, и его отношения к остальным душевным силам. Сознание тут является как deus ex machina. Чтобы понять его, и нужно именно обратить внимание на то, *как, по каким основаниям* оно возникает, *какие причины* его произвели, в какой *генетической связи* оно находится к остальному бытию.

Самосознание наше состоит в том, что нам ясно наше собственное действительное бытие. Кто говорит «я», тот утверждает самоочевидность своего существования. Следовательно, в самосознании бытие доходит *само до себя*, остается одно с самим собой, *относится к самому себе* и чрез это становится прозрачным само для себя: это есть чистое самопрозрачное бытие. Если мы обратим внимание на окружающее нас бытие, на все бессознательное, то увидим, что в нем все относится *друг к другу*, и из этих взаимно соотносящихся существований и состоит вся совокупность бытия, насколько последнее выражается в частных существованиях, в частных проявлениях своей первоосновной сущности. Если теперь мы будем рассматривать эти проявления и добираться до определения их первоосновы, то наш путь будет состоять в том, что от наиболее частных отношений отдельных предметов между собой мы будем восходить к более общим отношениям различных родов бытия и законов, ими управляющих. В конце этого пути должно быть поставлено такое бытие, которое уже не относится ни к чему иному, так как ничего иного и нет, а следовательно, может относиться лишь к *самому себе;* а бытие, дошедшее до самого себя, ставшее в отношение к самому себе, ничем иным не может быть, как *самосознанием*. Чистое отношение к самому себе есть не что иное, как отношение тожества; отсюда возникает абсолютное тожество этого чистого бытия или самосознания.

Таким образом, самосознание есть то же самое бытие, только очистившееся от всего частного, самое чистое объединенное бытие, *высший синтез бытия*, абсолютно тожественное с собой бытие. Если мы так посмотрим на самосознание, то нам уяснится его отношение к бессознательному бытию, его природа, его происхождение. Самосознание является имеющим такую же основу, такую же природу, как и все бытие, но это — самая вершина бытия или самая его глубина, как угодно, это есть чистое объединенное бытие, абсолютное самотожество бытия; самосознание — конечный, предельный пункт бытия, завершающее все собой его единство.

Из сказанного видно, что и сознательная, и бессознательная области

душевных явлений имеют в основе своей одну и ту же природу, несмотря на свое видимое различие. Это различие состоит в том, что бессознательная область представляет низшую, частную ступень душевной природы, сознательная — самую высшую ее ступень, ее конечный, чистейший синтез. В нашей душе являются соединенными как бы два предельных пункта ее бытия. Один пункт — это чистое самоотносящееся бытие, высший ее синтез. Другой пункт — область частных душевных факторов с их переплетающимися взаимными отношениями, стоящими еще весьма далеко от объединения, только еще начинающими его. Там наверху — прозрачное само для себя, самоотносящееся к себе, светлое самосознание. Здесь внизу — темная плетеница бессознательных душевных фактов. То высшее единство бытия, представляющее собой неизменный конечный пункт, которому развиваться, синтезироваться далее невозможно, так как он дошел сам до себя, это область многоразличных душевных фактов, влияющих друг на друга, развивающихся взаимно, подлежащих постоянному движению, изменению, объединению. Таким образом, в нас — и совершенно неизменная природа самосознания, и вечно стремящаяся к объединению изменчивая область относительного бытия, наших мыслей, чувств и стремлений.

II

Намеченный нами взгляд на наши душевные явления и их природу есть, по нашему мнению, естественный вывод мысли из наблюдаемых каждым фактов его внутренней жизни. Мы пытались уяснить этот взгляд лишь постольку, поскольку он подрывает те основания, которые приводит в свою пользу философский и психологический субъективизм.

Субъективизм смешивает в одно все наши душевные явления, подводя их под общее название явлений субъективных. Эти явления составляют, по нему, свой мир, с своими особенными законами. Мы постоянно живем в этом субъективном мире и не имеем никакой возможности выйти из него и соприкоснуться с действительностью, какова она есть на самом деле. Мы принуждены вечно смотреть на все окружающее, на самих себя, на все бытие под своеобразным освещением нашей субъективной природы; мы вечно как бы в особых очках с своим особенным цветом, и у нас нет никакой возможности узнать, какой же цвет вселенной на самом деле; и все попытки к такому объективному познанию так же странны и так же безнадежны, как попытки убежать от себя или выпрыгнуть из себя. Предположим даже, говорит субъективизм, что объективное бытие соответствует нашему познанию о нем; но мы этого соответствия никогда не можем знать, потому что для нас нет никакой возможности выйти изнутри себя и сравнить наши субъективные законы с объективными законами бытия, определить степень их соответствия между собой и, следовательно, степень достоверности нашего познания. Поэтому мы принуждены сказать: мы не знаем ничего объективного; между нами и реальным бытием — непроходимая пропасть; соприкоснуться с сущей действительностью мы не в состоянии, потому что вечно внутри себя и вечно принуждены на все смотреть из себя и под своим субъективным освещением.

Мы видели, что наши душевные изменения нельзя все подводить под название субъективных; бóльшая часть из них происходит вне нашего сознания, и поэтому они должны быть причислены к изменениям объективным. Законы этих изменений — законы объективного бытия, независимого от нашего сознания. Наше сознание рассматривает их как уже данные. Таким об-

разом, на первом же шагу пропадает искусственная и ложная грань между нашей душой и объективной действительностью. Сама душа входит в область этой действительности. Изменения души с этой точки зрения являются изменениями одной части, одной точки объективной действительности под влиянием всех других и, главное, близ окружающих точек той же действительности. Насколько эти изменения соответствуют тем влияниям, которые их производят, зависит от того, насколько наша душа приспособлена наиболее верно отражать в себе эти явления. Наше сознание находит уже готовыми эти изменения и познает в них объективную действительность. Таким образом, несоответствие наших душевных изменений фактам действительного бытия может происходить единственно только от недостаточной приспособленности души к правильному отражению в себе этого бытия, а уж никак не от разности их природы. Все окружающее нас производит на нашу душу многоразличные влияния. Душа, воспринимая их, воздействует в свою очередь на них. Законы этого влияния, восприятия и воздействия общи всему объективному бытию. Мы можем неверно воспринять в себя то влияние, которому мы сейчас подвергаемся, и можем неправильно на него обратно воздействовать, подобно тому как кривое или еще недостаточно отполированное зеркало неправильно отражает окружающие предметы. Я имею неправильное представление о картине, потому что она недостаточно верно отпечатлелась в моей душе. В порыве гнева я принял одного человека за другого и обидел его, потому что моя душа, обуреваемая чувством, неправильно отразила внешний облик этого человека и слила его с тем, который был у нее на первом плане. Дитя видит месяц и протягивает к нему ручки, потому что отношения месяца к земле и к человеку не нашли еще места в душе дитяти; она еще не приспособилась к ним и потому неправильно воздействует на впечатление. Когда моя душа через орган зрения подвергнется более продолжительным и разносторонним влияниям световых волн от картины, тогда в моем сознании отразится более правильное представление о ней. Если бы моя душа не сливала, поддаваясь буре нахлынувшего чувства, два различных образа, а поставила бы их в соответствующие действительности отношения, тогда я своим сознанием увидел бы различие предстоящего человека от представляемого врага, и неправильного действия в виде оскорбления не последовало бы. Если бы душа ребенка отразила в себе все отношения между луной и всеми другими предметами окружающего мира, тогда его сознание увидело бы луну не более соответствующем действительности расстоянии, и воля не двинула бы его рук по направлению к недосягаемому предмету. Когда наша душа настолько бы благоустроилась, что стала бы совершенно правильно отражать в себе все влияния действительного мира, все их взаимные отношения и все отношения их к ней самой, тогда перед сознанием возник бы верный образ действительного мира, верно наметилось бы воздействие на этот мир нашей волей, и предстало бы верное чувство оценки взаимных отношений между природой нашей души и природой окружающего мира. Таким образом, мы неправильно, неверно знаем действительность не потому, что природа нашей души и ее законы совершенно иные, чем у самой действительности, а только потому, что наша душа, подчиняясь законам действительности, недостаточно еще приспособилась к ее многоразличным влияниям, недостаточно верно отражает их в себе.

Через то, что изменения нашей души подведены нами под изменения объективные, подлежащие законам объективного бытия, субъективизм еще нимало не подорван. Пусть эти бессознательные душевные факты объективны

и подлежат общим с действительностью законам; но ведь мы об этих фактах ничего не знаем *помимо нашего сознания,* а сознание наше *субъективно* и все, что́ воспринимает в себя, воспринимает под *своим субъективным освещением,* по *своим субъективным* законам. Поэтому что же мы в сущности выгадываем, подводя бессознательные душевные явления под разряд явлений объективных? Ведь они нам так же неизвестны, как неизвестна и вся остальная действительность. Что́ у меня совершается в душе, когда я смотрю на белую бумагу, я не знаю; я знаю только то, что́ я перевел уже на язык сознания и что́ сознается мною как белый цвет. Очень может быть, что изменение души под влиянием светового луча, определенного числа колебаний эфира, было объективного порядка, но это изменение я воспринял своим сознанием под призмою собственных законов последнего и, следовательно, я знаю это изменение уже не таким, каково оно есть на самом деле, а таким, каковым оно должно быть в окраске моих субъективных законов. И такова судьба всей душевной жизни. Всю ее я воспринимаю через призму сознания. Следовательно, весь мой внутренний мир, насколько он известен мне, подчинен законам сознания и, следовательно, субъективен. Чрез подведение душевных бессознательных явлений под факты объективные мы тогда вогнали субъективизм глубже в нашу душу, но не уничтожили его совсем. Мы отвоевали себе у объективной действительности лишнюю пядь ее владений, но эти владения не дают нам никакого ключа к познанию ее, будучи сами для нас совершенно неизвестными; она остается все так же недоступной и непонятной нам, как была и прежде, потому что, как и прежде, мы познаем ее своим субъективным сознанием. Следовательно, весь интерес и вся важность вопроса сосредоточиваются на сознании. Делает ли оно наше познание совершенно и бесповоротно субъективным или же в нем можно найти мост к познанию действительности, как она есть в самой себе? Переводит ли оно все душевные изменения на особенный субъективный язык или же оно видит их в их настоящей природе? Дает ли какое-нибудь решение этого коренного вопроса прежде высказанная нами психологическая точка зрения? Сперва скажем о *самосознании.*

Мы говорили, что самосознание не есть какая-либо совершенно новая сила сравнительно с другими душевными силами; во всех них одна и та же природа и одни и те же законы. Самосознание только тем и отличается, что в нем бытие стало прозрачным для себя. Но если бытие стало прозрачным для себя, то чрез это его природа не сделалась уже иною, с какими-либо другими, совершенно новыми законами. Какое было бытие, таким оно и осталось. Какие законы действовали в нем, такие и действуют. Только эта природа и эти законы вместо того, чтобы иметь отношение лишь к чему-либо *другому,* вне их находящемуся, имеют отношение к *самим себе* и, следовательно, становятся ясными сами для себя. В частном, бессознательном бытии они обнаруживали свое существование во влиянии на другое частное бытие. В самосознании бытие влияет само на себя, обнаруживает себя самому же себе. Но как чрез отношение к чему-либо другому природа бытия не меняется, так и чрез отношение к самой себе она остается одной и тою же. Когда белый цвет бумаги, волна эфира с известным количеством колебаний влияет на мою душу, ведь он остается белым же цветом, и отношение его к моей душе никак не изменило его природы с ее законами; точно так же, когда бытие остается лишь в отношении к самому себе, влияет само на себя, чрез это его природа остается неизменной со всеми ее законами. То, что́ обнаруживалось для другого, теперь обнаруживается для себя. Сущность при-

роды остается одной и тою же. Таким образом, возникновение сознания ничего не прибавляет лишнего к бытию, не увеличивает его сил, не умножает его законов. Какие силы и какие законы были, такие и остались. Только они на вершине бытия вместо частных взаимоотношений относятся к самим себе и поэтому становятся ощутительными сами для себя. Изменилось отношение; природа осталась одна и та же. Вместо взаимоотношения множества объектов стало самоотношение единого субъекта, но природа осталась та же. Явилась самопрозрачность, но то, что стало самопрозрачным, осталось тем же, чем оно было прежде.

Если бы само*сознание* было какой-то особой силой с своими особыми законами, то оно не было бы и *само*сознанием. Ведь в чем задача самосознания? Сделать ясным для себя свое собственное бытие, как оно есть на самом деле. Но представим, что сила самосознания — особая сила с *своими* законами. Пусть бессознательное бытие выделяет эту силу для познания себя. Но так как эта новая сила имеет *свою* природу с своими законами, то она будет сознавать бытие сообразно *с своими же законами,* следовательно, не так, как есть бытие *помимо сознания,* каково оно *на самом деле.* Значит, такое самосознание не будет знать себя, свою *объективную* природу, следовательно, вечно будет обманчиво, то есть совсем не будет *само*сознанием. Самосознание только тогда и имеет смысл своего существования, только тогда и может назваться *само*сознанием, когда оно не есть *особая* сила, отличная от силы своей объективной природы, а есть лишь *особое отношение той же силы,* ничуть не изменяющее самой природы ее, ничего не прибавляющее к ней и ничего не убавляющее от нее, когда оно есть сила, тожественная с силой реального бытия, но сила, соотносящаяся *с собой* и этим отличающаяся от всякой бессознательной силы, имеющей отношение лишь *к иному.*

С указанной точки зрения можно оценить степень достоверности самосознания. Оно *абсолютно достоверно.* Оно есть совершеннейшее тожество с объективной природой самого себя. В самосознании говорит само объективное бытие, но только говорит так, что слышно самому себе. То, что́ мы видим в самосознании, есть на самом деле, но есть так, что видно само для себя. Законы самосознания суть законы объективного бытия, ставшие ясными себе самим. Самосознание есть само объективное бытие в самой его сущности, совершенно очистившееся от всего частного и оставшееся лишь с самим собою. Следовательно, никаких иллюзий в нем быть не может, ничего единственно только субъективного в нем нет: что́ в нем субъективно, то зараз в то же время в нем и объективно, потому что и сама субъективность есть тоже объективность, но в отношении к самой себе. Таким образом, наше самосознание так же объективно, как и остальные наши душевные силы, в которых происходят все наши бессознательные душевные изменения. Между тем и другими только та разница, что жизнь бессознательной души состоит из взаимоотношений между ею и окружающими ее частными предметами, а жизнь самосознания состоит из отношения к самому себе. Бессознательное бытие, подвергаясь постороннему влиянию, может неправильно отразить его в себе, изменяя его сообразно своей индивидуальной природе. Самосознательное бытие, входя само в себя, не может быть неправильным. Если отношения между частными, влияющими друг на друга и отражающимися друг в друге предметами могут быть только отношениями большего или меньшего подобия, то отношение к самому себе может быть только тожеством. Если подобие может иметь различные сте-

пени и, следовательно, может изменяться, то тожество может быть только одно и, следовательно, по природе своей неизменно. Итак, самосознание есть совершенное тожество объекта и субъекта и поэтому *абсолютно достоверно в сознании своей объективной природы,* будучи лишь самообнаружением этой последней.

Таким образом, мы отняли у субъективизма еще одну точку опоры. Но он этим не уничтожен до конца. Пусть самосознание и бессознательная природа души объективны; но ведь наш внутренний мир есть мир сознания, а это нельзя смешивать с *само*сознанием. Пусть самосознание абсолютно верно говорит о себе, но как оно говорит о том частном бытии, которое предстоит ему, то есть насколько оно достоверно, когда становится *сознанием?* Как самосознание воспринимает те частные объективные изменения нашей души, которые получаются в ней под влиянием окружающей действительности? В чем здесь роль сознания? Не изменяет ли оно предстоящее ему частное объективное бытие по *своим* законам? Не здесь ли именно и становится все субъективным? Не тут ли главная опора субъективизма?

Лучшим ответом на поставленные вопросы может служить изложение того, как, с точки зрения принятого нами психологического взгляда, происходит в нас сознание и к каким последствиям приводит его деятельность?

Представим себе, что что-нибудь чрез посредство нашей нервной системы повлияло на нашу душу. Конечно, душа должна отозваться на это влияние сообразно с своей природой и с своим наличным содержанием. Таким образом, в нас произойдет определенный душевный факт с теми или другими характерными чертами, в которых выразится такое или иное отношение нашей души к тому, что произвело на нее влияние. Этот происшедший в нас душевный факт составляет *один из моментов* общего течения нашей душевной жизни независимо от нашего сознания. Бесчисленные и ускользающие от всякого наблюдения влияния ткут бесконечно сложную и запутанную сеть подобных душевных фактов, наполняющих всю бездну нашей бессознательной жизни.

Представим себе, что мы обратили внимание на то, что́ сейчас произошло в нашей душе. Обратить внимание значит направить на известный пункт свое самосознание, то есть то, что́ мы называем своим «я». Обращая внимание на происшедшее в душе изменение, мы воспринимаем его в круг нашего самосознания. Но самосознание, как и всякая реальная сила, может воспринимать что-нибудь лишь сообразно с своей природой. Мы видели, что отличительная черта природы самосознания состоит в том, что оно есть бытие, пришедшее в отношение к самому себе, а потому и самопрозрачное само для себя. Поэтому сила самосознания может воспринять в себя что-нибудь не иначе, как только ставя воспринимаемое в отношение с ним самим. Но раз мы отнесли воспринимаемое нами к нему самому, что значит, другими словами, что мы *сознали* его. Так *само*сознание становится *сознанием* того или другого частного душевного факта, того или другого момента нашей душевной жизни.

Что-нибудь нам сознать — значит сделать это что-нибудь прозрачным для нас. Сделать прозрачным что-либо мы не можем иначе, как только *соотнеся* это что-либо с *самим собою,* возвратив, так сказать, его содержание к нему же самому. Но когда мы что-нибудь соотносим с самим собою, то этим уже самым мы придаем ему некоторую самобытность, некоторое *отдельное, самостоятельное существование.* Поэтому-то каждое душевное изме-

нение мы необходимо сознаем не как только прозрачный для нас *момент* нашей душевной жизни, но как некоторое отдельное бытие, *отдельный предмет*. Так сознание становится силой, *объективирующей* частные моменты нашей внутренней душевной жизни.

Отсюда становится совершенно понятным тот наблюдаемый каждым факт, что мы как будто совсем не видим *своей душевной* жизни с *ее явлениями,* а пред нашим сознанием предносятся отдельные *предметы*. Какой бы душевный факт ни сознавался нами, он сейчас же становится существующим не как только изменение нашей души, а как что-то самостоятельное. Не говоря об ощущениях, восприятиях и конкретных представлениях, даже понятия сознаются нами как нечто отдельное от нас, относятся нами в область самостоятельного бытия; даже чувства и стремления и те в момент сознания получают предметный характер, рисуются в образе какой-то сущей реальности, носят воззрительный отпечаток. Таким образом, направляя внимание на преходящие и несамостоятельные изменения души, мы относим эти изменения к ним самим и чрез это сознаем их *реальное существование*.

Итак, каждое изменение нашей души, насколько оно сознается нами, является как бы самостоятельным бытием. Так как наша душевная жизнь есть бесконечная, непрерывно вновь плетущаяся сеть изменений, то и пред нашим сознанием поэтому предносятся постоянно вереницы сменяющихся образов с присущим им как будто бытием. Так как все изменения нашей души находятся между собой в самых тесных и разнообразных отношениях, то и сознаваемые нами образы составляют из себя весь сотканный из взаимных отношений мир различных существований. Так как одни изменения души суть выражения ее непосредственных отношений к тем влияниям, которые проводятся чрез органы чувств, то и образы, в которых сознаются нами эти изменения, отожествляются с этими влияниями; эти последние рисуются сознанию как чувственные предметы и путем самых разнообразных соображений и опытов ставятся душой в определенные пространственные и временные отношения; эти предметы и составляют непосредственно предстоящий нам конкретный чувственный мир, влияющий на наши органы чувств. Но, кроме этих изменений, в душе должны быть и другие, возникающие из взаимоотношения первых. Они должны составлять как бы вторичный ряд изменений, возвышающийся над первым. Эти изменения, конечно, тоже могут восприниматься нашим сознанием и получать предметное бытие. Но не получаемые путем внешних чувств эти существования не могут быть относимы к конкретному чувственному миру. Они составляют так называемый умопостигаемый мир и относятся к некоторому идеальному пространству. Таковы все наши обобщения и отвлечения. Этот мир идеальных существований сознается нами непременно как мир, имеющий предметное бытие. Мы не можем не сознавать его объективным, хотя и не видим его чувственно, не можем потому, что в опредметчении, в объективации и состоит отличительная черта природы сознания.

Таким образом, в чем же роль сознания? Оно *опредметчивает* наши душевные изменения. *Оно само от себя ничем не привносит в содержание этих изменений.* Оно, соотнося их с ними же самими, лишь придает им *предметное бытие.* Делается ли чрез это опредметчение наше познание субъективным и не соответствующим действительности? Мы видели, что изменения нашей души суть факты объективные. В них выражается отношение той части действительного бытия, которую мы называем душой, к другим частям того

же бытия, которые составляют окружающий нашу душу мир. Эти отношения могут иметь различные степени подобия. Чем ни более наша душа приспособлена к тому, чтобы правильно воспринимать эти влияния окружающих предметов, тем их отношения будут ближе к отношению тожества. Но во всяком случае ее изменения будут всегда составлять только один член отношений; другим членом будут те внешние ей предметы, которые произвели в ней данные изменения. Наша душа эти изменения делает предметными, отожествляет их с произведшими их влияниями. Разве в этой деятельности сознания есть что-нибудь не соответствующее объективности? Нет ли тут прямого процесса воспроизведения этой последней? Это отожествление, конечно, может быть ошибочным, но это уже зависит не от сознания, а от бессознательной души, неправильно отразившей в себе данное влияние. Во всяком случае роль сознания во всем этом не только не субъективная исключительно, не только не противоположная объективной действительности, но и есть именно *тот творческий процесс, которым воспроизводится в нашем духе объективность.*

Из всего сказанного оказывается, что вместо того, чтобы все в нас считать субъективным, нужно, наоборот, все субъективное свести на объективное. Собственно субъективного как чего-то *особенного* от объективной действительности, чего-то действующего по *своим особенным* законам, преследующего свои *исключительные* цели — такого субъективного бытия *не* оказывается. Субъект есть то же самое действительное бытие, дошедшее чрез синтез до отношения к самому себе и сделавшееся поэтому само для себя прозрачным. Природа, законы — все осталось неизменным. Прибавилось лишь одно *формальное* свойство — отношение к себе и, следовательно, самопрозрачность. Таким образом, мысль, что мы вечно принуждены познавать мир лишь под окраской своих *особенных, субъективных* законов, оказывается не имеющей прочных оснований, неправильной. Что мы вечно принуждены жить в своем сознании и все созерцать под его освещением — это верно. Но это совсем не полагает непроходимой пропасти между нами и действительным миром, потому что самосознание есть *та же действительность,* и оно не только не мешает нам, но, наоборот, помогает познать *вне нас* существующее бытие в его *отдельности* от нас. Резкая природная грань между нашим внутренним миром и внешней действительностью должна рушиться, и всюду должны быть одни и те же законы, царящие над всем бытием и дающие нам возможность воспроизводить в своем сознании то, что́ существует в действительности вне его.

III

Так на принятой нами психологической почве препобеждается, по нашему мнению, субъективизм, отрицающий всякую возможность для нас познания действительности, как она есть сама по себе. Но если мы имеем *возможность* познавать действительность, то это еще не предрешает вопроса о том, насколько мы *на деле осуществляем* эту возможность. Может быть, наше познание, хотя и носит объективный характер, тем не менее не отражает в себе действительного бытия, как оно есть само по себе, во всей его объективной истинности. В таком случае с победой над субъективизмом наша мысль ничего не выигрывает и по-прежнему может не доверять свидетельству нашего сознания. Если мы с такой *чисто познавательной* точки зрения посмотрим на наши душевные процессы, то увидим, что они имеют различные степени достоверности.

Мы признали, что изменения нашей души, наших ума, воли и чувства суть изменения объективные, потому что могут совершаться вне сферы нашего сознания и выражают собою отношения нашей души к действующим на нее со стороны влияниям. Эти изменения столь же объективны, как изменения в любой точке действительного мира, происшедшие от влияния на нее других точек того же мира. Но эти изменения, будучи объективными, могут иметь бесконечно различные степени *соответствия* с произведшими их влияниями и, следовательно, бесконечно различную ценность *с точки зрения познания*. Душа младенца менее приспособлена верно отражать в себе влияния, чем душа взрослого; душа дикаря менее чем культурного человека; душа ненаблюдательного менее чем душа наблюдателя и ученого; различные люди в различной степени обладают этим свойством души верно воспринимать впечатления и верно на них отвечать. Все развитие опытной науки состоит именно в том, чтобы как можно полнее и вернее отобразить в душе человека все влияние видимого мира; к этому направлены все наблюдения и эксперименты, и во всем большем и большем возрастании приспособленности нашей души ко всем внешним влияниям видится дальнейший научный прогресс.

Наше сознание по своему содержанию, конечно, достоверно только настолько, насколько достоверный материал представляет наша бессознательная душа. Но, очевидно, это уже не вина сознания, если этот материал не соответствует действительности. Зато в воспроизведении этого материала наше сознание вполне достоверно. Что́ сознается нами, то несомненно существует в нашей душе. Чего нет в душе, того не может быть и в сознании, наблюдающем душу. Как что-либо созналось из содержания души, так оно и действительно находится в ней. Может быть более сосредоточенное и полное и более рассеянное и поверхностное сознание, но что́ насколько *созналось*, то настолько несомненно *есть в душе*. Сознание может не схватить всего, но не может прибавить ни одной лишней черты.

Такая достоверность сознания понятна сама собой. Ведь сознание ничего иного не делает с изменениями души, как только опредметчивает их, дает им некоторое предметное бытие. Нового содержания никакого оно прибавить не может: значение сознания чисто формальное. Это его значение и дает возможность нам постигать действительность в ее самостоятельном от нас бытии, то есть, следовательно, какова она есть на самом деле. Без этого мы имели бы дело вечно со своими душевными изменениями и ничего не знали бы об объективном бытии. Чрез опредметчение наших изменений мы выносим их на широкий Божий свет со всей его реальностью. Без данного свойства сознание знало бы лишь свои собственные отношения между изменениями души; теперь оно постигает действительные отношения между предметами. Представим себе множество отдельных существований, влияющих друг на друга со всех возможных сторон. Представим среди этих существований и нашу душу. Она окружена различными влияниями. В ней происходят постоянно изменения. Эти изменения могут в большей или меньшей степени отражать в себе те предметы, которые их произвели. Представим, что в нас есть сознание, которое делает изменения души прозрачными для себя, но не дает им отдельного существования. Сознание и тогда не было бы ложным, оно воспроизводило бы в себе то, что есть в нашей душе; но такое сознание было бы односторонним, потому что оно знало бы одну только свою душу с ее изменениями и ничего не знало бы, что эти изменения — лишь одна сторона дела, один член отношения; а другая

сторона, бесконечно бóльшая, — другой член отношения, бесконечно важнейший, были бы ему неизвестны. Сознание знало бы, что и оно само и душа с ее изменениями — только одна бесконечно малая часть среди других существований, составляющих один цельный мир, среди которого живет и созерцаемая им, сознанием, душа. Чрез опредметчение изменений души сознание переносит нас в широкую действительность, открывает пред нами действительное положение дел. Оно показывает нам, что наши изменения суть только *наши отношения* к влиянию *действительных предметов;* оно видит эти предметы; пред нами рисуется *объективность* во всей ее широте.

Такова роль нашего сознания в деле постижения действительного мира, и мы видим, что оно нас не только не вводит в какой-либо обман, но, наоборот, имеет все назначение свое в том, чтобы показать нам объективную действительность. И если при этом оно часто показывает нам ее неправильно, говорит нам не то, чтó есть на самом деле, то это уже зависит никак не от него. Оно только заявляет, что изменение должно быть тожественно по содержанию с произведшим его предметом, и поэтому оно их отожествляет. Насколько же душа верно отразила в своем изменении этот действительный предмет и насколько, следовательно, отожествление, произведенное сознанием, соответствует действительности — это уже дело нашей бессознательной души. Сознание дает лишь задачу, намечает цель — правильность выполнения зависит от души. Цель и задача несомненно верны. Выполнение может быть ошибочно. Сознание говорит, что воспринятое должно отнести к действительному предмету, и сейчас же относит; но *чтó* воспринято и *как* отнесено — это уже не его дело. Если в воспринятом совершенно верно отразился предмет, если отношения предмета и впечатления от него в нашей душе доходят до тожества, то и отожествление, произведенное сознанием, будет вполне соответствовать действительности. Если душа верно отнесет восприятие в пространство, верно поставит его в отношения к другим предметам, то мы будем видеть пред собой действительный предмет как он есть на самом деле и в таких отношениях к другим предметам и к нам самим, каковы эти отношения в действительности. Таким образом, сознание, будучи по своему *содержанию в зависимости* от степени *благоустроения бессознательной души,* по своей *форме вполне достоверно* с точки зрения познания объективного бытия.

Если сознание с своей познавательной стороны совершенно достоверно по своей форме и может иметь различные степени достоверности, начиная от самой ничтожной, граничащей с заблуждением, по своему содержанию, то *самосознание абсолютно достоверно* как по *форме,* так и по *содержанию,* ибо и то и другое заключены в нем самом и не почерпаются ниоткуда извне. Формальная деятельность самосознания та же самая, чтó и в сознании; это — отожествление содержания с ним же самим; но только в самосознании этим содержанием служит оно же само. Бытие, составляющее содержание самосознания, то есть то, чтó делает его действительным, а не призрачным, ставит себя в отношение к самому же себе и чрез это делается очевидным для себя. Следовательно, содержанием самосознания служит то самое бытие, которое самосознает себя, то есть чистейшая объективность; самосознание, таким образом, есть лишь совершеннейшее самооткровение этой объективности. То, чтó говорит самосознание, говорит само объективное бытие в своем высшем синтезе. В самосознании ничего постороннего, ничего не соответствующего его объек-

тивной природе и не может быть. Откуда бы и взяться такому несоответствию?! Да здесь нельзя употреблять такого даже слова, как соответствие. В самосознании не только *соответствие* между внутренним и действительным, но и полное их *тожество:* внутреннее есть *то же самое* бытие, что́ и действительное, лишь самопрозрачное для себя, а это не только не нарушает тожества, но даже, наоборот, совершеннейшим образом его осуществляет. Таким образом, самосознание в своей чистоте имеет саму *абсолютную степень достоверности* в нашем познании объективного бытия, как оно есть само по себе.

Так наша мысль в самосознании открывает безусловно достоверный путь к *познанию действительности.* Если и весь наш внутренний мир мы не имеем никакого права мыслить имеющим какую-то особенную природу, совершенно заграждающую нам дорогу к воспроизведению объективного мира, то в самосознании мы должны признать полное соприкосновение, полное тожество субъективного и объективного. Самопознание *с познавательной точки зрения* есть *откровение объективного бытия самому себе* — откровение не через что-нибудь чуждое себе, откровение, идущее не окольным путем, а откровение в силу совершеннейшей чистоты и самопрозрачности своей природы, откровение, само собой явившееся лишь естественным последствием синтетического процесса того же бытия. Что́ говорит о себе самосознание, то говорит о себе сама действительность. Если для нашей логической мысли наши бессознательные душевные процессы могут быть в *весьма различной степени достоверными* и могут вводить нередко в обман, если для нее *сознание достоверно* лишь по форме, в познании действительности, то в *само*сознании наш рассудок не находит возможным предположить *никакой* ошибки, *никакой* неверности в познании объективного бытия *ни по форме, ни по содержанию:* оно, безусловно, для него достоверно.

IV

Что же видит в своем самосознании открывающаяся сама себе действительность? Прежде всего она созерцает себя *единою.* Это — первое, что́ мы сознаем в себе. Сколько бы наше самосознание ни вглядывалось в себя, оно никогда не может заметить в себе и тени какого бы то ни было разделения. Единство — общий необходимый признак самосознания, основная его черта, присущая решительно всем без всякого исключения. Кто сознает себя, тот сознает себя как «я». Кто сознает себя как «я», тот сознает свое абсолютное единство. Единый, нераздельный свет личности есть ничем не истребимое свойство сознающего себя, открывающегося себе бытия. Для нашей логической мысли это наше субъективное показание совершенно тожественно с объективной действительностью, есть лишь ее самообнаружение себе самой.

Если мы припомним, что́ было прежде говорено о природе самосознания, об его, так сказать, логически воссоздаваемом нашею мыслью происхождении, то поймем, почему действительно оно и должно быть единым по своей природе. Мы говорили, что самосознание есть высший синтез бытия, тот пункт его природы, в котором оно, перейдя от более частных взаимоотношений к более общим, доходит, наконец, до отношения к самому себе и становится вследствие этого прозрачным само для себя. Но это отношение самого себя к самому же себе произойдет, естественно, только в том случае, когда бытие останется одно с самим собой, дойдет

до чистого синтетического объединения. Если мы мысленно представим себе бытие еще в состоянии какой-либо необъединенной множественности, то тогда отношение между собою элементов этой множественности дает для нашей мысли в результате только *более объединенное* бытие, но не самотожество бытия, не самосознание. Только такое бытие мы можем мыслить самопрозрачным для себя, то есть самосознательным, которое дошло до высшего единства, объемлющего в своем синтезе все, но неразделяющегося в себе ни в чем, которое очистилось, освободилось от всего постороннего и частного и вошло в отношение к самому себе. *Только единое мыслимо самосознательным, и поэтому самосознание необходимо должно быть единым.*

Для бóльшей ясности дела нужно сказать, что самосознание должно строго отличать от *знания себя*. *Само*сознание — *непосредственно*. Оно есть бытие, ставшее само для себя прозрачным. Единство самосознания есть лишь единство самоосвещающего себя внутреннего света. Знание себя есть *посредственное* знание о себе. Знание необходимо требует участия *рассудка* и состоит в подведении чего-нибудь под ту или другую *логическую* категорию. Признать себя единым значит подвести себя под рассудочную категорию единства. Поэтому *непосредственное сознание* единства присуще нам от нашего рождения и во всякий момент нашего личного существования. *Признание* же себя единым возможно только с того момента, когда наша душа, воспринимая влияние от нашего сознания, подвела его своим рассудком под категорию единства и тем отличила получаемое от него впечатление от других впечатлений с характером множественности; самосознание, обратив на этот душевный факт свое внимание, опредметчивает его и относит к себе как определение самого себя; в этом будет состоять признание себя единым. Такое признание будет присуще нашему самосознанию только в те моменты, когда оно обратит свое внимание на то изменение, которое оно само произвело в душе и которое, опредметчивая, оно отнесло к самому себе. Знание себя есть как бы созерцание самосознанием своего собственного отражения в зеркале логических рассудочных категорий, следовательно, созерцание непременно посредственное. Самосознание само себе очевидно, само себе светло без всяких посредств, по полному с собой непосредственному тожеству. Будучи непосредственно самопрозрачным для себя, единство самосознания не может подлежать никакому изменению. Но подведение самосознания под логическую категорию единства может иметь множество различных ступеней, потому что в этом подведении рассудок руководится всем своим постоянно растущим опытом. Подведение рассудком нашей личности под категорию единства может происходить или чисто формальным путем, или путем обобщения содержания. По форме рассудок постоянно признает за самосознанием одно и то же единство, потому что не видит в его формальной природе ничего множественного. Но если наш рассудок будет на наше личное самосознание смотреть с точки зрения того содержания, которое оно объединяет, то тут характер единства утрачивает свою яркость. Наше «я» мыслится нами тем более единым, чем более объединено содержание, которое оно освещает собой и воспринимает в себе. Так как наше душевное содержание всегда более или менее является необъединенным и полное объединение есть лишь наша задача, то наше самосознание постоянно видит себя отраженным в душе неодинаково и поэтому в различные моменты смотрит на себя

различно, то есть, лучше сказать, видит себя в рассудочном зеркале различным. Но все же это, хотя необъединенное во всем, сознательное душевное содержание может быть подведено под категорию единства, коль скоро в нем есть какое-либо отношение между составляющими его элементами. Если же мы представим себе, что наше душевное содержание потеряло свое единство, разорвалось на части, ничем не объединенные между собой, то тогда и самосознание наше будет видеть то одно, то другое свое отражение и относить их к себе без всякой взаимной связи. Тогда в один момент оно будет видеть себя с одним душевным содержанием, в другой момент — с совершенно другим, не имеющим с первым никакой связи. Отсюда самосознание будет признавать себя то одной личностью, то другой. Это и бывает при так называемом разделении личности. Разделяется не само личное бытие, не сама личность, постоянно по своей природе с собой тожественная и единая, а разделяется то содержание, которое личность видит в душе и под определениями которого она посредственно познает и признает себя. Таким образом, эти болезненные случаи разделения личности нимало не подрывают для нашей мысли достоверности непосредственного свидетельства нашего самосознания о своем абсолютном единстве.

Единство, о котором говорит нам наша объективная природа в нашем самосознании, есть лишь самооткровение ее формы. Но ведь под этой формой должно же быть какое-нибудь содержание. Сознавая себя едиными, мы не сознаем себя пустыми. Наше самосознание, кроме своего единства, открывает себе и свое бытие, свою действительность. Наше *«я»* есть *реальное «я»*, а не ничто. Это бытие, это единое нечто самосознается нами как самопрозрачный свет нашего «я», как блестящая самосветлая сфера, в которую что́ ни входит, все становится прозрачным и ясным. Эта светлая реальность нашего самосознания сознается нами как бы покоящеюся в себе, созерцающею себя и в этом покойном самосозерцании самоутверждающею себя, находящею в себе внутреннее удовлетворение. Никто не может сказать, что самосознание себя как бытия, как реально существующей личности не давало бы какого-то удовлетворения, какой-то самодовлеемости, было бы совершенно к себе безучастно, холодно, не переживало бы в себе некоторой любви к себе, довольства своим бытием. Сознание личности неразрывно связано с сознанием какой-то самоценности в себе, какого-то своего реального достоинства. Сознание своего бытия непременно есть сознание чего-то само́го по себе хорошего. Можно с рассудочной точки зрения различно оценивать себя и свою личность ставить в ничто, можно тяготиться разладом, дисгармонией душевного содержания и считать поэтому свое существование злом, но непосредственное самосознание, освобожденное от всего частного и рассудочного, чисто как самосознание своего светлого внутреннего бытия, непременно в каждом человеке, даже самом мрачном пессимисте, имеет характер самодовлеющего себе самоуслаждения своим бытием. Поэтому мы и сознаем что-либо злом, что сами в себе переживаем добро. Чистое самосознательное бытие сознается как самоценное в себе, самопрозрачное для себя *благо*. Никакие рассудочные соображения, никакие житейские горькие опыты, никакая внутренняя дисгармония душевной жизни не в силах истребить и даже хотя в самой ничтожной степени поколебать эту характерную черту нашего самосознания. Часто бывает наоборот: чем больше разлада и страданий в наличной жизни, тем сильнее чувствуется сладость бы-

тия, тем яснее пред сознанием по рассудочному контрасту выступает ценность и красота нормальной, созерцаемой лишь в чистом самосознании жизни. В чистом самосознании непосредственно открывается себе нечто благое, довлеющее себе, услаждающееся собой. Бытие, открываясь себе как чистое, освободившееся от всего *частного* и *множественного,* сознает само себя *единым.* То же бытие, открываясь себе как *реальное, сущее,* сознает себя *самодовлеющим* себе бытием, *благом.* Одно сознается нераздельно с другим, как *единое самодовлеющее благо.*

Итак, самодовлеющее себе благое бытие — вот та реальная стихия, которая составляет содержание нашего непосредственного чистого самосознания. Но наше самосознание не есть покоящееся только, неподвижно довлеющее себе бытие. Каждый самосознает в своем «я» нечто *самодвижное,* некую *деятельную* силу. Не мертвой, хрустальной прозрачностью недвижного бытия самосознается нами наше «я», а, непременно и очевидно, чем-то живым, упругим, самодвижущимся. Никто не может сознать свое «я» мертвым и косным. Мы не воспринимаем пассивно своим сознанием все, что́ только попадается под руку, а самостоятельно направляем свое внимание на известные факты и можем усиленно сосредоточить его на данном избранном пункте, не поддаваясь никаким другим влияниям. Короче сказать: в нашем самосознании бытие открывается нам как деятельная и самодвижная сила. Так как в своей самосознательной деятельности мы опираемся *сами на себя,* то поэтому и самосознаем себя *свободными.* Как бы мы ни признавали справедливыми все теории, отрицающие в нас свободу, — все равно, мы никогда не в силах отрешиться от сознания себя свободными; это является нераздельно связанным с нашим самосознанием. Когда мы начинаем рассудочно анализировать свои действия и мысли, то можем приходить к неотразимому, по-видимому, выводу, что все необходимо и в своем бытии и в своем действии зависимо от другого. Но коль скоро мы остаемся одни со своим непосредственным самосознанием, которое, опираясь на себя, может направлять себя самим же собою, мы не в силах уничтожить в себе сознание своей свободы, мы непреодолимо сознаем, что свободно можем распоряжаться нашим самосознанием и сейчас свободно направляем его на мысль о его свободе и сейчас можем столь же свободно направить его в другую сторону. Мы самоочевидно сознаем, что в своем личном самосознании опираемся на самих себя, имеем бытие в самих себе, не можем не сознавать этого бытия как блага, и потому не можем не сознавать себя свободными в своем личном бытии, имеющими внутреннее право на это бытие. Все сказанное — неистребимый факт нашего непосредственного самосознания, лежащий в основе всех человеческих понятий о свободе и достоинстве человека самого в себе.

Если мы примем во внимание то, что́ мы прежде говорили о природе нашего самосознания, то увидим, что оно и по нашим *рассудочным* соображениям должно быть таким свободным, каким открывается себе *непосредственно.* Самосознание есть бытие, пришедшее в отношение к самому себе. Насколько оно вошло в это отношение, настолько оно стало самопрозрачным для себя. Будучи самопрозрачным для себя, оно довлеет себе, самосознает себя как благо, как самоценное бытие. Самосознавая себя самоценным бытием, оно самоутверждает себя к бытию. Самоутверждая себя к бытию, оно уже перестает быть *стихийным* бытием, существующим неизвестно по какому внутреннему праву, а становится бытием *сво-*

бодным, существующим по *своим собственным,* внутренним, *самодовлеющим* основаниям. Если самопрозрачность самосознания возникает как бы из недр его природы, то в свою очередь эта природа возникает как бы из самопрозрачной глубины самосознания. И то и другое сливаются в тожество бытия и свободы, в *свободное бытие.* Насколько самосознание сознает свое *бытие,* настолько оно довлеет себе и сознает себя *благом.* Насколько это самосознательное благо самосознает себя *возникающим* из прозрачных недр *своего собственного самосознания,* настолько оно самосознает себя *свободным.* Когда мы идем от чистого бытия к самосознанию, то в самосознании видим это бытие как самодовлеющее себе благо. Когда идем, наоборот, от самосознания к бытию, то видим в этом бытии самосознание, возникающее из своих самоочевидных недр и, следовательно, свободу. А так как чистое бытие и самосознание составляют полное тожество, то и благо с свободой представляют одно совершенное тожество. И то и другое мы созерцаем в одном акте непосредственного самосознания. Благо есть самоутверждение самосознания; свобода есть самовозникновение этого же самосознания. Благо есть покоящееся, самоутверждающееся бытие самосознания; свобода есть деятельная, самопорождающая себя из своих недр сила этого самосознания. Самосознание есть не только бытие, *очутившееся* в отношении к самому себе, но бытие *само себя поставившее* в это отношение, есть, следовательно, не только покоящееся бытие, но и *деятельная* сила. Насколько эта сила есть сила самопрозрачная, ставящая себя в отношение к самой себе в свете *своего же собственного,* тожественного с собой *самосознания,* настолько она есть сила *свободная.*

Таким образом, в нашем самосознании нам открывается *единое, самодовлеющее* и *свободное* бытие. Все три черты нераздельно между собою связаны в одно целое как во внутреннем непосредственном нашем самосозерцании, так и по рассудочным нашим соображениям.

Если внимательно всмотреться в указанные свойства нашего самосознания, то можно увидеть, что ими должна исчерпываться *вся* его природа и что никаких еще других свойств в нем и быть не может. Мы уже говорили, что самосознание по своей природе не есть какая-либо совершенно особенная сила сравнительно с другими психическими силами, а есть лишь их абсолютный синтез, в котором они дошли до своего полного единства. Отсюда понятно, что в самосознании, как во всеобъемлющем синтезе, должны быть сосредоточены воедино все стороны психической природы. Все, до чего мы можем дойти в классификации и обобщении всех наблюдаемых нами явлений внутреннего мира, — это распределить их на три группы, из которых каждая с своими не сводимыми одно на другое характерными свойствами. В этих группах мы и должны признать троякое направление нашей душевной жизни, проявление трех ее не сводимых одна на другую сторон: ума, чувства и воли. Эти три стороны души должны быть и в самосознании, как их абсолютном синтезе, но только не отдельно одна подле другой с частными между ними взаимоотношениями, а в совершеннейшем сопроникновенном внутреннем единстве с полным между собою тожеством. Их мы и находим в трех указанных выше чертах нашего самосознания. Самосознание нами своего *единства* есть лишь самосознание того абсолютного предела, до которого только могут дойти *формальные* отношения частного душевного содержания, самосознание конечной цели всех рассудочных действий. Сознание нами в своем самосознании его *бытия,* самоутверждение себя к бытию, сознание

блага этого бытия есть самая высшая и самая общая точка, до которой только может дойти наше *чувство,* переходя от более частных форм к самой общей форме — чувству *бытия вообще, чистого* бытия. Сознание нами *свободы* своего самосознательного бытия, самовозникновение его из своих собственных недр есть лишь самосозерцание *воли* самой себя в своем конечном *самоисточном* пункте, где она порождает себя из *самой же себя,* помимо всяких частных возбуждений, по чистому, внутреннему, единому самоопределению. Все эти черты самосознания, представляя собой высшие абсолютные пункты развития психических сил, в то же время и между собой слиты в одно нераздельное единство, в *единый акт непосредственного самосозерцания.* Как тремя упомянутыми сторонами обнимается *вся* психическая жизнь, так и указанными тремя чертами нашего самосознания исчерпывается *вся* его природа. Ни меньше, ни больше их быть не может. И в этих трех чертах открывается нам сама действительность, пришедшая в отношение к самой себе и ставшая самосознанием.

V

Итак, в непосредственном самосознании открывается сама действительность в своих основных чертах. В нем мы как бы находимся в самопрозрачной вершине реального бытия, где субъект и объект сливаются в абсолютное тожество. Непосредственно сливаясь с объективной действительностью в ее высшем пункте, самосознание представляет собой в то же время тот фокус, в котором сосредоточивается вся наша *внутренняя* сознательная жизнь. Все, что́ мы знаем о своем внутреннем мире, знаем в свете своего самосознания. Этот свет составляет ту призму, чрез которую проходит каждое сознанное душевное явление. Эта призма есть призма синтетического единства. Все, что́ проходит через нее, вступает в синтез и приводится к большему или меньшему единству.

Будучи само *формальным единством,* самосознание ничего не может сознать в себе, не приведя сознаваемого в какую-либо объединяющую связь. Единство может созерцать в себе все лишь в свете этого единства. Но в чем будет найдена объединяющая связь, какая нить будет проведена между соотносящимися фактами — это будет зависеть от наших душевных сил, от нашего рассудка. Самосознание лишь предъявляет ему требование, заявляет условие, при котором оно может воспринять что-либо, и соответственно этому требованию он устанавливает ту или иную связь между душевными изменениями. Самосознание является, таким образом, высшим регулятивом всей нашей *рассудочной* деятельности. Своим формальным единством оно, как уже было сказано, вечно ставит нашему рассудку задачу, которую он постепенно выполняет посредством своих логических операций над душевными фактами, все более и более объединяя их.

Самосознание нами своего *реального бытия* как самодовлеющего блага, как чистого гармонического синтеза служит регулятивом для всей области наших сознательных *чувствований.* Сознательное чувство есть не что иное, как сознание бытия. Так как в самосознании бытие представляет собой чистейший синтез, то и сознание этого бытия в существе дела есть не что иное, как чистейшее, абсолютно уточненное, гармоническое чувство. Какое бы душевное состояние мы ни наблюдали своим сознанием, мы всегда бываем принуждены пропускать его сквозь призму гармонического чувства самосознания. Чрез это самое самосознанием поставляется высший критерий для оценки всех чувствований, и вместе с этим в душе сама собой ставится

задача — привести их в возможно высшую гармонию, в возможно большее согласие с чистейшим аккордом самосознательного бытия. Всякое очищение, всякая гармонизация всей запутаннейшей области наших чувств совершается именно таким образом. Постоянно устремляя на них свое самосознание как синтетически единое, а следовательно, гармоничное бытие, мы тем самым постоянно просветляем и умиряем их. Как в самосознании бытие насквозь ясно для себя, а следовательно, и чувство совершенно чисто, светло и прозрачно, так и для всей душевной жизни чистота чувства является высшей конечной целью, только еще предвкушаемой на вершине чистого самосознания. Как самосознательное бытие в нашем «я», будучи прозрачным для себя, самоутверждает само себя как благо, довлеет само себе, так самодовлеемость и самоценность чувствований является идеалом при всякой попытке к их нравственному улучшению. Достигнуть полного самоудовлетворения своим бытием — вот высшее благо и высшее счастье человека, и он идет к нему, руководясь тем тончайшим чувством самоудовлетворения, которое сознается им в непосредственном самосозерцании своего личного, самоутверждающего себя как самодовлеющее благо, бытия.

Непосредственное самосознание *свободы своего бытия* служит постоянным регулятивом всякой нашей сознательной *волевой* деятельности. Как в самосознании мы созерцаем свое бытие возникающим из своих собственных самопрозрачных для себя недр, так и, сознавая каждое частное стремление и действие нашей души, мы само собой предъявляем ему требование — вытекать из своих собственных самоочевидных оснований и; следовательно, быть свободным. Как в самосознании возникшее из своих недр чистое бытие мы сознаем как бытие должное, долженствующее быть по своим самоочевидным и самодовлеющим основаниям, так и каждый свой сознательный поступок мы хотим видеть должным, имеющим свою внутреннюю и саму для себя ясную самодовлеемость, то есть свободным. Вся сущность свободы заключается в том, что нечто возникает к реальному бытию из своих собственных, самоочевидных и самодовлеющих оснований, а не по каким-либо посторонним или темным побуждениям; отсюда и весь процесс нашего внутреннего самоосвобождения заключается в том, что наша внутренняя жизнь, постепенно просветляясь, все более и более отрешается от темных побуждений бессознательной природы и становится существующим по своим самодовлеющим и самоочевидным основаниям. Путеводной звездой и притягательной силой на этом пути служит непосредственно созерцаемая нами свобода нашего самосознательного «я». Она служит постоянным регулятивом нашей деятельности. При ее свете мы избегаем рабства своей бессознательной природе. Она возводит нас на высоту нравственной свободы, где все само себя возводит к бытию.

Из того, что́ мы сказали о значении самосознания в нашей душевной жизни, видно, что это значение совершенно то же самое, какое Кант приписывал теоретическому и практическому разумам. Теоретический разум у него является регулятивом нашей теоретической деятельности, а практический разум — регулятивом практической деятельности. Кант разделял то и другое. По нашему мнению, оба разума составляют единое нераздельное начало. То же начало, которое синтезирует все наши знания и возводит их к все высшему и высшему единству, влечет нас к просветлению и гармонизации наших чувств, к должной и свободной деятельности. И синтетическое единство, и самодовлеющее благо, и категорический императив слиты воедино в нашем непосредственном самосознании и производят одно целостное

регулирующее действие на всю область нашей душевной жизни.

Наше самосознание есть, таким образом, наш *единый разум*. Если мы ближе всмотримся, то увидим, что те черты, которые мы нашли в нем, совершенно совпадают с теми идеями истины, добра и красоты, которые издавна приписываются человеческому разуму.

В чем видят проявление в человеке идеи *истины?* В непреодолимом стремлении его духа рассматривать вещи не в отношении их только к *его* душевной жизни, а в отношениях их между собой, не так, как они влияют *на нас,* а так, как они существуют *сами по себе;* в столь же непреодолимом стремлении подвести все многоразличные отношения действительного мира под одно *всеобъемлющее единство*. И то и другое стремление возникают из природы нашего самосознания в силу его характерной черты — *самосознательного единства*. Насколько единство *самосознательно,* настолько оно *опредметчивает* все наши душевные изменения и переносит их в мир объективных вещей с их самобытным существованием. Насколько самосознание *едино,* настолько оно все сознаваемые им вещи подводит под *единство всеобъемлющего* и все из себя порождающего *начала*.

Из чего мы заключаем о существовании в человеке идеи *добра?* Из постоянных стремлений его духа найти, обрести самодовлеющее благо, которое в самом себе носило бы и самоценное оправдание и приятную усладу счастья. И это стремление возникает из самосознания нами своего чистого, самóго для себя прозрачного, самóго себе довлеющего самосознательного *бытия*. Это самосознание постоянно дает нам предвкушение той гармонии бытия, той самодовлеемости его, которые и побуждают нас в своем душевном мире реализовать то, чтó предначинательно сознается пока только на вершине чистого бытия самосознания.

Из чего мы заключаем о существовании в нас идеи *красоты?* Из ничем не истребимого желания созерцать всюду полное соответствие между формой и содержанием. Видеть, как содержание свободно возникает и растет из своей идеальной формы, как форма сама собой незримо облекается в реальность бытия — вот в чем состоит наше высшее эстетическое наслаждение красотой. Сознавать, как из неопределенного тумана каких-то идеальных схем создаются сами собой живые образы, полные реальных сил, — вот в чем состоят восторги творчества, к которому влечет нас так называемая идея красоты. На самом деле эта идея есть та черта нашего самосознания, по которой оно созерцает само себя *возникающим свободно из своей собственной* самопрозрачной глубины. В самосознании мы видим полное соприкосновение формы с содержанием, единства с бытием, полное возникновение их друг из друга. Как мы непосредственно созерцаем в себе возникновение своего самосознательного бытия из его же самопрозрачного единства и свободную реализацию этого единства в бытие нашего самосознания, так и ничего другого не можем сознавать иначе, как только предъявляя те же требования полного сопроникновения идеальной формы с реальным содержанием.

Мы прежде определяли последнюю черту нашего самосознания как сознание своей *свободы* и видели, что последняя служит регулятивом в нашей практической деятельности, как постоянное требование, чтобы все совершалось по своим внутренним основаниям, *по долгу*. Теперь мы определяем эту черту как идею *красоты*. Если внимательно посмотреть, то видно будет, что все три определения в существе дела составляют одно. Мы сознаем *свободу* своего самосознания в его *самовозникновении* из своих же недр. На-

сколько мы требуем, чтобы *наша деятельность* точно так же возникала из своих внутренних оснований и, следовательно, была свободной, мы требуем *должного*. Насколько мы требуем, чтобы *осуществленное* нашею деятельностью было проникнуто *своими же внутренними* основаниями, мы требуем *красоты*. Свобода *действия* есть долг; свобода *бытия* есть красота. *Процесс* совершается по *долгу; результат — прекрасен*. Долг есть красота *в процессе;* красота есть *осуществленный* долг.

Сведение свободы, долга и красоты к одному первоисточному началу нашего самосознания, к одной идее как нельзя лучше помогает уяснить нам их настоящую природу. Только теперь мы можем понять, почему истинная *свобода* может проявляться лишь в исполнении *долга* и почему только *свободное* вдохновение может порождать образы *прекрасного*. Теперь только можно видеть, как прав был Кант, заключая из существования в нас долга к существованию в нас свободы, и как он был односторонен, исключая из потребности долга элемент влечения к прекрасному и сознательного наслаждения им. Наконец, теперь мы поймем, почему красота была всегда неразлучна с свободой и без нее никак немыслима и почему в то же время в истинной красоте всегда мыслится необходимым элемент нравственный и только в нравственной стихии — возможным истинно прекрасное. Ни свобода, ни долг, ни красота одно без другого невозможны, потому что все они возникают из одной и той же черты нашего самосознания и различаются лишь в дальнейшем приложении. Сознание свободы есть собственно сознание того, как нечто *возникает* из своих же самоочевидных оснований; сознание долга есть сознание того, как эти самоочевидные основания в силу своей самодовлеемости стремятся к *дальнейшей* реализации; сознание красоты есть сознание того, как эта реализация сопроникнута своими собственными основаниями и есть лишь их *воплощение* в силу их внутренней самоценности. Созерцание свободы есть как бы созерцание того корня, из которого возникают и долг и красота; созерцание долга есть созерцание свободного стремления самодовлеющей формы к реальному самовоплощению; созерцание красоты есть созерцание законченного результата этого самовоплощения идеального в реальном.

То, что́ до сих пор сказано об идеях, выясняет нам их настоящую природу и их надлежащее место в ряду наших знаний. Идеи суть *стороны* нашей самосознательной природы, самооткрывающиеся в акте *непосредственного самосозерцания*. Отсюда совершенно понятно, почему мы не находим идей среди других наших знаний, среди других посредствуемых логически фактов нашей душевной сознательной жизни. Идеи ничуть не знания, не понятия, не отдельные факты нашего душевного содержания. Отсюда понятно, почему мы, не сознавая их посредственно, представляем себе, что без всяких идей, самостоятельно организуем свою сознательную жизнь, переходя от низших форм единства к формам высшим. Идеи не представляются нам определенными, строго сознанными регуляторами нашей сознательной жизни: они коренятся в области непосредственного созерцания. Как мы нигде не видим в числе наших знаний своего собственного самосознания, потому что оно никогда не может быть своим внешним объектом, так не могут быть таковыми и наши идеи, составляющие из себя именно природу нашего самосознания.

Таким образом, то, что́ мы называем нашим разумом, есть не что иное, как наше чистое самосознание, а то, что́ называется идеями разума, суть характерные черты природы того же самосознания. Мы уже знаем, что эти

черты исчерпывают всю его природу и сливаются в один нераздельный синтез. Чистое единство самосознательного бытия, его самодовлеемость, его свободное самовозникновение из своих самопрозрачных недр составляют один акт непосредственного самосозерцания. Этот акт должен быть назван безусловным, потому что составляющие его моменты суть характерные черты понятия природы безусловной. Чистое синтетическое единство нигде не может быть мыслимо, как только на безусловной вершине бытия; самодовлеемость и самопричинность суть также отличительные признаки понятия безусловного. То, что они слиты в один нераздельный синтез, делает из них ту безусловную точку, в которой с формальной стороны сосредоточивается все бытие и из которой возникает все многоразличие относительной действительности.

Что три стороны нашего самосознания сливаются в единый безусловный синтез, это находит полную параллель в том факте, что три перечисленные выше идеи нашего разума: идея истины, идея добра и идея красоты и в нашем обыденном сознании и в философской мысли сливаются в одну идею Безусловного. Эта идея объемлет три остальные идеи в качестве своих моментов или сторон. Безусловное сознается единой Истиной, высшим Благом и совершенной Красотой в их живом единстве. Таким образом, и в этом отношении мы находим полное подтверждение того, что наше чистое самосознание вполне может быть отожествлено с нашим разумом. Разум не есть особая сила, внедренная в нашу самосознательную область, а есть сама́ наша самосознательная природа. Точно так же и идеи не нужно представлять как бы помещенными в наш разум, а должно мыслить в них лишь моменты или стороны этого последнего, сливающиеся между собою в одно нераздельное единство его безусловной природы.

Таким образом, если самосознание есть самооткрывающееся действительное бытие, то в то же время это же самосознание есть наш разум, направляющий всю нашу внутреннюю жизнь тремя моментами своей природы, а этот разум есть не что иное, как идея Безусловного; следовательно, *наше самосознание есть самооткрывающаяся как разум действительная идея Безусловного.*

VI

Мы видели, что идеи истины, добра и красоты суть направители нашей душевной жизни. Теперь, когда эти идеи оказались лишь сторонами или моментами идеи Безусловного, мы должны признать, что эта идея есть *единственная направительница всей нашей сознательной жизни.* Идея Безусловного есть безусловный акт нашего непосредственного самосознания в нераздельном единстве его внутренних моментов. Все, что́ только проходит сквозь призму нашего самосознания, и, следовательно, все, что́ сознается нами, проходит собственно чрез идею Безусловного, потому что эта идея и есть наше единое непосредственное самосознание. Мы непосредственно воспринимаем все душевные изменения в свете Безусловного и этим самым предъявляем к ним требование приспособления к безусловной природе. Мы ни к чему не можем относиться иначе, как с требованием единства, самодовлеемости и внутренней свободы в их полном тожестве. Конечно, мы не сознаем этих своих требований, как *определенных мыслей,* потому что эти требования суть требования само́й нашей самосознательной природы, которая не может сознаваться нами *посредственно* в качестве извне предстоящего объекта, а сознается лишь в *непосредственном акте самосозерцания.*

Посредственно мы узнаем об этих требованиях только из тех приспособлений, которые совершаются в душевной жизни под влиянием этих требований. Мы постоянно замечаем в себе неустанное стремление к объединению, ненасытную жажду самодовлеющего блага и нераздельного и тожественного с ним самоудовлетворяющегося счастья, наконец, ничем не истребимый позыв к освобождению себя от посторонних и темных побуждений, к деятельности по ясному сознанию долга и к осуществлению прекрасного. Но все это лишь отражение требований нашего самосознания, плоды влияния всенаправляющей идеи Безусловного. Эта последняя охватывает всю нашу жизнь, насколько мы сознаем ее. Чрез нее только мы и можем знать о том относительном мире, который предстоит самосознанию в нашей душе. Все относительное есть результат душевной работы над всеми теми влияниями, которым душа подвергается среди окружающих ее условий. Эта относительность постоянно переходит от более частных форм к более общим, непрерывно стремясь под влиянием нашего самосознания, то есть идеи Безусловного, к чистой безотносительности, к безусловному всеобъединяющему синтезу. И на весь этот душевный рост мы смотрим с точки зрения безусловного непосредственного созерцания, и в этом безусловном свете рисуется нам в настоящем виде и значении всякая относительность душевных явлений, а чрез них — относительность действительных предметов.

Направляющее действие идеи Безусловного мы можем еще ближе понять, когда примем в соображение *одинаковость природы* нашего самосознания с природою остальных душевных сил и всю их *бесконечную разность с формальной* стороны. Наше самосознание есть лишь безусловный синтез *душевных* сил. Влияя на них, оно влияет не как некая посторонняя, чуждая им сила, а как *их собственная,* внедренная в них, их *конечная цель.* Поэтому душевные силы сами собой, естественно влекутся повиноваться действующему на них самосознанию и совершенно укладываются именно в те рамки, которые требуются этим самосознанием: то, что предъявляет им самосознание, того требует и их собственный рост. Но в этом своем росте они вечно находятся под *живым влиянием их конечной цели,* и эта цель будет *вечно* действовать на них, пока они — в *никакое время* для них *не достижимой, бесконечной* дали времен — не достигнут Безусловного и не наполнят Его идеи безусловной полнотой относительного содержания. Но если, с одной стороны, душевные силы естественно влекутся к реализации идеи Безусловного, как к реализации своей же собственной конечной цели, то, с другой стороны, и идея Безусловного, как наше самосознание, не остается холодной, безучастной исполнительницей своего дела и лишь посторонней зрительницей душевного роста. Будучи синтезом всех душевных сил, всего их возможного роста, самосознание, очевидно, в *самом деле совмещает все моменты душевного развития,* совмещает в виде неких следов, как бы моментов своего же собственного единого, чистого бытия. Поэтому всякий душевный рост, всякое душевное приобретение есть как бы прояснение самосознания и переживается им как нечто *свое, родное,* как бы только *прояснение* того, что́ *уже есть* в *нем.* В этом факте можно видеть живой смысл учения Платона о припоминании. Прояснение единого бытия самосознания, как бы внутренний его рост, само собою должно выражаться в прояснении чувства. Прояснение и рост чувства в таком случае и составляют тот особенный радостно-возвышенный интеллектуальный восторг, который сознается при духовном совершенствовании, при напряженной деятельности нашего самосознания.

Придавая идее Безусловного высшее направляющее значение во всей

нашей сознательной жизни, мы не должны ограничивать его одною *субъективной* областью. После всего нами сказанного уже должно быть ясно, что идея Безусловного имеет столько же *объективный,* сколько и субъективный характер. Ведь наше самосознание и есть сущая действительность, дошедшая в своем синтезе до самоочевидности самой себе. Поэтому если мы признали, что самосознание есть акт безусловный и что открывающаяся в нем действительность есть действительность безусловная, то для нас само собою становится ясным, что и направляющая деятельность нашего самосознания имеет безусловный характер не только в субъективном, но и в объективном смысле. Это значит, что когда мы воспринимаем душевные изменения в безусловном свете своего самосознания, то это не только *кажется нам лично,* но и *на самом деле, в действительности* совершается подведение относительных явлений под безусловный синтез. Подводя душевные изменения под свое самосознание, под идею Безусловного, опредметчивая их, предъявляя к ним требования единства, самодовлеемости и свободы, мы *воспроизводим в себе, осуществляем в своей реальности сущую действительность* в *ее* внутреннем росте до ее безусловного, все завершающего и все объединяющего синтеза.

Наше созерцание всего в свете идеи Безусловного — не иллюзия, не мечта, не субъективная только наша позиция, а и объективно безусловная точка зрения, тот самый свет, которым озарена вся сущая действительность, во всей ее полноте, в ее совершенно независимом от нас самих существовании. Не так нужно представлять дело, что мы, субъективно представляя объективно существующую где-то в высоте, вне нас, идею Безусловного, все, что предстоит нам, подводим под нее, не имея в то же время никаких данных на то, что это *наше представление* соответствует *действительности* и что мы подводим под идею совершенно верно. Нет, идея Безусловного это — *наше собственное самосознание.* В самосознании мы сами *непосредственно отожествляемся* с безусловной точкой зрения; самосознание и есть эта точка, самооткрывшаяся сама себе. Мы не смотрим извне на вершину, а стоим уже на ней; наше «я» и есть эта вершина, самопрозрачная сама для себя и сознающая все, что́ ниже ее.

Для нашего самосознания не может быть никакого вопроса, соответствует ли его деятельность деятельности безусловной: оно само и есть эта безусловная деятельность. Для него не может быть никакой ошибки с формальной стороны в подведении чего-нибудь под Безусловное, потому что это подведение есть лишь выражение его собственной природы и подведение под себя самоё. Как ничто не может действовать вопреки той природе, которая выражается в действии, так и наше самосознание ничего не может делать вопреки требованию той безусловной природы, которая выражается в этом делании. Короче сказать, наше самосознание есть не субъективно только направляющая нашу жизнь сила, но и объективно безусловная с формальной стороны сила, воссоздающая по нашим частным душевным изменениям сущую действительность, как она есть сама в себе, во всей ее полноте, с ее всеобъединяющим безусловным началом.

Если в этом воссоздании сущей действительности в нашем самосознании мы замечаем постоянные недочеты, промахи, ошибки, которые потом понемногу, при дальнейшем ходе нашей жизни, исправляются и сглаживаются, то это совершается совсем не по вине самосознания и ничуть не говорит против только что высказанных нами мыслей об его субъективной и объективной безусловности. Наше самосознание все предстоящее ему в качестве душев-

ных изменений непосредственно созерцает в свете Безусловного, все преломляя в призме Его безусловной природы. И в этой деятельности самосознания не может быть никакого промаха или пробела. Все что́ ни есть, все должно быть в Безусловном и, следовательно, все должно быть и созерцаемо в безусловном свете. Ошибки происходят в *размещении относительного* в области Безусловного. Но это размещение совершается уже не самосознанием, а нашими бессознательными душевными силами. Насколько правильно наша душа отразила в себе какой-либо предмет, насколько верно она восприняла в себя те отношения, в которых он находится в действительности, насколько в верную связь она поставила произведенное изменение со всем своим содержанием, насколько верно, наконец, она воздействовала на произведенные на нее влияния — все это зависит от правильности и гармонии душевных сил. Самосознание лишь созерцает все необходимое в свете Безусловного. Но этот свет, как мы видели, есть безусловный синтез, единство самодовлеющего бытия и свободы. Поэтому всему, на что́ бросается этот свет, предъявляются именно эти формальные требования. Если душа не упорядочила своих изменений, не поставила их еще на то место, которое они действительно должны занимать с соответствующими предметами в Безусловном, то это отзывается внутренним разладом, который побуждает нас стремиться к пересмотру душевного содержания и к устроению его в более соответствующее требованию самосознания положение. И эти пересмотры продолжаются до тех пор, пока, действительно, известные душевные факты не будут совершенно удовлетворять нашего самосознания, то есть пока они не будут поставлены на надлежащее место в объективном безусловном синтезе.

VII

После всего сказанного понятно, почему доселе философская мысль не нашла никакого перехода от *сознания* нами бытия Безусловного к *бытию* этого Безусловного, почему доселе как будто выходит так, что мы необходимо должны *сознавать,* что Безусловное есть, но никак *рассудочно* не можем знать, верно ли в этом случае мы сознаем, *есть ли* Безусловное *на самом деле, помимо* нашего *субъективного* сознания. Такого перехода нашей мысли и *нельзя* найти, потому что его *нет. Полнота* бытия Безусловного бесконечно превышает нашу фактическую ограниченность, и мы имеем все основания мысленно стремиться к тому, чтобы хоть как-нибудь гадательно, путем аналогий и предположений *перейти* от своей ограниченности к пониманию беспредельной жизни Безусловного. Тут, хотя между нашей жизнью и жизнью Безусловного *непроходимая* по необъятности бездна, но человеческая мысль, стремясь к своей конечной цели, вечно будет здесь прокладывать пути и переходы и через это хотя бы понемногу, но все же приближаться к ней. Другое совсем дело, когда речь идет не о *полноте* Безусловного бытия, а просто об Его *бытии,* об Его объективном, действительном *существовании* как об *одном* из Его *свойств,* как об одном из *бесчисленных моментов* Его неисчерпаемой полноты. Бытие как только бытие есть самое простейшее свойство. Оно присуще и *нам,* насколько мы *существуем,* хотя бы и в зависимости от Безусловного, хотя бы только как Его отражение. Искать мыслью перехода от *сознания* бытия Безусловного к самому *бытию* Безусловного значит то же, что искать перехода от *субъекта* сознания к его *объективному существованию.* Такого перехода быть не может. Субъект — сознания — наше «я» несомненно существует объективно потому, что оно есть *не что иное, как самооткрывающаяся* сама себе объективность. Мы непосредствен-

но сознаем себя существующими, так как уже в основе нашего самосознания лежит реальное бытие. Не может быть сознания без бытия. Самосознание есть лишь самооткрывающееся бытие. Сознание и бытие, субъект и объект здесь совершенно между собой совпадают. Искать же перехода в полном тожестве наша мысль не имеет никакого права. Если мы признали, что наше самосознание есть безусловный синтез бытия, есть идея Безусловного, Его образ, то, очевидно, между таким *самосознанием* безусловности и *бытием* той же безусловности перехода для мысли быть не может. *Самосознающая* себя идея Безусловного несомненно *существует,* ибо самосознательность есть лишь самообнаружение объективности. *Сознание* нами Безусловного и есть самооткрывающийся себе *объективно существующий* образ этого Безусловного. Здесь нет никакого раздела между сознанием и бытием как *только бытием,* и, сколько бы мысль ни искала тут посредства или перехода, она его никогда не найдет.

В самом деле, можно ли от *самосознания* нами своего «я» искать какого-либо *посредственного* перехода к *бытию* этого непосредственного самосознающего себя «я»? В самом самосознании и его искомое бытие: одно абсолютно тожественно с другим. И никто никогда из отсутствия этого перехода не будет заключать к несуществованию «я». Только болезненный, односторонний рефлекс может задаться вопросом о том, существует ли в самом деле, реально то самое «я», которое непосредственно сознается нами? И на этот вопрос он никогда *доказательно* не ответит, как бы он ни углублялся в анализ своего самосознательного «я». Нигде от сознания он не найдет никакого моста к действительности, тогда как непосредственное самосознание будет ясно говорить ему, что оно существует, так же ясно, как и то, что оно *сознает* себя.

То же самое можно приложить и к сознанию нами Безусловного. Каждый человек непосредственно сознает, что он постигает своим сознанием сущую действительность, как она *существует независимо от нас.* Кто может сомневаться не в теории, а на самом деле, что действительные предметы существуют сами по себе, а не в нашем только сознании? Сознавать же действительность, как она есть *на самом деле,* значит сознавать ее в свете *безусловности,* то есть независимости от чего бы то ни было. Но сознавать что-либо в свете безусловности значит иметь сознание с характером безусловности, так как сознавать какую-либо безусловность можно не иначе, как с точки зрения той же безусловности, то есть *совпав, отожествившись с ней.* Иначе и безусловное подпадет под условия нашего сознания, и ничто, следовательно, не сознается нами так, как оно существует в Безусловном.

Таким образом, непосредственная, ясная и непоколебимая уверенность в самостоятельном и, следовательно, безусловном существовании действительности что это такое, как не непосредственная, ясная и непоколебимая уверенность в безусловности своего сознания, своей самосознательной природы? Сознавай мы свое самосознание условным, мы никогда не сознали бы, что что-нибудь *есть на самом деле, само в себе.* Мы тогда непосредственно сознавали бы, что все только существует *в нашем сознании,* под условиями природы последнего, и никак не могли бы уверить себя, что нечто существует так и *помимо* нашей условной восприимчивости. Очевидно, мы тогда не сознавали бы предметов, а сознавали бы лишь *свои душевные изменения.* Но в нашем непосредственном самосознании и сознании все это происходит как раз наоборот. Мы непосредственно созерцаем не изменения нашей души, а предметы и даем им не зависимое от нас существование. Лишь дальнейшая логическая мысль ищет этому оснований, находит недочеты в соответствии

сознаваемого и действительного и поправляет их. Но факт непосредственного сознания и за все это время поправок остается непоколебимым фактом. Мы сознаем, что исправляем свое постижение *действительного* мира, а не совокупность своих *субъективных представлений.* Каждое *действие* сознания есть деятельность безусловного характера, и мы непосредственно сознаем эту безусловность. Когда мы опредметчиваем своим сознанием свое душевное изменение, то ставим его предметом в себе и помещаем в действительный, не зависимый от нас мир. Но чрез это самое мы *переступаем уже условия своей частной природы* и переносимся в действительность, как она *есть сама в себе, помимо наших условий,* следовательно, в действительность *безусловную.* Насколько мы никогда не знаем и не можем даже знать тех душевных изменений, которые дали нашему самосознанию возможность воссоздать по ним действительность в себе, настолько не проявляется и не может проявляться в нашем самосознании условная природа. Наши *душевные* силы в своей деятельности условны, ибо они все воспринимают под условиями своей частной природы, и поэтому для них и нет ничего безусловного и никакой сущей действительности. Они все обусловливают, и весь мир в них есть лишь мир их частных, индивидуальных соотносящихся изменений. *Самосознание* освещает все воспринимаемое им условное светом Безусловного и видит пред собой *действительное бытие в себе.*

Итак, мы имеем непосредственное сознание *действительности, как она есть в себе.* Непосредственное сознание действительности, как она есть в себе, есть непосредственное сознание *безусловности. Непосредственное сознание* безусловности есть *действительная* безусловность сознания, ибо ничто условное не могло бы и сознать безусловного. *Сознание* безусловной действительности и *действительная* безусловность деятельности сознания совершенно одно и то же. Бытие и сознание здесь тожественны, и искать *посредственного* перехода от одного к другому так же невозможно, как между самосознанием нашего «я» и его существованием.

Непосредственное самосознание нами безусловности и действительная безусловность природы самосознания так ясны, что их приходится выяснять только ввиду страшной путаницы понятий и неопределенности слов. С одной стороны, как будто мы чрез это приписываем себе — простым, *ограниченным* людям — *безусловное достоинство.* Но ведь мы говорим лишь о безусловности самосознания и его деятельности, а не о безусловности того жизненного, фактического содержания, которое составляет материал для этой деятельности. Наша безусловная деятельность может применяться и действительно применяется к условной действительности, а потому, будучи, как образ Безусловного, безусловными в чистом самосознании и в его формально сознательной деятельности, мы *бесконечно условны* в своем реальном *душевном* содержании. Отсюда и возникает сознание двойственности нашей внутренней природы, которое испытывает каждый человек. С другой стороны, мы как будто становимся на непосредственную точку зрения *толпы* и подвергаемся опасности смешать верное с неверным, кажущееся с действительным и придать абсолютную значимость всему тому, что *только представляется нашему сознанию.* Но мы уже видели, что и этой опасности совсем не существует. В реальном, частном постижении действительности мы *можем всячески ошибаться,* это всецело зависит от степени благоустройства или неблагоустройства наших душевных сил; мы безусловны лишь в самосознании, в его сознательно опредметчивающей и направляющей деятельности и в его чистом непосредственном самосозерцании.

Таким образом, перед нами выяснилось, что наше самосознание или наш разум есть самооткрывающийся безусловный синтез бытия или идея Безусловного, Его образ. Эта непосредственно самоочевидная для себя простая идея Безусловного постоянно проясняется и наполняется содержанием чрез воссоздание или созерцание в себе сущей действительности посредством приспособления к последней наших душевных сил. Это безусловное воссоздание в себе сущей действительности имеет не только субъективный, но нераздельно с этим и объективный характер. Этот субъективно-объективный процесс воссоздания в нашем самосознании сущей действительности есть, очевидно, процесс приближения идеи Безусловного, Его образа, к полноте бытия этого Безусловного. Если мы до сих пор старались показать, что то, что мы непосредственно сознаем безусловным, есть действительно безусловно, что бытие и сознание совершенно тожественны в присущей нам идее Безусловного, то теперь остается пояснить еще, что из всего прежде сказанного с самоочевидностью становится ясным *бытие и самого́ Безусловного во всей полноте Его бесконечного содержания*. Если доселе мы утверждали объективное бытие самосознаваемой нами идеи Безусловного, то теперь должны утвердить неразрывную связь идеи Безусловного с полнотой бытия этого Безусловного, отраженного схематичного образа с отражающеюся полножизненной реальностью.

Идея Безусловного есть наше чистое самосознание. Чистое самосознание есть безусловный синтез бытия. Следовательно, идея Безусловного есть безусловный синтез бытия. Безусловный *синтез* бытия необходимо предполагает собой всю безусловную *полноту* бытия, потому что он и представляет собой именно *ее* синтез и *без нее решительно немыслим, невозможен*. Как может быть синтез без того содержания, которого синтезом он служит? Как может быть эссенция без того материала, из которого она и может только произойти? Безусловный синтез бытия без безусловной полноты бытия — это вершина без корня, венец без здания, конец без начала. Но безусловная полнота бытия есть *Безусловное Бытие* в точном смысле слова. А Безусловное Бытие и есть то самое, что́ называется *Безусловным, Божеством, Богом*. Если идея Безусловного, тожественная с нашим самосознанием, есть безусловный синтез бытия, а этот синтез необходимо предполагает самую полноту бытия, то есть само Безусловное, то, следовательно, *идея* Безусловного есть самое достовернейшее и очевиднейшее свидетельство существования *самого́ Безусловного*.

Это свидетельство не есть лишь мысленное, посредственное, выводное, а самое *непосредственное* и *самоочевидное*. Синтез бытия самосознателен, самопрозрачен. Будучи самопрозрачным, он, очевидно, сознает непосредственно свою синтетичность, свою выводную природу. А это само собою говорит ему о безусловной полноте бытия, которой выводом он себя сознает. Это сознание сращивает его с предощущаемой полнотой бытия, устремляет его к ней. В непосредственном самосозерцании себя в своем единстве он как бы созерцает и то содержание, которое он синтетически в себе заключает и объединяет. Это выражается в том факте нашего самосознания, что мы как бы непосредственно уверены в существовании безусловной полноты бытия, то есть Безусловного. Мы как бы в самих себе созерцаем уже в тумане непосредственного прозрения вдаль это Безусловное во всем совершенстве Его бытия. Отсюда предположение Безусловного Существа есть необходимая, непосредственно-созерцаемая посылка для нашего единого самосознания. Не наблюдая *в себе* этого Безусловного Бытия *в Его полноте*, мы необходимо

его предполагаем *вне* себя. Мы стоим на самопрозрачной вершине безусловной полноты бытия и непосредственно созерцаем и свою безусловность, и свою синтетичность, и то, что мы откуда-то вышли и что наша безусловность есть выводная. Пред самосознанием намечаются вдали те *основания,* которых вершиною оно служит, та всецелая множественность, из которой вышло его единство; но эти основания самосознание не может видеть в *нашей душе,* ибо оно сознает здесь лишь еще только *слагающееся бытие,* только первые его начатки, возрастающие под его же, самосознания, руководством, только *бесконечно ограниченное бытие.* Поэтому перспектива полноты бытия Безусловного предносится самосознанию *вне нашего индивидуального существования,* в той действительности, бесконечно ничтожную часть которой мы составляем. Вот где объяснение того общечеловеческого факта, что человек непосредственно сам собою проектирует вне себя Безусловное Бытие, считает Его объективным предположением самого себя, созерцает Его пред собой и над собой.

Но безусловный синтез бытия не только сознает в своем *единстве* всю ту бесконечную *множественность* содержания, которая объемлется этим единством, но и в своем *бытии,* как чистом *бытии,* предощущает всю ту полноту *бесконечно-содержательного бытия,* эссенцией которого это *чистое* бытие служит. Если сознание бытия мы назвали чувством, то и сознание чистого бытия мы должны назвать самым утонченно-высшим чувством. Следовательно, когда чистое бытие предощущает в себе полноту бытия, то оно предощущает нераздельно с этим и полноту своего чувства, предощущает свою неразрывную связь с этой полнотой, с этим неисчерпаемым, бесконечным вместилищем всяких радостей бытия и с любовью устремляется к нему. Отсюда непосредственное непреодолимое стремление к *Высшему Благу,* к Безусловному как источнику всякого *блаженства.* Это стремление столь же естественно и столь же наивно непосредственно, как и стремление вообще к чувству счастья. Тут находят свое объяснение те бесконечные ощущения внутренней удовлетворенности, радости и возвышенных восторгов, которые дает человеку религиозно-нравственная жизнь.

Таким образом, *идея* Безусловного сама собой *сращена* с *самим* Безусловным, и переход от одной к другому является не только логически необходимым, но и непосредственно неизбежным. Наше чистое самосознание, будучи именно безусловным синтезом бытия или идеей Безусловного, само собой непосредственно влечется к Безусловному Бытию. И так как этот синтез имеет столько же субъективный, сколько и объективный характер, то связь его с Безусловной Полнотой бытия есть не только его субъективно непосредственное влечение к Ней, но и объективно неразрывная связь с Ней. Никак нельзя ни посредственно мыслить, ни непосредственно сознавать идею Безусловного без самого́ Безусловного, существование первой без существования последнего. Следовательно, бытие *Безусловного Существа* так же *достоверно,* как и существование идеи Безусловного. Существование *идеи* Безусловного так же абсолютно достоверно, как и существование нашего *самосознания;* следовательно, *столь же абсолютно достоверно* и *существование сознаваемого нами Безусловного.*

* * *

Целью настоящего отдела полагалось показать, что сознаваемое нами безусловно-должным действительно безусловно должно, что наше сознание в данном случае тожественно с бытием. В результате мы показали, что созна-

ваемое нами безусловным и на самом деле по природе безусловно, что сознание и бытие совершенно в этом случае совпадают. Очевидно, предположенная цель и достигнутый результат могли бы считаться между собой вполне совпавшими, если бы названное *безусловно-должным* в одном случае было признано нами тожественным с тем, что́ в другом случае мы назвали просто *безусловным*. Это действительно мы и должны признать. То, что́ сознается нами безусловно-должным с жизненно-практической стороны, что́ является таковым для нашего чувства и воли, то формальной стороне сознания, нашей логической мысли предстоит как безусловное. *Безусловно-должное* указывает на безусловную самоценность *содержания* и с этой точки зрения рассматривает форму этого содержания; просто *безусловное* указывает на безусловную *форму* самоценного содержания и с точки зрения формы рассматривает и оправдывает бытие этого содержания. Переживаемое безусловно-должное созерцается по *форме* как безусловное. В настоящем отделе мы хотели *формально* оправдать достоверность нашего сознания в постижении безусловно-должного содержания. Поэтому последнее обозначилось само собой таким формальным термином, как просто «безусловное». В существе дела в общем синтезе нашего единого самосознания обозначаемая упомянутыми двумя терминами реальность совершенно *одна и та же*. Приняв это во внимание, мы должны сказать, что предположенная в начале этого отдела цель может считаться вполне нами достигнутой.

VIII

Нам остается теперь бросить общий взгляд на пройденный нами в этом отделе путь, чтобы сделать некоторые заключительные соображения.

Нашей задачей было перейти от *сознания* Безусловного к *самому́* Безусловному. Главная трудность заключалась в том, что сознание Безусловного есть факт *субъективный*, а само́ Безусловное мыслится как *действительность сама в себе;* переход же из области субъекта в область вещи самой в себе для нас, по-видимому, невозможен, так как мы никак не можем своим субъективным сознанием переступить за пределы того же самого сознания и помимо его заглянуть в вещь как она есть сама в себе. Как бы мы ни всматривались в сознаваемую нами идею Безусловного, какие бы доказательства ни приводили в пользу существования само́го Безусловного, все же это будут только *наши субъективные* соображения, нимало не обязательные для *не зависящей от нас сущей действительности*, каковой мы мыслим Безусловное. Нам казалось, что эта трудность, действительно, непреодолима, пока мы будет пытаться перейти от того, что́ признаем своей субъективной идеей Безусловного, *прямо* к тому, что́ мы мыслим реальной действительностью само́го Безусловного во всей полноте Его бытия. Несомненно, что это Безусловное само в себе должно быть *вне* нашего «я». Несомненно также, что *выйти из своего «я» мы никогда не в состоянии*. Значит, должно быть признано несомненным и то, что Безусловное в своем *самостоятельном от нас бытии* как будто вечно останется недоступным для нашего сознания, и мы никогда как будто не можем знать, существует ли оно или не существует. Нам казалось, что непреодолимость перехода заключается именно в том, что мы принуждаем мысль *внутреннее* сделать *внешним*, а этого она никогда не может сделать по той простой причине, что она *сама* создала эти понятия как *взаимные противоположности*, и для нее замена одного другим является *противоречием себе*. Требовалось показать, что существует Безу-

словное само в себе *вне* нашего субъекта. Но чтобы это показать и чтобы это видеть, нужно ведь выйти *изнутри себя вовне,* заглянуть в то, что *«не-я».* Но это *невозможно,* потому что *«я»* по самому своему понятию может быть непременно только *внутри* самого себя, и для него бытие *вне* самого себя *невозможно; «внутри»* не может быть в то же время *«вне»,* а всегда по самому понятию должно быть *«внутри»* и противоположно всякому *«вне».*

Если главная трудность перехода от субъективного сознания Безусловного к объективно реальному существованию Безусловного самого в себе происходила от того, что Безусловное само в себе мыслится «вне» нашего «я», а потому и недоступно для него, сущего всегда «внутри» себя, то для мысли представляется единственно возможным такой исход для избежания трудности: нельзя ли как-нибудь устранить в данном случае борьбу противоположных понятий «внутри» и «вне»? нельзя ли подойти от нашего «я» к Безусловному каким-нибудь *иным* путем? При бóльшем вникании в дело для нашей мысли действительно намечается такой путь в более определенных и положительных чертах: вместо того чтобы от субъективной идеи Безусловного прямо переходить к реальному существованию самóго Безусловного, нельзя ли прежде попытаться пройти от *субъекта вообще к реальному существованию* тоже *вообще?* Если между нашей субъективной идеей Безусловного, которая внутри нас, и реальным существованием самóго Безусловного, которое непременно вне нас, прямая, по-видимому, противоположность, то между *просто* субъектом и *просто* реальной действительностью нет такой очевидной пропасти. А так как одно из этих определений принадлежит нашему «я» и нашей идее Безусловного, а другое — самому Бытию Безусловному, то не может ли быть проложен путь от «я» к Безусловному именно *чрез эти ближе друг к другу стоящие понятия,* чрез сближение и примирение их?

Итак, нужно рассмотреть, как субъективность идеи Безусловного относится к ее реальности, или общéе, как относится субъективное бытие к объективному, субъект к объекту. Рассмотреть это значило уяснить понятия субъективного и объективного на логической и психологической почве. Центральным пунктом внимания должно было быть тó: нет ли в нашем *субъекте,* в нашем *самосознании* того, чтó совпадает с понятием *реального,* объективной действительности самой в себе? Таким образом, решение вопроса сводилось внутрь нас, в наше самосознание, *в нем* должна была быть найдена *реальность.* Если такая будет найдена, то, значит, вопрос решится благоприятно, борьба двух противоположных понятий «внутри» и «вне» устранится, так как будет ясно, что *реальность* может быть *«внутри»* и, следовательно, может быть *постижимой для субъекта* и сродной ему; чрез это проложится путь для субъекта и к той реальности, которая есть Безусловное само в себе. Если в понятии субъекта и в нашем самосознании не будет найдено ничего такого, чтó соответствует понятию реального, то это будет значить, что реальное может быть лишь вне субъекта, и, следовательно, непостижимым и недостижимым для него; а это само собой будет показывать, что от нашего субъекта не может быть никакого перехода и к той реальности, которая зовется Безусловным Бытием в себе. Эта гипотетическая дилемма должна была сосредоточить наше внимание на анализе самосознания.

Но, имея в виду разрешить указанным путем предстоящую для мысли трудность перехода от субъективной идеи Безусловного к объективному существованию самого Безусловного, наша мысль не могла упускать из ви-

ду и того, что этот путь только наметит цель, но не доведет нас до нее, если не будет препобеждена главная, прежде упомянутая трудность примирения *нашего внутреннего субъекта с Безусловным Бытием,* которое, как Безусловное в себе, ставится выше всего частного, *вне* его, а следовательно, *выше* и *вне нашего субъекта.* Мы видели, что тут вся непреодолимость заключается в том, что наше сознание не может выйти из своего «внутри», не переставая быть сознанием, и, следовательно, не может постигнуть того, что́ «вне» его, как оно есть само в себе, следовательно, и Безусловного. Рассматривая, почему Безусловное должно мыслиться не иначе, как вне нашего сознания, мы находим ту причину, что *Безусловное* всегда должно быть выше и вне *условного.* Если наше сознание условно, то для него Безусловное необходимо должно быть вне и выше его и, следовательно, непостижимо для него. Как бы мы ни старались своим сознанием постигнуть Безусловное, мы всегда принуждены будем подводить его под условия своего сознания и, следовательно, обусловливать его. Но раз мы его обусловливаем, мы, очевидно, не сознаем его как Безусловное. В таком случае Безусловное всегда должно быть *вне нашего сознания* и *для него ни в какой мере недоступно.* Если недоступно, значит, мы его никогда не можем ни видеть, ни показать, значит, и самое бытие его для нас недостоверно, недоказано, неочевидно. В самом крайнем случае это будет нашим *субъективным* убеждением, нимало не обязательным для *объективной* действительности. Но и этого случая *никогда не было бы,* потому что для *условного* сознания Безусловное было бы *и немыслимо.* Следовательно, единственно только тогда существование Безусловного может быть для нас мыслимо и доступно, когда мы имеем возможность схватить своим сознанием его безусловность. Но для этого наше сознание в своей деятельности само должно быть безусловным. Опять возникает дилемма: или существование Безусловного не может быть для нас достоверным, или деятельность нашего сознания безусловна. Опять, следовательно, решение вопроса зависит от анализа нашего субъекта, нашего самосознания.

Когда мы рассмотрели свой внутренний мир, то увидели, что и та, и другая дилемма могут быть решены в благоприятном для нас смысле и, следовательно, соответственно требованиям всего человечества, то есть, что *реальное бытие Безусловного постижимо для нашего субъективного сознания.* Между природой *субъекта* и природой *реальности нет* никакой *непроходимой* бездны, а, наоборот, *субъект есть та же реальность, дошедшая лишь до собственной самопрозрачности.* Точно так же *нет* никакой противоположности между *нашим самосознанием* и *Безусловным Бытием,* так как *самопрозрачность самосознания есть свидетельство и его безусловности.*

Такой взгляд на нашу субъективную природу и, следовательно, благоприятное решение поставленной нами задачи сделались для нас возможными единственно благодаря тому, что мы выделили из первой те элементы, которые хотя бы обычно приписываются ей, но в существе дела ей совсем не принадлежат. Это выделение произошло тогда, когда мы признали в нашей душе две различных области: область бессознательных душевных фактов и область сознательных явлений. В основе первых мы предположили бессознательные душевные силы; в основе последних — силу самосознания; в ней-то и увидели то, что́ собственно и есть наша субъективность, а все остальное в душе должно отнести к разряду бытия объективного. Наша объективная душевная природа предстала пред нами как только еще слагающееся бы-

тие; оно растет под разнообразными влияниями окружающего мира; в нем все полно частностей; все переплетается во взаимных отношениях; все друг другом обусловлено; все — бытие лишь для другого бытия, но не для себя. Наша субъективная природа в противоположность объективной выяснилась пред нами как окончательно сложившееся бытие, не могущее уже более развиваться, а лишь только проясняющееся чрез восприятие душевных изменений; в нем нет ничего бессвязно-частного; оно есть безусловный синтез бытия, имеющий отношение лишь к самому себе, а потому и ставший для себя самопрозрачным. Таким образом, оказалось, что самосознание и бессознательные душевные силы находятся как бы на противоположных полюсах бытия, или, если приспособительней к данному случаю выразиться, душевные силы составляют как бы точки в основании пирамиды бытия, а самосознание — вершину, венчающую всю пирамиду во всем ее составе. Такой взгляд на бессознательную и сознательную нашу природу как на противоположные ступени одного и того же бытия и дал нам возможность понять, с одной стороны, как наш субъект безусловен и самопрозрачен при полной условности и темноте остальных душевных сил, а с другой — как, несмотря на это, самосознание имеет одну и ту же реальную природу, что́ и остальные душевные силы, и, следовательно, как, будучи безусловным по положению и реальным по бытию, оно *может* постигать Безусловную Реальность.

Тот же принятый нами взгляд на резкое различие нашего самосознания от остальных душевных сил открыл нам, что́ такое по своей природе идея Безусловного и какое значение она имеет в нашей внутренней жизни; через что́ нам выяснился не только возможный, но *действительный* процесс постижения Безусловного. Наши бессознательные душевные процессы состоят в накоплении частных изменений под влиянием окружающего мира и в их организации путем постепенного синтеза. Жизнь самосознания, по своему положению уже стоящего на безусловной вершине синтеза, может состоять лишь в прояснении последнего, следовательно, в постепенном анализе. Такая взаимная противоположность жизненных задач двух полюсов одной и той же психической природы делает для нас понятным их взаимное отношение. Самосознание, стремясь к прояснению себя, действует на бессознательную природу и в результатах ее деятельности выясняет само себя. Бессознательные душевные силы, стремясь к развитию, в самосознании, как безусловном синтезе своего бытия, находят направителя своего развития. Из взаимодействия этих противоположных, стремящихся одно к другому течений возникает и растет постоянно развивающийся организм нашей внутренней жизни. Самосознание в ней имеет направляющее, синтезирующее, целевое значение. Вникая в это последнее, мы нашли, что оно совершенно совпадает с тем значением, какое приписывается нашему разуму. Стороны нашего самосознания оказались идеями разума, а само самосознание отожествилось с идеей Безусловного. Это отожествление еще более выяснило пред нами истинную природу нашего самосознания в его отношении к постижению Безусловного и бросило яркий свет на природу наших идей и главное идеи Безусловного с ее решающим, всеобъемлющим значением во всей нашей сознательной жизни. Если жизнь нашего самосознания есть не что иное, как постепенно проясняющаяся идея Безусловного, то становится понятным, что наше самосознание не только может, не только способно постигнуть Безусловное, но что это постижение составляет всю его жизнь, совпадает с его собственным самопрояснением, следовательно, что оно не только *возможно,* но и *действительно происходит.*

Наконец, тот же самый взгляд на двойственность нашей душевной природы объясняет нам жизненную *необходимость* и нравственную *непреодолимость* нашего стремления к Безусловному и к постижению его и характерные черты этого постижения. Наша сознательная жизнь оказалась, по этому взгляду, результатом взаимодействия стремящихся к развитию бессознательных душевных сил и стремящегося к самопрояснению нашего самосознания. В их взаимном слиянии, то есть чтобы безусловный чистый синтез самосознания совершенно совпал, проясненный, с частным условным содержанием души, состоит конечная цель нашей сознательной жизни, потому что тогда завершилось бы всякое развитие нашего душевного организма. Но когда чистый безусловный синтез самосознания или, что́ то же, идея Безусловного найдет всю полноту входящего в нее условного бытия, тогда он уже будет самим Безусловным бытием, внутренне совпадет с ним. Этого ни в какое определенное время, то есть, следовательно, для ограниченного бытия никогда, быть не может. Таким образом, Безусловное бытие есть естественная вечная цель нашего духовного организма, и стремление к нему так же *жизненно необходимо,* как стремление к конечной цели своего собственного существования. Отказаться от стремления к Безусловному с этой точки зрения значит то же самое, что отказаться от *жизни.*

Стремление к Безусловному по принятому нами психологическому взгляду не есть только естественный природный процесс. Это стремление вытекает из самосознательной природы нашего разума, а потому имеет характер самоочевидности, самообоснованной свободы и *нравственной обязательности,* каковым оно, действительно, и является в сознании всего человечества, резко отличаясь от всех природных стихийных стремлений, возникающих и питающихся под влиянием темных, не просветленных еще, а потому и несвободных потребностей нашей душевной природы. Природные душевные факты и стремления наше самосознание воспринимает как данные, и они становятся нравственными и свободными только постольку, поскольку наше самосознание просветило их, дало им определенное место в своем синтезе, сделало их самоочевидными, самодовлеющими себе по своим внутренним основаниям; но это случается далеко не всегда, и многие факты так и остаются чисто природными. Стремление к Безусловному вытекает из самопрозрачной глубины нашего самосознания, из самосознательной идеи само́го Безусловного или из нашего разума, а потому само по себе всегда самоочевидно и свободно, а потому и *нравственно обязательно.* — Противиться этому стремлению значит противиться своему разуму, противиться тому, что́ самоочевидно и самодовлеюще, что безусловно должно, что́ есть истина. Поэтому-то сознательный отказ от стремления к Безусловному всегда в человечестве считался извращением разумной человеческой природы, нравственным преступлением, *нравственной смертью.*

Наше стремление к Безусловному не кажется нам только процессом *субъективного* нравственного самосовершенствования, внутреннего духовного саморазвития. Как показывает опыт всего человечества, это стремление имеет прямо предстоящую сознанию *объективную* цель, строго очерченный *предмет*, именно — само *Безусловное Бытие.* Субъективное духовное развитие является для человеческого сознания как только усвоение, постижение этого *помимо* человека существующего, самодовлеющего бытия. Принятая нами психологическая теория совершенно выясняет этот факт. Безусловный синтез бытия, будучи нашим самосознанием

или разумом, имеет заправляющее, руководящее значение в нашей внутренней жизни и, следовательно, чисто внутреннюю субъективную цель — наше духовное развитие. Но если принять во внимание, что безусловный синтез бытия, будучи нашим самосознанием и играя деятельную роль в нашей внутренней жизни, не перестает ведь быть в то же время безусловным синтезом *всего* бытия, *образом самого́* Безусловного, то можно вполне понять объективный характер стремления к Безусловному. Будучи исходным пунктом нашей внутренней сознательной жизни, безусловный синтез есть завершительный пункт объективного бытия в его целом. Завершая собою все бытие, безусловный синтез в своем всеединстве объемлет, содержит в себе в качестве моментов все бытие. Будучи самопрозрачным, этот синтез созерцает, хотя бы лишь в тумане еще не проясненного предчувствия, и те моменты, из которых состоит полнота бытия. Эти моменты предносятся пред нашим непосредственным самосознанием как его основание, как та совокупность бытия, которого оно является лишь завершением. Но, созерцая в предчувствии эту перспективу входящего в него бытия, самосознание не может видеть ее внутри нашей индивидуальной природы; эта последняя еще только слагается и притом под руководством само́го же самосознания; очевидно, основания этого самосознания должны быть вне нас. Безусловный синтез бытия созерцает себя соединенным со всей полнотой бытия, которую наша индивидуальная жизнь призвана лишь воспроизводить под влиянием этого безусловного синтеза, как индивидуального самосознания. Таким образом, если деятельная цель самосознания внутри нас, то созерцательная цель его необходимо должна рисоваться ему и действительно есть вне нас. Выросши из полноты бытия, оно нас возводит к этой полноте. Будучи безусловным и созерцая всю входящую в него условность бытия, оно возводит к безусловности наше индивидуальное бытие.

Так Безусловное Бытие, являясь внутренней целью нашего жизненного развития, необходимо должно созерцаться нашим самосознанием как *объективная Полнота Бытия,* как *внешняя абсолютно реальная цель,* к достижению которой должна быть направлена наша жизнь.

Из сказанного видно, что Безусловное Бытие есть объективная цель нашего субъективного духовного развития, вечно предстоящая нам действительность, которую мы деятельно должны осуществлять внутри себя, пока наш безусловный синтез чистого бытия не совпадет со всем условным содержанием нашей души, то есть пока мы не будем сами Безусловным Бытием. Но эта цель никогда, ни в какое условное время не может быть достигнута, потому что синтез безусловен и, следовательно, может найти все входящие в него условия лишь в безусловное время. Таким образом, выясняется, что мы можем только *приближаться* к Безусловному Бытию, но *никогда не совпадем* с ним.

Хотя мы никогда не можем вполне осуществить в себе Безусловного Бытия, но стремление к нему, как мы видели, есть непреодолимое стремление к жизни, и приближение к нему есть путь постоянного саморазвития бытия, самопрояснение разума или идеи Безусловного. Так стремление к Безусловному разрешается в конце концов, с принятой нами точки зрения, в процессе *вечной жизни,* вечного саморазвития, а с ними вместе — вечных радостей, вечного, нескончаемого, постоянно возрастающего в бесконечность блаженства. Эти чаяния мы, действительно, и видим у всего человечества, и они вполне находят свое разъяснение и оправдание,

если мы посмотрим на свою душевную жизнь и ее задачи с предложенной нами точки зрения на душевную природу человека.

Таким образом, при посредстве принятой нами психологической теории нам удалось показать, что присущая нам идея Безусловного или сознание Бога есть несомненное и самоочевидное ручательство реального существования Бога, что постижение этого существования не только *возможно,* но *постоянно* и *действительно совершается и жизненно и нравственно необходимо.*

Если мы в заключение посмстрим на эту принятую нами теорию, добытую из неопровержимых фактов самонаблюдения, из положения современной психологической науки, из тех обобщений, к которым последняя стремится, то увидим, что это теория *библейская,* и ей положено первое и прочнейшее основание на первых же страницах Библии; дальнейшее развитие ее проходит как по Ветхому, так и по Новому Завету и особенно в Посланиях Апостола Павла; эта же теория лежит в основании святоотеческих воззрений.

Сущность этой теории, как мы видели, состоит в том, что наша психическая природа *двойственна.* По библейскому воззрению, уже при творении человека положено различие *души* и *духа.*

Затем мы видели, что низшие душевные силы близко стоят к силам *условного,* развивающегося физического мира, а самосознание есть *безусловный* синтез всего бытия, завершающий его пункт, *отличительная* черта человека. По библейскому воззрению, душа постоянно ставится в один уровень с обычными *животными* силами, и только самосознательный дух составляет *отличительную черту человека* и *возвышает его над миром.*

Мы видели, что самосознание, будучи синтезом всего бытия, не могло произойти из *естественного развития самой души,* что, совершенно наоборот, сама́ наша душевная жизнь развивается под активным воздействием нашего самосознания как самостоятельной силы, направляется им, возводится к тому Безусловному Источнику, Безусловному Бытию, из которого оно само возникло. Это мы находим вполне признанным и в Библии, по которой *дух* человека есть *дыхание самого́ Бога* и сообщен человеку посредством *особого* Божественного действия с очевидным и решительным выделением его из всей животной твари, с полным превознесением его над нею в область жизни Божественной.

Мы видели, что нашему самосознанию по его природе должно принадлежать в жизни *руководящее* значение и что оно чрез деятельность души самопроясняет себя и возводит нас к Безусловному Бытию. Христианское воззрение именно и полагает, что дух *должен везде преобладать над душой и руководить ее жизнью,* что человек из *душевного* должен становиться все более и более *духовным* и в этом одухотворении все более и более *уподобляться Богу,* возрастая в Нем в процессе вечного самосовершенствования и бесконечной жизни с ее блаженством.

Из сказанного сейчас мы можем видеть, что христианский метафизический вопрос о бытии Бога положительно решается при помощи христианской же психологии, которая все более и более находит себе разъяснение и подтверждение в новейших научных данных.

* * *

Задача предлагаемого труда состояла в том, чтобы показать *истинность* христианского понятия о бытии Бога, то есть что это понятие *вполне соответствует Безусловному Бытию, как Оно есть само в себе.*

В первом отделе мы старались показать, что христианское *понятие* о бытии Бога вполне соответствует тому, что́ мы *сознаем безусловно-должным бытием.*

Во втором отделе мы старались показать, что то, что́ мы *сознаем* Безусловно-должным бытием, и *само в себе есть действительно Безусловное Бытие.*

Отсюда очевидный и вполне законный вывод, что *христианское понятие о бытии Бога вполне соответствует Безусловному Бытию, как Оно есть само в себе,* то есть *что Бог существует.*

Этот вывод делает задачу нашего труда в точности, по мере сил, исполненной.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

Идеальное назначение основных христианских понятий. Наш свободный подвиг как условие осуществления этого назначения. Вялость нашей свободы. Причина этого в нетвердом сознании истинности христианских понятий. Истинность как соответствие с действительностью. Определение независимой от нас действительности как действительности должной. Откровение действительности должной в нашем нравственном сознании. Отсюда необходимость сверки основных христианских понятий с нашим нравственным сознанием для определения их истинности. Важность доказательства истинности понятия о бытии Бога. Разделение сочинения 10

Часть первая

ГЛАВА I. Что́ такое должное для нашего непосредственного сознания. В чем выражается стремление к нему 17

ГЛАВА II. Логическое определение должного или истины. Истина одна и едина. Истина есть совершеннейший организм психической жизни. Истина имеет самостоятельное и независимое от нас существование 23

ГЛАВА III. Истина есть реальное бытие. Она есть бытие в себе и для себя, следовательно, самосознательна 29

ГЛАВА IV. Истина есть самоочевидная причина самой себя и, следовательно, свободна. Истина есть самодовлеющая причина самой себя и, следовательно, нравственное благо. Общее определение истины как абсолютно реального и абсолютно совершенного Личного Существа 34

ГЛАВА V. Логическое оправдание инстинктивных стремлений человечества к истине 38

Часть вторая

ГЛАВА I. Определение задачи. Субъективизм Канта. Что́ такое субъективный и объективный мир. Что́ в нашей душе причисляется к объективной и что́ к субъективной областям и какое между ними отношение. Субъект как самообнаружение объекта 40

ГЛАВА II. Душевные изменения суть изменения объективные. Самосознание есть самообнаружение объективности. Сознание есть объективирующая деятельность 47

ГЛАВА III. Оценка психической деятельности с точки зрения познания. Душевные изменения могут иметь бесконечно различную ценность в этом отношении. Сознание настолько достоверно в познании, насколько достоверный материал представляет наша бессознательная душа. Оно достоверно по форме. Самосознание абсолютно достоверно как по форме, так и по содержанию 53

ГЛАВА IV. Бытие, открывающееся нам в самосознании, есть единое, реальное, самодовлеющее и свободное бытие 56

ГЛАВА V. Самосознание как регулятив внутренней сознательной жизни: рассудочной деятельности, чувствований и воли. Самосознание есть наш разум. Идеи разума суть стороны нашего самосознания. Самосознание есть самооткрывающаяся действительная идея Безусловного 61

ГЛАВА VI. Идея Безусловного есть единственная направительница всей нашей сознательной жизни как в субъективном, так и в объективном смысле 65

ГЛАВА VII. Тожество субъективной идеи Безусловного с ее объективным бытием. Неразрывная связь идеи Безусловного с самим Безусловным. Бытие Существа Безусловного так же абсолютно достоверно, как бытие нашего самосознания 68

ГЛАВА VIII. Общий обзор отдела и заключительные соображения. Существенное значение для решения вопроса о бытии Бога принятой нами психологической теории. Эта теория — Библейская. Заключение 73

ТРУДЫ ЕПИСКОПА МИХАИЛА

1. Посмертные сочинения Д. Г. Льюиса. — «Мысль», 1882, январь.
2. Развитие представления «я» в человечестве. — Там же, март.
3. Религиозно-философское мировоззрение философа Гераклита (кандидатская диссертация), 1883.
4. В чем состоит церковность. — «Церковный вестник», 1886, № 51—52.
5. Наши страдания и их главная причина. — «Церковный вестник», 1887, № 4—5.
6. Еще о так называемом монашестве ученом. — «Церковный вестник», 1889, № 40—41.
7. Опыт уяснения основных христианских истин естественною человеческою мыслию. Вып. 1. Истина бытия Божия (магистерская диссертация), 1887.
8. Над Евангелием (сб. статей), 1896.

К. Е. СКУРАТ,
профессор Московской Духовной Академии,
доктор церковной истории

ПАТРОЛОГИЧЕСКИЕ ТРУДЫ ПРОФЕССОРА МДА И. В. ПОПОВА

В наше время, когда во всем христианском мире возрастает интерес к изучению святых отцов Церкви, важно взглянуть и на пройденный путь в области Патрологии, вспомнить то, что сделано нашими предшественниками — усердными тружениками науки и подвижниками благочестия. Творческий метод обращения к историческому прошлому, несомненно, поможет правильнее понять учение и жизнь святых отцов, снова и снова увидеть в них верное мерило к богословствованию, к восстановлению и утверждению себя в полноте православной церковности, а это поставит на путь молитвы и духовной жизни.



Профессор МДА И. В. Попов

В нашем отечественном богословии принципы изучения творений свв. отцов даны были вскоре после выделения Патрологии, или, как ее поначалу называли, «Патристики»,в отдельную самостоятельную науку — дисциплину (в систему предметов Духовной Семинарии она введена в 1839 г. под названием «Историко-богословское учение об отцах Церкви»[1], в Духовной Академии — в 1841 г.[2]). Вопреки появившейся сразу же тенденции уделять в учении свв. отцов основ-

ное внимание догме и этим самым ограничить широту их богословия, архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский), в прошлом инспектор (1833—1835) и ректор (1835—1841) Московской Духовной Академии, во введении к своему трехтомному труду «Историческое учение об отцах Церкви» (впервые опубликован в 1859 г.) со всей решительностью и определенностью заявил: «Поставлять догматическое учение отцов такой же особой частью Патристики, каково исследование сочинений или жизни — значит не понимать своего предмета. Отцы Церкви столько же заботились для Церкви о чистоте веры, сколько и о благочестии, предлагая последнее иногда в наставлениях истории, — а для веры благочестия ревностно занимались объяснением Свящ. Писания. Поэтому та Патристика, которая обращает исключительное внимание на догматическое учение отцов, теряя из виду и толкования Писания и наставления в благочестии, извращает собой понятие об отцах Церкви, выставляет их не в их точном виде. С другой стороны, после обзора содержания догматических сочинений предлагать отдельно догматическое учение отца — значит или то, что уличают сами себя в неверном показании содержания сочинений, или повторяют одно и то же наперекор правильному рассуждению о деле... Пусть по важности предмета догматическое учение займет собой внимание более, чем какой-нибудь предмет исторический; но оно не должно исключать собой другие предметы отеческих сочинений или занимать столько же места, сколько жизнь отца Церкви». И дальше: «Патристика должна признавать то или другое сочинение за собственность отца Церкви не иначе, как утверждаясь на прочных основаниях. Суд о подлинности и целости древних сочинений принадлежит преимущественно археологической критике. Но и Патристика изменила бы характер истории, если бы все известное под именем того или другого отца, без всякой проверки, выдавала за его сочинение»[3].

Эти принципы усвоил в основном и профессор Иван Васильевич Попов (1867—1938), окончивший в 1892 г. Московскую Духовную Академию, а с 1893 г. занимавший в ней кафедру Патристики (с 1910 г. — Патрологии)[4]. Если им и были внесены изменения, то они лишь улучшили положение. В частности, во избежание повторений, чего опасался архиепископ Филарет, проф. И. В. Попов в кратчайшей форме передает содержание творений, а иногда просто их перечисляет, но затем под отдельной рубрикой — «Учение» — уделяет должное внимание богословию отца. Последнее у него преобладает над материалом житийным, который предполагается известным читателю. В курсе его лекций по Патрологии биографические сведения о свв. отцах даются минимальные, служащие только для того, чтобы изучающий их понял, когда и по каким поводам были написаны те или иные творения. В монографиях же — жития представляются более обстоятельно.

Проф. И. В. Попов был человеком больших дарований и исключительного трудолюбия. В своих патрологических трудах он умело сочетал богословский и философский анализы с исторической демонстрацией. Истина святоотеческой веры им воспринимается и показуется как истина разума или как разум истины. Творения свв. отцов для него были всегда живым выражением внутренней жизни Церкви, свидетельством ее неоскудевающей духовности в различных условиях исторического бытия и развития. Он намеревался представить историю Церкви в «лицах» свв. отцов — в плане единого Предания Церкви, положить основы к построению своего рода исторического богословия. Показателем труда этого рода служат сохранившиеся и опубликованные в «Богословских трудах» две работы: «Святой Иларий,

епископ Пиктавийский» (БТ, сб. 4, с. 127—168; сб. 5, с. 69—154; сб. 6, с. 117—150; сб. 7, с. 115—169) и «Святой Амфилохий, епископ Иконийский» (БТ, сб. 9, с. 15—79). Короче, проф. И. В. Попов был незаурядным богословом, патрологом, и нет нужды много говорить о нем — его труды лучше всяких слов свидетельствуют о нем.

В данной статье автор поставил перед собою цель насколько возможно полнее передать содержание трудов выдающегося патролога, чтобы, с одной стороны, обнаружить тематику в ее разработке и развитии, а с другой — помочь читателю представить проф. И. В. Попова как человека, отличавшегося «кристальной честностью и высокой религиозно-нравственной настроенностью». Достижение поставленной цели автор видит в изложении и характеристике трудов проф. И. В. Попова. Изложение их в привычных системах внесло бы больше субъективизма, чего хотелось избежать. Соответственно задуманной цели сформулирована и тема статьи. Не рассматриваются в ней лишь те две упомянутые выше монографии, которые опубликованы в «Богословских трудах».

1. *Тертуллиан* (Опыт литературной характеристики). Сергиев Посад, 1893, с. 38. (См. также: Богословский вестник (далее — БВ), 1893, № 11, с. 197—220 и № 12, с. 432—446). Данный опыт представляет собой пробную лекцию, прочитанную И. В. Поповым в 1893 г. по собственному выбору при вступлении на кафедру Патрологии. Тертуллиан — сын карфагенского сотника, получил хорошее светское образование; в язычестве испил до дна чашу удовольствий. В его характере выделяются: практичность и реализм римлянина, соединенные с суровостью и страстностью. Его реалистическая натура выступила против гностицизма — он показывал разногласия гностических систем и шаткость. Чему верил, тому был предан всей душой.

Писал Тертуллиан необыкновенно живо. В его сочинениях (апологетических, полемико-догматических и нравоучительных) обнаруживаются знания истории, археологии, медицины, римского права, философии, поэзии. Реалистическая окраска заметна на всех его воззрениях — гносеологических, догматических и нравственных.

В противоположность платоникам, противопоставлявшим познание рациональное и чувственное, Тертуллиан отстаивал права чувства в познании. Он не доверял утонченным диалектическим приемам философии и искал простые, для всех доступные признаки истины. Находил он их в свидетельстве души. Вещую силу он видел также в сновидениях и экстазе. Базисом религиозного познания он признавал авторитет Церкви (прескрипция) и буквально понимаемое Священное Писание. Если возникает какое-либо новое учение, то для проверки его истинности нужно только проверить, не противоречит ли оно исконным верованиям.

К числу особенностей богословских воззрений Тертуллиана относится его учение о телесности Бога, ангелов и человеческой души. Благодать Божия тоже подобна материальной силе — если ее много в одном месте, то в другом недостает. По вопросу о происхождении душ держится он традиционизма. Эсхатологические представления переплетаются с хилиазмом — история человечества завершится тысячелетним царством Христа на земле.

В нравственной области Тертуллиан стремится подробно регламентировать всю жизнь человека — говорит об обстановке христианских домов, о дозволенном для христианина платье, об украшениях женщин, настаивает, чтобы девушки покрывали головы за богослужением, порицает употреб-

ление париков, употребление обуви с каблуками, торговлю с другими народами.

На всех сочинениях Тертуллиана (далее — Т) лежит отблеск страха вечного осуждения: «Где нет страха, там нет и причины исправляться» (Т). Тертуллиан с нетерпением ждет наступления времени мучения грешников и язычников — жестоких врагов исповедуемой им религии. Здесь встречаемся с полной противоположностью учению преп. Исаака Сирина, который свидетельствует: «От упоения любовью к Богу сердце человека возгорается о птицах, о животных, о демонах, о всех вообще тварях без различия добрых и злых»! (См. Нравственная жизнь по Исааку Сирину. — Христианское чтение (далее — ХЧ), 1859, I, с. 321). Характер Тертуллиана ясно обнаруживается в его апологетике. Здесь он выступает как судебный адвокат, отмечающий несоблюдение юридических норм при суде над христианами и защищающий их от обвинений. В доказательствах он отдает предпочтение факту перед диалектикой и отвлеченным рассуждением.

Формальные особенности сочинений Тертуллиана — это: преувеличение и утрирование как теоретических, так и нравственных воззрений, регоризм в морали. — «Все, что не принято в ковчег, не должно быть в Церкви» (Т). Почти в каждом ремесле он находит языческие элементы. Его ригоризм проявился не только в чрезвычайно строгой требовательности, но и в отсутствии снисходительности к немощам других. Это все привело его к монтанизму. Страстность Тертуллиана показывает даже способ построения сочинений: приемы полемики, характер апологии, манера приводить цитаты. — Он старается во что бы то ни стало добиться согласия противника. Вся его апологетика вращается вокруг одной темы: «Сначала выньте бревно из своего глаза, а потом уже беритесь за то, чтобы вынуть соломинку из глаза соседа. Исправьте свои нравы, прежде чем свирепствовать против нравов христиан. Узнайте, наконец, самих себя, и вы сделаетесь строже к себе» (Т).

Сочинения Тертуллиана пользовались на Западе большой популярностью. Св. Киприан Карфагенский, находившийся в литературной зависимости от них, называл Тертуллиана своим учителем.

2. *Естественный нравственный закон.* (Психологические основы нравственности). Сергиев Посад, 1897 (VIII+XIX+597+III с.). Это — магистерская диссертация, защищенная И. В. Поповым в 1897 г.[5]. Следует сразу отметить, что диссертация написана в богословско-философском плане. В данной аннотации основное внимание уделяется изложению учения свв. отцов. Прочий материал, как имеющий побочное отношение к Патрологии, представляется в самой минимальной форме.

Диссертация состоит из введения, пяти глав и заключения.

Естественным нравственным законом называется у святого апостола Павла и свв. отцов внутреннее побуждение к лучшей жизни, к известному и определенному образу действий. Свв. отцы не только указывали на наличие в человеке врожденного побуждения к добру, но старались разъяснить его значение и показать связь с законом богооткровенным. «Бог, сотворивший природу человека, — говорит св. Максим Исповедник, — даровал ему, по воле Своей, вместе с бытием и силу исполнять должное. Силой же называю существенно всеянное в природу нашу влечение к добродетели, сознательно проявляющееся в деле по воле того, кто одарен им. Мы имеем судилище, присущее нашей природе, естественный закон, научающий нас устремлять волю от премудрости, присущей всем вещам, к познанию Созда-

теля вселенной». Согласно христианским подвижникам нравственный закон есть более естественное явление, чем страсти уже в силу прав первородства. «Поэтому кто хочет достигнуть утраченного совершенства, тот пусть отсечет все похоти своей плоти, чтобы возвратить свой ум в прежнее состояние» (авва Исаия). Десятословие и само Евангелие — это истолкование лучшей стороны человеческой природы (свв. Ириней и Иоанн Кассиан).

Задача рассматриваемой диссертации состоит в указании необходимости идеалистического объяснения происхождения нравственности, в выявлении корней ее в глубине человеческой природы. В работе решается вопрос: в каких свойствах хранится естественный нравственный закон и в чем состоят его психологические основы? За исходное данное принимается христианский идеал во всей его высоте. Часть исследования — первые три главы — посвящается критическому разбору тех теорий, с которыми соприкасается тема. Это: утилитаризм (гл. 1), мораль бескорыстных чувств (гл. 2) и учение Канта и Гербарта (гл. 3).

Утилитаризм есть форма эвдемонизма, признающая целью нравственной деятельности личное удовольствие. Против эвдемонистического понимания нравственности говорит все христианство — религия самопожертвования. Связь между добродетелью и земными лишениями засвидетельствовали свв. угодники и учением и жизнью. «Господь наш, — учит преп. Антоний Великий, — отнюдь не обещал нам воздаяния здесь, но искушения, бедствия, труды и печали, а там воздаяние. Подлинно эта жизнь есть путь трудов и искушений». Свв. отцы отрицали удовольствие как самоцель. «Педагог» Климента Александрийского заповедует «есть только для того, чтобы жить. Еда не составляет задачи нашей жизни и цель ее не удовольствие». Конечно, христианство признает, что добродетель приносит глубокое удовлетворение, которое как бы окупает перенесенные скорби при ее стяжании, но оно осуждает удовлетворение, превращаемое в духовное эпикурейство. В святоотеческих творениях осуждается стремление к добродетели даже ради стяжания небесных наград. «Я думаю, — говорит Климент Александрийский, — что нужно приходить к Логосу Спасителю, водясь не страхом наказания и не ожиданием какого-либо деяния, а из-за превосходства добра самого по себе». «Совершенство, — рассуждает св. Григорий Нисский, — состоит в том, чтобы не рабски, не по страху наказания удаляться от порочной жизни и не по надежде наград делать добро, с какими-то условиями и договорами, торгуя добродетельной жизнью, но теряя из виду все, даже что по обетованию соблюдается надежде, — одно только представлять себе страшным — лишиться Божией дружбы и одно только признавать драгоценным и вожделенным — соделаться Божиим другом. Это, по-моему, и есть совершенство в жизни». «Подчинивший себя из страха, — учит св. Иоанн Лествичник, — подобен горящему фимиаму, который вначале издает благоухание, а впоследствии разрешается дымом. Подчинивший из награды подобен мельничному жернову, который всегда одинаково движется. А кто удалился от мира из любви к Богу, тот в самом начале приобрел уже огнь, и, как огнь, брошенный в дрова, вскоре сильнейший воспламеняет пожар». Свв. отцы указывают на непрочность корыстной добродетели. «Кто упражняется в добре из каких-нибудь видов, тот не тверд в добродетели: ибо цель минуется, и он оставит доброе дело» (св. Григорий Богослов).

Критическая оценка философских взглядов Кирхмана, Шопенгауэра, Шафтсбюри и Гутчесона, полагающих в основу нравственности чувство

(гл. 2), привела И. В. Попова к рассуждению, что источником нравственности служит любовь. Учение о любви как основной добродетели и начале прочих добродетелей проникает все Свящ. Писание Нового Завета, повторяется и во всех святоотеческих творениях. «Вся праведность и благочестие, — учит св. Иустин Философ, — заключается в двух заповедях: «Люби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею силою твоею и люби ближнего твоего, как самого себя». Св. Василий Великий, как бы продолжая эту мысль, говорит: «Кто любит Господа, тот, конечно, любит и ближнего, ибо любящий Меня, сказал Господь, заповеди Мои соблюдает», и, наоборот, «кто любит ближнего, тот исполняет свою любовь к Богу». А св. авва Дорофей поясняет неразрывную связь любви к Богу и ближнему графически: на примере круга и линий (путей жизни), идущих к центру (к Богу). Лучшим средством воспитания любви к Богу и ближнему свв. отцами рассматривается аскетизм. «Все заповеди обнимает любовь к Богу и ближнему, которая рождается вследствие отрешения от всего вещественного и упокоения помыслов» (св. Марк Подвижник). «Кто не отрешится от всякого пристрастия к вещественному, тот не может, как должно, любить ни Бога, ни ближнего... Насколько ум наш бывает привязан к вещам мира, настолько порабощается ими и презирает заповедь Божию, нарушая ее» (св. Максим Исповедник). Частными моментами отречения от мира служат уединение, отказ от собственности и брака. «Всякий, желающий быть истинно духовным подвижником, — учит преп. Антоний Великий, — пусть старается удалиться от шума, чтобы быть и телом, и сердцем, и умом вне толпы и замешательств, связанных с ее жизнью, ибо где люди, там и смятение». С уединением нередко связывался обет молчания. О его полезности блаж. Диадох свидетельствует так: «Как двери в бане, часто отворяемые, скоро выпускают жар, так и душа, если она желает часто говорить, то хотя бы говорила и доброе, теряет соответственную теплоту чрез дверь языка. Хорошо благовременное молчание: оно не что иное, как мать мудрейших мыслей». Разумеется, что молчание не нарушало любви и к ближнему. «От живущих в безмолвии, — говорит преп. Исаак Сирин, — и прославляющихся оным есть некоторая явная помощь братиям их. Разумею же, что во время нужды помогают они нам словом или приносят о нас молитвы». Основную причину отречения от собственности подвижники видели в том, что собственность препятствует совершенному исполнению заповедей любви. «Как невозможно, чтобы в одном теле были здравие и болезнь, и одно не расстраивалось другим, так невозможно, чтобы в одном доме было множество денег и любовь и одно не вредило другому» (преп. Исаак Сирин). Отречения от брака христианский аскетизм требует в качестве такого условия, которое помогает полной преданности Богу. «Целомудрие, — утверждает Климент Александрийский, — не составляет добродетели, если оно не было внушено любовью к Богу».

В 3-й главе выясняются психологические основы нравственности при помощи формальных нравственных понятий и анализа содержания нравственных требований. Излагается это в свете взглядов Канта и Гербарта.

В 4-й главе раскрывается основной идеал нравственности. Творения свв. отцов Церкви широко привлекаются здесь в разделе «Идеал единения разумных существ». Первообразом и идеалом отношений, к которым призываются христиане, служит взаимоотношение Лиц Святой Троицы: три Божественных Лица составляют Единое Существо. На это, как Первообраз теснейшего нравственного единения членов Церкви, отцы Церкви неоднократно указывали в процессе борьбы с разномыслием и разделе-

нием. Рассуждая на слова первосвященнической молитвы Христа Спасителя (Ин. 17, 11, 21—23), св. Киприан говорит: «Велика благость и любовь Господа в устроении нашего спасения! Не довольствуясь тем, что искупил нас Своей кровью, Он еще и просил за нас! А прося, смотрите, какое Он имел желание: да и мы пребываем в том самом единстве, в каком Отец и Сын едино суть. Отсюда можно уразуметь, как грешат те, кои уничтожают единство и мир, уничтожают то, о чем просил Господь, желавший, чтобы народ Его был спасен, живя в мире, так как Он знал, что вражда не входит в Царство Божие». Иногда одним из первообразов взаимных отношений членов Церкви свв. отцы называли также мир ангелов. «Помыслим, — призывает св. Григорий Богослов, — во-первых, о превосходнейшем и высочайшем из всего сущего — Боге; помыслим, во-вторых, и о существах первых от Бога и окрест Бога, т. е. об ангельских и небесных силах... Сим существам ничто так не свойственно, как мир и безмятежие... Посему все те, которые любят благо мира и, напротив того, ненавидят раздор и отвращаются его, близки к Богу и Божественным духам». Большинство образов и сравнений, употребляемых в Свящ. Писании и святоотеческих творениях для характеристики Церкви, свидетельствует, что основной закон богоучрежденного общества есть его единение в вере и жизни. Так Церковь сравнивается с евхарическим хлебом, в котором объединены многие зерна (Дидахи, Апостольские Постановления), с образом хора, согласно настроенным в единомыслии и единогласно поющим песнь «Отцу чрез Иисуса Христа» (св. Игнатий Богоносец), с образом здания, сделанного как бы из одного камня (Ерм), живого тела, члены которого органически связаны (свв. Киприан, Григорий Богослов). «Пусть никто не думает, — предостерегает св. Киприан, — будто добрые могут отделиться от Церкви. Ветер не развевает пшеницы и буря не исторгает дерева, растущего на твердом корне. Только пустые плевелы уносятся вихрем; только слабые деревья падают от устремления бури». Св. Василий Великий так описывает единство во Христе верующих в Него: «Возлюбив общение и совокупную жизнь, возвращаются они к тому, что по самой природе хорошо. Ибо то общение жизни называю совершеннейшим, из которого исключена собственность имущества, изгнана противоположность расположений, в котором с корнем истреблены всякое смятение, споры и ссоры, все же общее: и души, и расположения, и телесные силы, и что нужно к питанию тела и на служение ему, в котором один общий Бог, одна общая купля благочестия, общее спасение, общие подвиги, общие труды, общие венцы, в котором многие составляют одного и каждый не один, но в ряду многих... Люди, собравшиеся из разных племен и стран, привели себя в такое совершенное тождество, что во многих телах видится одна душа и многие тела оказываются орудиями одной воли... Богу угодно было, чтобы мы были таковыми и в начале; для этой цели Он и сотворил нас. И они-то, изглаждая в себе грех праотца Адама, возобновляют первобытную доброту, потому что у людей не было бы ни разделения, ни раздоров, ни войны, если бы грех не рассек естества».

В 5-й, последней главе объясняется происхождение нравственности с формальной и материальной стороны (I. Психологический источник нравственных чувствований. II. Происхождение и развитие нравственных идеалов).

«Нравственность, — завершает автор свою диссертацию, — не есть случайная черта в человеческой природе, которая может и не принадлежит ей. Она не есть простой продукт борьбы за существование и столкновение

эгоизмов. Она имеет свою основу в самом коренном законе духовной жизни и служит выражением творческих способностей человека и его власти над природой».

3. Личность и учение блаженного Августина. Т. I. Ч. 1. Личность блаж. Августина. Ч. 2. Гносеология и онтология блаж. Августина (Сергиев Посад, 1917, 224+619 с.). Это докторская диссертация, защищенная проф. И. В. Поповым в 1917 г.[6]. Отдельные части ее были напечатаны в журналах «Богословский вестник»[7] и «Вопросы философии и психологии»[8].

Ч. 1. Личность блаженного Августина. Слагается она из трех элементов: прирожденного характера, воспитания и личных усилий.

I. Разносторонняя одаренность блаж. Августина изумительна, потому и велико его влияние на последующие поколения. Им был дан законченный облик западному христианству. К нему прибегали и католики и их противники. Ум его живо двигался к тогдашним философским системам и не останавливался, пока не исчерпывал новое до конца. Всей душой он полюбил послания св. апостола Павла, почему и проникся на всю жизнь идеей прощающей благодати Божией. Характеру блаж. Августина были присущи интерес к природе и наблюдательность, стремление проникнуть в свой внутренний мир, проанализировать его и одновременно познакомиться с душевными состояниями других людей. В его эмоциональной жизни преобладала нежность. Содержанием его духовного мира была любовь. Мать — св. Моника, отмечая это, перед самой своей кончиной говорила ему, что никогда не слышала от него ни одного грубого или оскорбительного слова. Блаж. Августин отличался дружелюбием — имел много преданных друзей и жизнь без них представлял пустой, лишенной ценности. В ранней юности проявились у него и эстетические наклонности. Таблица умножения, греческая грамматика вызывали у него скуку, но совершенно иначе было с изучением литературных образцов. Вся философия блаж. Августина носит на себе знак эстетического направления его духа. Особенно это видно в его теодицеи (она близка к неоплатонизму). Характерна также правдивость блаж. Августина своей непосредственностью и инстинктивной свежестью. Он с крайним негодованием встречал любое вероломство. Эта правдивость вылилась у него в доктрину, безусловно отвергающую всякую ложь (см. Исповедь). Особенным свойством блаж. Августина отмечается еще жажда бытия. Он любил жизнь и считал, что чем сильнее жажда жизни, тем понятнее блаженство вечности: жадно стремящийся к бытию не удовлетворится мгновениями земных радостей, а будет всей душей желать благ непреходящих.

II. Семья, в которой блаж. Августин получил начальное воспитание, была в религиозном отношении двойственна. Отец, Патриций, был язычник, в гневе необузданный. Мать — христианка, воспитанная в самых строгих правилах. Заметив таланты сына, Патриций старался помочь ему получить хорошее образование, с тем чтобы обеспечить ему почетное положение в обществе. Влияние матери было религиозное. Она научила свое чадо молиться и привила ему неискоренимое благоговение к имени Спасителя. В своих религиозных исканиях блаж. Августин всегда исходил из того, что ему было внушено в детстве, — из христианского понятия о Боге как существе абсолютном и всесовершенном (язычником он никогда не был). Всегда он хранил и веру в бессмертие души и загробное воздаяние. Но

его воззрения на природу Богочеловека менялись, хотя Сама Личность Христа была ему всегда дорога. В своем переходе от одних взглядов к другим он искал более глубокого понимания христианства.

III. Временем образования личности блаж. Августина были годы юношеские. Родился он в 354 г. Образование получал в Тагасте, Мадаврах и Карфагене. Преобладающими мотивами к его поведению в эти дни были гордость, тщеславие, чувственность. В девятнадцатилетнем возрасте он прочитал сочинение Цицерона «Гортензий». Основная мысль этого сочинения: телесные блага не дают истинного счастья, жизнь блаженная состоит в познании мудрости — вещей Божественных и человеческих — прозвучала для блаж. Августина как особое откровение. Он начал искать благ духовных. «Эта-то книга, — исповедует он, — изменила расположение души моей; и в отношении к Тебе Самому, Господи, я почувствовал перемену и в молитвенных прошениях, и в желаниях, и в обетах. Вдруг, если не вовсе исчезли во мне, то по крайней мере потеряли свою силу все суетные надежды, и я, опытом изведав пустоту и получив отвращение от прежних пустых занятий своих, со всей сердечной горячностью возжелал вечной мудрости: и стал помышлять о том, чтобы возвратиться к Тебе» (Исп. III, 4). Но у Цицерона он не нашел имени Христа и потому не отдался его руководству. За разрешением возникавших вопросов он счел необходимым обратиться к Слову Божию и изучить его самому — не сквозь чужие очки. Однако чтение Священного Писания он начал с книг Ветхого Завета — и впечатление получил неблагоприятное. Его особенно смутили антропоморфизмы. Уяснить же недоумения с помощью людей компетентных не позволила юноше самоуверенность. Между тем он стал сближаться с манихеями. Их критика Ветхого Завета, обещание представить глубокие религиозные откровения, рационально обоснованные, приковали блаж. Августина к этой секте на 9 лет. Внимание Августина привлекла и основная идея манихейской системы — дуализм, материалистическое представление субстанции Бога как света и зла как материи. Блаж. Августин «не мог представить ничего нематериального, непротяженного и не имел даже отдаленного понятия о духе, его природе и отличии от тела» (ч. 1, с. 108). Еще прежде он под влиянием идеи беспредельности, величия Бога отбросил все антропоморфизмы, но возвыситься до Его нематериальности не смог. Прельщал блаж. Августина и аскетизм манихеев («избранных»). Но, по мере расширения познания, цепи, сковывавшие ум блаж. Августина, постепенно рвались и падали. Главный удар по манихейству был нанесен естественными науками (в основном астрономией). Изучение их показало блаж. Августину полную фантастичность астральных мифов секты. Все пережитые разочарования подействовали на блаж. Августина угнетающе, и он впал в скептицизм. Ему стало казаться, что правы те, которые во всем сомневаются и считают истину неуловимой. Психологические основы скептицизма разрушились под действием св. Амвросия Медиоланского, а философские — под влиянием неоплатонизма. Личного контакта со св. Амвросием блаж. Августину не удалось установить из-за нерешительности, хотя Медиоланский Архипастырь, по обычаю многих епископов того времени, никогда не запирал дверей своего жилища. К нему можно было войти любому во всякое время без предварительного доклада. Наибольшее влияние св. Амвросий оказал на блаж. Августина своими проповедями с аллегорическим методом изъяснения ветхозаветных писаний. Слушая его, блаж. Августин стал правильнее понимать

антропоморфизмы Ветхого Завета и жизнь патриархов, которая до сего времени казалась ему унижающей значение Ветхого Завета. Он мог увидеть, что патриархи — это не те люди, которые преданы плоти и являются орудиями царя тьмы, как учили манихеи, а философы, устремившие ум свой к познанию Божественного. Но блаж. Августин боялся снова обмануться и относился ко всему слышанному в Церкви осторожно. Себя он сравнивает с больным, который, испытав последствия ошибок плохого врача, боится и хорошего. Положительной стороной учения Церкви для блаж. Августина оказалась идея духовности Бога и души. И он решил начать исследование учения Церкви. В числе оглашаемых (катехуменов) блаж. Августин старается уяснить для себя понятие духа в отличие от материи и убедиться в бытии такого духовного начала, но сразу отстать от манихейских представлений природы Божества в виде световой материи он не мог. Остался для него также открытым вопрос о происхождении зла. В эти минуты напряжения в его руки попали «Эннеады» Плотина, обратившие его взор на внутренний мир самого себя. Особенно важным было то, что блаж. Августин научился выделять руководящие принципы познания и мыслить их в виде отвлеченных идей. Теперь для него становится ясным, что Бог есть свет, но свет духовный, интеллектуальный, свет истины. Вместе с тем в его сознании прояснилась идея непротяженности и непространственности Божественного Существа. Положительным откровением для блаж. Августина было и учение платоников о зле как небытии (зло есть повреждение — понятие отрицательное). Однако в неоплатонизме нашлось и отталкивающее блаж. Августина — это политеистический элемент, система посредствующих начал — богов, демонов народной религии. Блаж. Августин изучает Новый Завет, и прежде всего послания св. апостола Павла. Это повело к ослаблению и разрушению старой воли — «ветхого человека» с его чувственностью и тщеславием. «Ты, — обращается блаж. Августин к Богу, — всегда сопровождал меня и милосердием Своим и строгостью Своей, и все законопреступные удовольствия мои растворял самыми горькими последствиями и какой-то неизъяснимой досадой, заставляя тем самым меня искать удовольствий безупречных» (Исп. II, 2). У блаж. Августина рождается новая воля. Из посланий Апостола язычникам повеяло на него новым духом. Он почувствовал призыв покинуть надежды на собственные силы и предать себя благодати Божией. «Вся надежда моя, — скажет он потом, обращаясь к Богу, — в беспредельном милосердии Твоем. Дай силу исполнить то, что повелеваешь, и повелевай, что хочешь» (Исп. X, 29). Проникновение духом св. ап. Павла открыло ему в новом свете и личность Христа — он воспринял идею воплощения Слова Божия в Иисусе, Божественную Премудрость стал созерцать как единую личность с историческим Христом. Одновременно изменилось и его сердечное отношение ко Христу: раньше он недоумевал, чему может научить уничиженный Христос, теперь же понял, что смирение Христа исцеляет гордость и питает любовь. Гордость и самоуверенность блаж. Августина были сломлены — он всем сердцем почувствовал необходимость благодати Божией и милосердия. Но новая воля его была еще слаба. В укреплении ее сыграл немаловажную роль рассказ его друга Понтициана о монашестве, особенно о преп. Антонии, житие которого, составленное св. Афанасием Великим, было широко распространено на Западе. Чтобы лучше взвесить происходящее, блаж. Августин удалился в сад. Здесь он услышал настойчивый детский голос: Tolle, lege! (Возьми, читай!). И блаж. Августин взял

послания св. апостола Павла, наудачу открыл и прочитал: «Как днем будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти, но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13, 13—14). — Все сомнения исчезли, родился новый человек.

IV. Содержанием новой личности блаж. Августина стала горячая, безграничная, не знающая никаких препятствий любовь к Богу как высшему и неотъемлемому Благу и в Нем нашедшая для себя блаженное успокоение. «Ты, — снова обращается он к Богу, — создал нас для Себя, и душа наша дотоле томится, не находя себе покоя, доколе не успокоится в Тебе» (Исп. I, 1). Сердце блаж. Августина наполняется благодарностью к Богу за милость прощения и возрождения. Гимном во славу Божиих даров и одновременно плачем о грехах человека явилась его исповедь. «Возлюблю, Тебя, Господи, — исповедует он, — и возблагодарю, и исповедаюсь имени Твоему за то, что Ты простил мне столько злых и беззаконных дел моих. По благодати Своей и милосердию Своему Ты разрешил меня от грехов моих, так что они не существуют уже для меня. По благодати Своей Ты сохранил меня и от многих других прегрешений, которым остался я непричастен: ибо чего я не мог бы сделать, полюбивши зло, для одного зла, без всяких даже сторонних побуждений? И все это, говорю я, прощено мне, и то, что я согрешил по своей воле, и то, до чего Ты не допустил меня» (Исп. II, 7). «Господи, Боже мой! В состоянии ли я воскресить в памяти моей все милости Твои, излитые на меня, возблагодарить Тебя за них! О, да проникнутся кости мои до мозгов любовью к Тебе» (Пс. 34, 10). «Ты разрешил меня от оков моих, Тебе пожру жертву хвалы» (Пс. 115, 7, 8). «Возвещу о том, как Ты расторг узы; и все поклоняющиеся Тебе, узнав об этом, воскликнут: благословен еси, Господи боже наш и на небе и на земле, имя Твое велико и чудно» (Исп. VIII, 1).

Ч. II. Гносеология и онтология блаж. Августина

Гносеология. Задачу познания блаж. Августин видит в разрешении трех вопросов: о бытии, о сущности и о ценности всего сущего. Особое внимание он уделяет третьему вопросу. Сущность познания сводится к восприятию познаваемого. Способ восприятия познаваемого познающим усматривается в уподоблении субъекта объекту. Все материальное, телесное, пространственное познается чувством, а все духовное бестелесное, непротяженное — умом. Соответственно этому познание у блаж. Августина подразделяется на чувственное и интеллектуальное. В общих принципах гносеология у блаж. Августина есть подражание Плотину.

1. Существуют две формы бытия — телесная и бестелесная. Человек, совмещающий их в себе, наделен чувством и умом.

В учении блаж. Августина о чувственном познании наблюдаются два элемента: первый — влияние неоплатонизма (мало оригинален), второй — усвоение и самостоятельная разработка христианской догматики. Подобно Аристотелю и Плотину, блаж. Августин различает чувство внешнее и внутреннее. Внешнее чувство распадается на пять видов (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание). Блаж. Августин главным образом уделяет внимание локализации чувств в мозгу и связи с ним органов внешнего восприятия. Высшей инстанцией для внешнего чувства служит внутреннее. В отличие от первого оно едино. К нему идут все ощущения и получают оценку — суд. Сущность ощущения сводится к информации чувства под воздействием чего-либо видимого. Связь между чувством и объектом вос-

приятия устанавливает воля... Природа памяти определяется блаж. Августином образно: она кладовая духа, желудок души. К памяти относится все потенциальное содержание духа как воспринятое когда-то, как и всегда ему присущее. Подобно Плотину, блаж. Августин помещает память в число сил, принадлежащих только душе. Оригинальным является учение блаж. Августина о видах памяти: различает память преходящую, связанную с образами, и память пребывающую, не нуждающуюся в образах (например, наши идеи, мысли, понятия об умопостигаемой реальности, о вечности, самые эти реальности, пребывающие в памяти субстанциально). Функциями памяти служат: запоминание (наполнение памяти содержанием), припоминание (воспроизведение образа или отвлеченной истины) и воображение (произвольное изменение образов действительных вещей, как количественное, так и качественное).

Учение блаж. Августина об интеллектуальном познании близко к неоплатонизму. Совокупность понятий, исходящих из ума и служащих исходной точкой для дискурсивного мышления, Плотин называет истиной. А поскольку эти понятия (идеи, умы) составляют Мировой Интеллект, то он и признается Плотином царством истины как в гносеологическом, так и в онтологическом отношении. Интеллект — сама истина, а Единое — отец и царь истины. Исходящая из ума истина и озаряющая душу есть интеллектуальный свет, просвещающий мышление. Учение о нематериальном свете в системе Плотина выступает как наглядный образец, но за ним чувствуется представление об интеллектуальном свете как субстанции Божества. Так и понял Плотина блаж. Августин, когда под его влиянием отверг манихейское учение о Боге и отождествил существо Божие с этим интеллектуальным светом. Но блаж. Августин не принял пантеистический оттенок неоплатонизма. Если Плотин совмещал в человеке Единое, интеллект и душу, и допускал возвышение души до степени ума и даже слияние с Единым, то для блаж. Августина такое стирание границ между Богом и человеком звучало богохульством. Блаж. Августин решительно отделил от человека Единое и Ум и отнес их в область Божественного: Ум — это вторая Ипостась Святой Троицы, Божие Слово и Премудрость. Разум человека содержит две стороны: созерцательную, отрешенную от практицизма, и рассудочную, соприкасающуюся с деятельностью в мире. Это скорее не отдельные силы ума, а двоякое проявление одной силы. Деятельность высшей стороны состоит в интеллектуальном познании вечного, а низшей — в рациональном познании вещей временных. Взаимное отношение обеих сторон символизируется первой человеческой четой. Самый механизм интеллектуального познания в двух формах блаж. Августин поясняет наглядно. Вслед за Платоном и Плотином он представляет деятельность мысли по аналогии с чувством зрения. Условием для зрительных ощущений служит свет физический, для интеллектуального познания — нематериальный свет, понимаемый блаж. Августином как способность мышления или большей частью как условие, при котором оно может выполнить свое назначение.

Дальше рассматривается учение блаж. Августина о рациональном познании телесного и временного, затем его представление о природе принципов разумной оценки или света истины, и учение об интеллектуальном познании бестелесного и вечного — самих этих принципов или умопостигаемого света.

Рациональное познание телесного и временного по своему существу есть оценка данных чувственного восприятия на основании вечных начал. Оценка эта простирается на все тела, их образы и на самого человека с его позна-

нием, эстетическим творчеством (см. De musica) и нравственной деятельностью. Чаще всего блаж. Августин напоминает о всегдашнем и неизменном присутствии в уме человека правиле: не делай другому того, чего не хочешь себе. Формы нравственности в разные времена и у разных народов меняются, но это правило исповедуют все и во все времена. Совокупность правил нравственной оценки и деятельностью блаж. Августин именует мудростью.

Рассматривая принципы рациональной оценки со стороны их свойств, блаж. Августин видит три отличительных черты: их единство, всеобщность и неизменяемость. Этими же чертами определяется их природа... Нравственная деятельность устанавливает единство между разумными существами и дает единство моральной воле. Если в обществе любовь — оно становится единым. И в пределах личности моральное настроение равно внутреннему единству. «И что такое друзья, — рассуждает блаж. Августин,— как не люди, стремящиеся быть одним? — И чем более они одно, тем более они друзья. Народ составляет одно государство, для которого разномыслие в высшей степени опасно. А что такое разномыслие, как не отсутствие единомыслия? Из многих воинов составляется одно войско, и не всякая ли армия тем менее победима, чем более сплачивается в одно?.. Что такое всякая любовь, как не желание быть одно с тем, кого любит? И становится одно с ним, если достигает его» (О порядке, II, 19). Все самоочевидные положения блаж. Августин признает неизменно истинными, а отсюда следует, что в понятие истины он включает все принципы мышления. Все они содержатся в истине, как лучи в солнце, короче, принципы мышления и истина в представлении блаж. Августина тождественны. Поэтому он часто называет истину светом, в котором видится ценность вещей... Общим свойством принципов рационального познания служит и их всеобщность — всеобщность истины. Если каждый индивидуум видит неизменяемую истину независимо от другого, то это не потому, что она прирождена всякому уму, а потому, что существует как одна созерцаемая всеми реальность... Принципы мышления характеризуются как неизменяемые (неизменность истины). Их неизменность блаж. Августин доказывает примерами из математики. Неизменяемы и принципы нравственности. Мораль народов едина в принципе, разнообразна лишь в применении принципа к текущим потребностям жизни. Так, всегда и везде считалось справедливым и похвальным любить Бога более всего и ближнего как самого себя. Преступления же против природы всегда и везде наказывались... Изложенное свидетельствует, что совокупность принципов мышления или истина есть нечто единое, существующее независимо от человеческого ума, есть вечное и неизменяемое, а отсюда вытекает, что ум, подчиненный закону развития, способный подходить к истине или удаляться от нее, имеет природу изменяемую, а это умаляет его — истина есть субстанция, превосходящая человеческий ум. Субстанция же, квалифицируемая как неизменяемая, относится к области Божественного. «Когда душа, — говорит Иппонский епископ, — мыслит нечто, пребывающее всегда одним и тем же образом, она без сомненья мыслит Бога, а это есть сама Истина» (Попов, ч. II, с. 159). Бог есть и закон красоты. Отождествляется Он и с принципами нравственной оценки. Поэтому для блаж. Августина видеть и познавать основные правила нравственности равносильно видению и воспоминанию Самого Бога. «Высочайший Бог, — свидетельствует блаж. Августин, — есть истинная справедливость или истинный Бог — высочайшая справедливость» (там же, с. 162). Он есть истина как совокупность принципов мышле-

ния — по причастию к ним становится истинным и человеческое мышление. Бог не подобен принципам мышления — Он Сам есть эти принципы.

Вслед за установлением тождества принципов мышления с Премудростью Божией выясняется в сугубо философском плане представление блаж. Августина о познании душой интеллектуального света, необходимого для дискурсивного мышления. Иппонский епископ усматривает двоякий способ познания вечной Истины, пребывающей в душе, — непосредственный и опосредствованный самой душой. Подобно тому как видимый предмет можно рассматривать и прямо и в зеркале, так и Божественную Истину ум может созерцать или в Ней Самой или в производимых Ей изменениях человеческого духа. Вездесущий Бог находится Своей субстанцией в душе человека, и ум созерцает Его так же непосредственно, как глаз окружающие предметы. Но в чувственном зрении часто видимые предметы не попадают в поле ясного зрения и по рассеянности не замечаются человеком, хотя и оказывают влияние на его поступки. Подобно и Божественная Истина, живущая в душе, воспринимается умом, оказывает свое влияние на поведение, хотя первоначально и не познается отчетливо. Когда человек приобщится мудрости — теснее соединяется и с Богом, потому что формируется Богом без посредства иных субстанций. Божественная Истина отпечатлевает свою форму в уме как материи. Блаж. Августин признает созерцание Бога делом более интимным, чем зрительное ощущение, — приравнивает его даже к самопознанию. Бог для нас ближе, чем отделенная от нас пространством материя. К тому же между познающим умом и материей нет подобия. Бог же самой Своей Субстанцией пребывает в уме, а ум подобен Ему по нематериальности.

Творения блаж. Августина служили главным источником средневековой философии до XIII в. Они оказали влияние на Анзельма Кентерберийского, на основателя францисканской школы Александра Галесского, Бонавентуру и др. В средние века истолкование гносеологии блаж. Августина дал Фома Аквинский, оказавший большое влияние на последующих католических исследователей Иппонского епископа.

II. Блаж. Августин много занимался познанием отдельных объектов. Исследованию этой темы и посвящен данный раздел: сначала рассматривается познание отрицательных величин в области бестелесного и телесного, затем выясняется способ познания времени и пространства, познание души, учение о богопознании и экстатическом состоянии ума и чувства.

В области бытия, воспринимаемого чувством, есть такие явления, которые не имеют собственного содержания — лишены положительных свойств. Так, отрицательным характером отличается познание греха. Грех не может служить предметом познания, ибо моральные ценности ум видит в свете Божественной Истины, но в истине нет греха. Когда ум стремится познать добродетель, для него есть соответствующий объект, но нет такового для размышления о грехе. Как тьма ощущается через невидение, так и грех чрез незнание. К тому же виду относится и познание материи. Она не принадлежит ни к вещам умопостигаемым (ибо есть субстрат бытия телесного), ни к предметам, воспринимаемым чувством (ибо последнему недоступно невидимое и неустроенное). Материю можно или знать чрез незнание или не знать чрез знание.

Рассматривая вопрос о познании времени и пространства, блаж. Августин остановился на мнении Аристотеля, отвергнутом Плотином, — не движение есть мера времени, а время есть мера движения. Но как изменить

само время? Ведь прошедшего и будущего не существует, а настоящее неизмеримо по своей краткости. Измерение прошедшего и будущего переносится в область образов, их заместителей в душе. Измеряется время состояниями души: прошедшему соответствует память, настоящему — внимание, а будущему — ожидание. Продолжительно не прошедшее или будущее, а воспоминание или ожидание. Следует помнить, что протяжение пространства и времени — величина относительная.

Материал, относящийся к познанию души, сосредоточивается в тематике: самопознание как постоянный акт и самопознание как нечто приобретаемое. (Одно и другое рассматривалось и неоплатонизмом.) Душа всегда и непосредственно сознает себя в своем бытии и деятельности, что она живет и мыслит. Ум познает вещи, а если так, то он знает и себя самого — знающего и мыслящего. Непосредственное познание бытия и деятельности ума полно и целостно — ум исследует всего себя. Данные непосредственного самосознания несомненны. А такое знание предполагает знание сущности познаваемого. Отсюда блаж. Августин делает вывод: в факте непререкаемой достоверности актов непосредственного самосознания открывается самая сущность ума. Но ум, сознавая себя в своих актах, не всегда мыслит о себе. Не познает он и объема своих сил (не свою сущность и деятельность). С этих сторон возможно расширение и углубление самопознания. (В развитии этих мыслей — о самопознании души блаж. Августин следует Плотину.) Чужая же душа остается скрытой, ибо она познается не непосредственно, а чрез целую систему знаков: слова, модуляция голоса, выражение лица, жесты. Все эти способы могут, с одной стороны, не соответствовать действительным переживаниям, а с другой — могут быть неправильно понятыми другими. По мысли блаж. Августина, слово не переливает знаний из одной души в другую, а только обращает внимание слушателя, помогает ему учиться посредством вещей. Слыша слова, человек не видит чужих знаний, а приобретает знания от предметов, на которые ему указывают.

Учение о богопознании блаж. Августин не представил в системе. Но его можно свести к трем вопросам: об органе богопознания, о познании бытия Божия, о познании существа Божия... Гносеологические положения блаж. Августина приводят к выводу, что орган богопознания один — ум, ибо подобное познается подобным. Но среди многих было распространено мнение о возможности чувственного лицезрения Бога по воскресении, и блаж. Августину нужно было с ним считаться и даже сделать ему некоторую уступку. Невозможность чувственного видения Бога в настоящей жизни объясняется уже тем, что Бог есть существо непространственное в полном и абсолютном смысле, наши же зрительские ощущения связаны с местным ограничением. По всеобщем воскресении только чистые сердцем Бога узрят в Его существе, увидят своим умом, внутренно. Телесному зрению Он будет так же недоступен, как и сейчас. Нечестивые увидят своего Судию Христа только в Его человеческой природе. Даже для воскресшего тела Христа блаж. Августин не делал исключения — Христос видит Отца Своим интеллектом. Но логика гносеологии блаж. Августина прервалась, когда он в угоду противникам высказал готовность признать, что воскресшее тело получит возможность видеть Бога, правда, под тем условием, чтобы никоим образом не предполагалось пространственности Божественного Существа. (См. О граде Божием...) Блаж. Августин немало страниц уделяет познанию бытия Божия — доказательствам теологическому и космологическому (не оригинальны), из идей причастия и идеи существа наилучшего (вносится и новое). Посыл-

кой для теологического доказательства служит у него природа и сам человек как ее часть. Гармоническое соотношение частей мира, совершенство и красота его форм всем подсказывают мысль о существовании Бога. В основе космологического доказательства лежит общее свойство всех вещей — изменяемость, предполагающее неизменное Начало, Первопричину. «Как одежду, Ты переменишь их, — и изменятся. Но Ты — Тот же, и лета Твои не кончатся» (Пс. 101, 27—28). Сущность доказательства бытия Божия из идеи причастия выясняется на примере. Так, существует Высшее Благо само по Себе (не по причастию кому-либо) и поэтому неизменяемо. Низшие же блага являются таковыми по причастию Высшему, имеют в себе крупицы Его, носят Его. Если теперь мысленно выделить в вещах все не относящееся к содержащемуся в них благу, то получится возможность созерцать чистое Благо. Также можно переходить и к созерцанию субстанциального Бытия и Истины-Бога. (См. Монологи.) Доказательство бытия Божия из понятия существа наилучшего имеет посылкой то, что Бог есть существо неизмеримо более могучее, великое и мудрое, чем человек. Прекрасна земля, велика красота светил, еще лучше человек, а его душа выше всех тел. Но и душа изменяема. Она то хочет, то не желает, то помнит, то забывает. В восхождении же к лучшему надо преступить и пределы души. И тогда усматривается Неизменяемое, совершается переход от твари к Творцу. (См.: De doctrina christiana; De libero arbitrio; De vera religione...) Особенностью в учении блаж. Августина о познании существа Божия служит то, что в его системе нет идеи реального различия между сущностью Божией и ее силами. Силы Божии равнозначны сущности Божией. Исходя из идей бесконечности Бога, блаж. Августин не допускал Его полного познания, а исходя из нематериальности — не прилагал к Нему все понятия чувственного опыта. Отвергая чувственные и антропоморфические представления о Боге, блаж. Августин стремится показать, что Бога нельзя представлять протяженным подобно тварному духу. «Если теперь вы, — изъясняет Иппонский епископ, — не можете понять, что такое Бог, то поймите, что не есть Бог: вы много подвинетесь вперед, если перестанете представлять себе Бога не таким, каков Он есть. Бог не тело, не земля, не небо, не луна, не солнце, не звезды, не это телесное, потому что если Он не небесное, то тем более не земное... Затем слушай другое. Бог не есть изменяемый дух. Я, конечно, исповедую, и должно исповедовать Его Духом, потому что Евангелие говорит: Бог есть Дух. Однако поднимись выше всякого изменяемого духа... Ты не находишь в Боге никакой изменяемости, не находишь, чтобы нечто было в Нем иначе теперь, а иначе немного ранее, потому что там, где есть иначе и иначе, имела место некоторая смерть. Ведь умереть значит не быть тому, что было. Бог же бессмертен» (Попов, ч. II, с. 363—364). Совершенным богопознание не может быть потому, что в нем неосуществимы два необходимых условия: полное уподобление познающего Познаваемому и охват со всех сторон Существа познания. «Для Августина, — заключает проф. И. В Попов, — Бог доступен познанию, потому что ум постепенно очищается от чувственности, приобретает способность мыслить непространственное, вечное, бесплотное, но язык в этом отношении отстает от него и не может за ним следовать» (с. 369—370).

Откровение внутренних движений Божественного Духа совершается в мистическом состоянии сознания человека — в экстатическом состоянии. Бог говорит уму человека непосредственно, ибо между Богом и умом нет ничего разделяющего. И когда Бог говорит уму, экстаз достигает высшей

степени и выражается в усыплении деятельности чувств, воображения, в очищении мысли от всяких телесных образов. Для блаж. Августина познание как зрение разделяется на три вида: телесное, духовное и интеллектуальное. Действие всех этих видов поясняется на примере. Когда человек читает в св. Евангелии: «Возлюби ближнего твоего как самого себя», то посредством телесного зрения воспринимает кодекс, посредством духовного — образ ближнего, а интеллектуальным зрением усматривает саму любовь, соединяющую людей. Когда Бог открывается через телесную тварь — Он обращается к телесному зрению, когда через духовную — к духовному и когда непосредственно — к интеллектуальному. В экстазе интеллектуального зрения ум переносится в страну умопостигаемую. Ему открывается бестелесная действительность. Сам Бог формирует его. Таково есть небесное созерцание ангелов. Подобие этого было и в раю до грехопадения. Но и теперь Бог беседует со святыми непосредственно, обращаясь к их интеллекту. В духовном зрении откровения будущего внушаются ангелами, в экстазе интеллектуального зрения пророк сам видит грядущие события, как видят его ангелы... Учение блаж. Августина об экстатическом состоянии приближается (но не повторяется) к мистике Филона, Плотина, св. Григория Нисского и автора Ареопагитик.

III. Все сказанное блаж. Августином о достоверности познания тесно связано с его жизненными исканиями Истины. Под влиянием личных переживаний он критикует скептицизм, решает вопрос о причинах философских заблуждений и говорит о средствах к их устранению.

Скептицизм Новой Академии блаж. Августин критикует в творении «Против академиков». Вопреки скептикам он доказывает достоверность познания чувственного и интеллектуального. Чувства дают знание о бытии внешней реальности, открывают перед человеком мир, говорят о бытии предметов, вызывают в душе впечатления, в пределах доступного правильно отражают и саму внешнюю действительность. Но только ими ограничиваться нельзя. Они подобны кораблю, с которого по достижении области бестелесного необходимо сойти на берег и там уже пользоваться одним умом. В связи с этим доказывается достоверность интеллектуального познания. В сфере рационального познания несомненны принципы мышления и данные самосознания.

Хотя рациональное познание в принципах непререкаемо, но удел человека — это ошибка и заблуждения. Причина сего лежит в отрицательном влиянии на мышление страстей и во вмешательстве фантазии в область мышления. Ошибки в учении о Боге совершаются такие: мыслят о Нем по аналогии с телами и переносят на Него их свойства, приписывают Ему свойства тварного духа, изображают Его в чертах, не соответствующих действительности.

Для очищения мышления необходима борьба с чувственностью. Средствами к достижению цели служат свободные науки (у Плотина: музыка, эрос, философия) и вера. В первом средстве блаж. Августин подражает Плотину, во втором — обязан влиянию Церкви и собственному религиозному опыту. Свободные науки готовят к познанию Бога и души, ибо выясняют для этого ряд необходимых понятий и отучают человека от привычки на все смотреть с точки зрения чувственности. Но еще большее значение в этом плане имеет доверие к авторитету Церкви и усвоение верой возвещаемого ей учения. Согласно блаж. Августину, вера — это понятие той или иной мысли с согласием. Ее нужно отличать от знания и мнения. Являясь

необходимым условием понимания сверхчувственного, вера предшествует знанию, но и сама зависит от разума.

Онтология. Онтологические воззрения блаж. Августина распадаются на два раздела: свойства бытия изменяемого и свойства природы неизменяемой. В одном и другом случае он близок к неоплатонизму.

Все созданное Богом, вплоть до высших разумных существ, подвержено постоянной изменяемости. Такая изменяемость тварных субстанций (нечто действительно существующее в себе самом) предполагает их сложность. Меняется то, в чем различается имеющее, и то, что оно имеет (например, сосуд с жидкостью; воздух, проникнутый светом; душа, наделенная мудростью). Вследствие реального различия между содержащим и содержимым возможна потеря первым отдельных качеств и приобретение им новых. Значит, изменяемость вещей есть показатель их сложности. Субстанции тварной природы состоят из материи и формы, служат носительницей акциденций. Разделяются они на субстанции телесные (размещаются в пространстве) и духовные (непротяженные, неделимые, находящиеся целостно в каждом пункте пространства). Первые слагаются из чувственно воспринимаемых форм и чувственной материи, вторые — из умопостигаемых форм и умопостигаемой материи. Форму одних и других составляют число, мера и вес. Но так как форма телесных субстанций доступна чувственным восприятиям, а форма духовных может познаваться только умом, то отсюда и указанное деление. Форма есть условие бытия субстанции. Блаж. Августин настойчиво повторяет, что вещи превратились бы в ничто, если бы потеряли свою форму... В первичной материи блаж. Августин различает два вида: материю телесных тварей (субстрат для вещей чувственно воспринимаемых) и бестелесных (основа духовных существ). Эта материя телесных субстанций бескачественна. Она есть то, что остается после отъятия формы, следовательно, безобразна и неопределенна. Однако она не есть и полное ничто. Как субстрат форм она должна иметь хотя бы тень бытия. Исходя из этого, блаж. Августин различает ничто абсолютное и ничто относительное. Из первого Бог создал ничто материи, представляющей собой нечто среднее между субстанцией, имеющей форму, и совершенным ничтожеством — материя не ничто, а «почти ничто». Говоря о материи духовных субстанций, блаж. Августин учит о метафизической сложности только сотворенных духовных существ — ангелов и человеческой души и притом с определенной целью — объяснить их изменяемость. Изменяемые субстанции сотворены Богом из ничего. В силу этого они не в состоянии сами изменяться к лучшему, но могут ухудшаться: в составе твари продолжает действовать «ничто», которое и ведет ее к ничтожеству. Блаж. Августин представляет «ничто» в виде некоего сопротивляющегося начала, выведенного творческой Силой из небытия и туда же стремящегося вернуться, но та же сила удерживает его в бытии. Когда же Она отступает, субстанция попадает в бездну и в ней растворяется. Эти представления Иппонского епископа привели к выводу: если субстанция не может сама дать себе формы, то и душа получает праведность только как дар благодати... Изменяемые субстанции неразрывно связаны с временем — суть условия его бытия. Изменяемость — это выражение неполноты, мимолетности бытия. Любое изменение есть частичная смерть. Подверженное изменению далеко от истины, существует не истинно, ибо истинного бытия нет там, где есть и небытие... Обстоятельства интеллектуального развития блаж. Августина привели его к тому, что в вопросе о зле и благе он пошел не путем гносеологии, а обратным — стал определять

не зло по противоположности благу, а благо по противоположности злу. Исходной точкой к выяснению природы зла послужила ему критика манихейского дуализма. Зло есть несоответствие природе, противное ей, недостаток, порча. Как таковое оно не может существовать само по себе — нуждается в носителе, в какой-нибудь природе. Но всякая природа есть благо, поэтому зло может зарождаться и существовать только в благе, которое оно разрушает. Когда же это разрушение достигает высшей степени, тогда вместе с добром уничтожается и зло — совершенное господство зла в субстанции равносильно ее уничтожению. Значит, без блага зла не существует, а отсюда: высшего зла, чуждого частиц добра, быть не может — зло небытие, ничтожество. Душа, склоняющаяся к телу, как и падшие духи, хотя и не становится телом, но спускается к низшему бытию и сближается с ничтожеством. Сам источник зла находится в причине изменяемости субстанций — в происхождении вещей из ничего. Однако в происхождении тварей из ничего дана только возможность, а не необходимость греха — вещи могут сохраняться невредимо силой Божией, а в разумном существе злой воли может и не возникать... Если зло есть предмет отвращения, то добро — предмет желаний, привлекающий человека своей красотой. Благо есть бытие, субстанция, форма. Чем более обнаруживается в субстанции мера, вид, порядок, тем большим благом она является. Изменяемые блага указывают на существование благ неизменяемых — вне духа есть Благо, благодаря Которому и он становится благом.

II. Неизменяемое служит у блаж. Августина синонимом Божественного, поэтому излагать его учение о свойствах бытия неизменяемого — значит говорить об онтологических свойствах Божественной природы.

В учении о Боге блаж. Августина имеется немало неоплатонических элементов, но принципы неоплатонизма о первом и втором начале им изменены. В отличие от Плотина в его теологии устраняется последовательный субординационизм. В основе этого его учения лежит понятие о Боге как существе высочайшем. На этом принципе и строится вся дедукция свойств Божиих. Среди них блаж. Августин выделяет:

неизменяемость (по существу и проявлению природы);

простоту (нет сложности);

бестелесность (против распространенного антропоморфитства, а также представления о Боге как разлитом в пространстве свете);

вездеприсутствие (независимость от пространства, присутствие везде целостно);

неподвижность (ибо движение связано с изменением);

вечность (обладание всегда и неизменно полнотой своего содержания);

истинное и высочайшее бытие (имя Бога есть Сущий);

всеведение (познание);

высшее Благо (благ собственным благом, благ чрез Себя Самого).

III. Онтологические отношения Бога к твари (неизменяемого к изменяемому) определяются тем, что Он есть:

источник бытия (субстанции изменяемые и возникают только благодаря истинному бытию Бога и только чрез Него существуют);

высочайшая форма (как податель и источник форм изменяемых субстанций);

наивысшая красота (первообраз красоты духовной и материальной);

истина вещей (как самобытная духовная и вечная форма) и источник

благ. Благо — это бытие, сущность, форма, а все это идет только от Бога, ибо Он есть Верховное Бытие, Высшая Сущность, Совершеннейшая Форма.

4. *Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского.* Напечатано первоначально в «Богословском вестнике», 1903, декабрь, с. 690—716; 1904, март, с. 448—483; май, с. 91—123. Затем перепечатано в виде оттиска: Сергиева Лавра, 1904, с. 94. Статья написана, возможно, в связи с новым — вторым, исправленным — изданием Московской Духовной Академии перевода творений св. Афанасия в 1902—1903 гг.[9] и представляет обстоятельное изложение основ учения св. Афанасия о сущности спасения[10].

Состоит статья из Введения (без особого заглавия) и семи глав: *I. Составные элементы религиозного идеала св. Афанасия. II. Онтологические предположения религиозного идеала св. Афанасия. III. Обожение первых людей. IV. Обожение человеческой природы в лице Искупителя. V. Обожение искупленных. VI. Религиозный идеал св. Афанасия и вопрос о природе Сына Божия. VII. Религиозный идеал св. Афанасия и монашество.*

В кратком Введении автор выясняет задачи предпринятого им исследования, которые состоят, во-первых, в выяснении учения св. Афанасия о благе религии и условиях его достижения и, во-вторых, в уяснении, в каком отношении стоит религиозный идеал св. Афанасия к основным задачам его жизни, а именно — к его борьбе с арианством и к аскетическим идеям своего времени.

Первая — вводная — глава посвящена «составным элементам религиозного идеала св. Афанасия», под которым он понимает: 1) явления Духа в жизни Церкви, выражавшиеся в даре языков, исцелениях больных, изгнании бесов, пророчествах и видениях; для получения этой харизмы требовались чистота, молитва и пост; 2) учение св. Иринея Лионского, как представителя малоазийского богословия, который учил, что грехопадением человек лишился Духа Святого и Божественной жизни, Боговоплощением же Божество вновь соединилось с человечеством, а повторением (рекапитуляцией) всех подробностей жизни Адама Христос распространил действие Своего воплощения на весь человеческий род, который сподобляется этим нравственного обновления, духовных дарований и уничтожения смертности; 3) учение Платона о противоположности эмпирического и идеального миров и необходимости отрешения от земного и чувственного для получения истинной жизни в созерцании Бога.

Эти платонические учения о коренной противоположности Бога и мира (однако совечность материи Богу отрицается) и о сохранении бытия мира причастием его Логосу и являются теми «онтологическими предположениями религиозного идеала св. Афанасия», которые указываются автором во II главе статьи. «Если всякое бытие и всякое совершенство обусловлено метафизическим причастием Логосу, то высшая цель человеческой деятельности должна заключаться в стремлении к возможно полному, не нравственному только, но и реальному, метафизическому общению человека с Богом, к приобретению участия в божественной жизни».

Последующие три главы — III, IV и V — говорят об обожении: первых людей, человеческой природы в лице Искупителя и искупленных.

В III главе автор истолковывает понимание св. Афанасием библейского

повествования о сотворении и состоянии первых людей в терминах философии Платона. Св. Афанасий учит, что все тварное стремится к уничтожению, но этому препятствует причастие его Слову, что особенно проявляется в человеке, имевшем теснейшее общение со Словом в Духе Святом, вследствие чего он был усыновлен Богу, обладал бессмертием, пророческим даром и проводил жизнь в созерцании Бога. Соответственно с этим св. Афанасий понимает грехопадение человека как его отвращение от созерцания Бога, устремление его взора к чувственному и подчинение страстям, вследствие чего человек удалился от Бога и предался идолопоклонству.

Однако, как говорит автор в IV главе, совершенство человеческой природы, вследствие соединения ее с Божеством, вновь достигается в лице Искупителя. Человеческая природа Спасителя вполне единосущна нашей, но все ее несовершенства — голод, болезни, наклонность ко греху, смертность — исчезли в силу существенного соединения с Божественным Словом. Могли они попускаться только волей Спасителя. Присущими человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа становятся безгрешность и чудотворения. Впрочем, обожение человечества (его познание, власть и т. п.) во Христе происходит постепенно и достигает полноты лишь после воскресения.

В V главе об «обожении искупленных» автор излагает учение св. Афанасия об усвоении всеми людьми того совершенства человеческой природы и тех дарований, которые она получила в лице Иисуса Христа, в чем и состоит спасение человека, называемое св. Афанасием обожением. Но как происходит вменение искупительного подвига Спасителя всем верующим, остается у св. Афанасия неясным. В противоположность св. Иринею, св. Афанасий учит не о повторении Христом частных моментов жизни Адама, но о генерическом уподоблении Христа людям, благодаря чему человек становится причастным Ему по человеческой плоти. Однако св. Афанасий не разъясняет, следует ли понимать человеческую природу Христа в индивидуальном или родовом смысле[11]. Следствием обожения искупленных являются освобождение их от наклонности ко греху, освобождение от чувственных влечений, противоборство искушениям, власть изгонять демонов и победа над смертью, ныне в начатке, окончательно же после воскресения.

Понятно, что, исповедуя такой религиозный идеал, св. Афанасий в арианском споре должен был занять антиарианскую позицию. Ибо, как показывает автор в своей VI главе, достижение обожения, то есть освобождение от свойств тварной природы через приобщение Божеству, мог дать только Бог, будь то в творении или в искуплении. Арианство, считавшее Христа за тварное, хотя и высшее существо, было восстановлением поклонения твари, то есть идолопоклонства.

Практическое осуществление своего религиозного идеала св. Афанасий видел в монашестве, как он его изобразил в написанном им житии преп. Антония Великого, разбору которого проф. И. В. Попов посвящает последнюю, VII главу своей статьи. Преп. Антоний осуществил в своей жизни отрешение от всего земного и чувственного и, живя в непрестанном созерцании Бога, стяжал те сверхъестественные дарования, которые были присущи харизматикам. Однако, как указывает автор, по сравнению с харизматиками древней Церкви монашество в изображении св. Афанасия носит более индивидуалистический характер. Так, если козни демонов в доникейский период рассматривались как направленные главным об-

разом против Церкви (гонения, ереси), то в монашестве эти козни изучались в отношении отдельных лиц-подвижников.

В тесной связи с только что рассмотренной статьей («Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского»), своего рода продолжением и восполнением ее служит очерк проф. И. В. Попова — 5. *«Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского»* (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905, с. 101. См. также: БВ, 1904, № 11, с. 537—565; 1905, № 1, с. 28—59, № 6, с. 237—278).

Очерк имеет введение (без заглавия) и три главы: *I. Виды обоснования аскетизма. II. Цель подвижничества по учению преп. Макария. III. Подвижничество как условие обожения.*

Во введении отмечается, что в позднейшей литературе, посвященной истории первохристианского аскетизма и начального монашества, имеется важный пробел — почти полное игнорирование внутренней стороны христианского аскетизма, оправдания его со стороны цели и значения в духовной жизни человека.

В первой главе усматривается несколько видов обоснования аскетизма, которые встречаются в Патрологии. В аскетизме харизматических проповедников отличительной чертой было отречение от собственности (Дидахи). Ценилось оно не само по себе, а лишь как средство для беспрепятственного служения Слову. Немного позднее аскетизм как воздержание рекомендуется в качестве средства для стяжания даров Святого Духа. «Если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Святого, если же осквернишь Духа Святого, не будешь жить» (Ерм). Время гонений потребовало стойкости веры вплоть до мученичества. Средством, закаляющим волю, признаются аскетические упражнения, особенно пост, поставляемый в тесную связь с милосердием и благотворением (Тертуллиан, Ориген). Важной формой обоснования аскетизма служит психологический дуализм, сущность которого сводилась к признанию противоположности духа и тела (св. Василий Великий). На Западе представлялось юридическое обоснование аскетизма, согласно которому аскетизм необходим для умилостивления разгневанного Бога. Тяжесть искупительного подвига человека соразмерялась глубиной грехов. Величием «благоприятной жертвы», приносимой человеком, определяются и ступени небесного блаженства (Тертуллиан, св. Киприан). Возможно еще мистическое обоснование аскетизма, когда подвиг признается средством для достижения мистического состояния духа. Именно эта форма и присуща преп. Макарию. Мистик путем упорной внутренней борьбы уподобляется объекту своих стремлений, достигает общения, единения с ним, соприкасается с ним, отчего испытывает высочайшее внутреннее удовлетворение, радостное чувство любви и блаженства, вступает в состояние мистического экстаза. В момент восхищения души в область небесного в ней умолкают все земные движения — наступает ненарушимый покой. Пример мистического обоснования аскетизма дан еще Плотином, рекомендовавшим для достижения блаженного состояния — мистического единения с Богом — отрешение от всего чувственного и концентрацию сознания на идее Бога. Сродство учения преп. Макария с элементами философии Плотина обусловлено не зависимостью первого от второго, а стереотипностью идей, бывших в то время у многих на устах.

Цель религии, нравственности, — говорится во второй главе, —

поставляется в изменении природы человека, в достижении богоподобия. Средством сему служит теснейшее общение с Богом. «Душам нашим должно из настоящего состояния перейти в другое состояние и измениться в Божественное естество» (преп. Макарий, далее — М). Достигшие этого совершенства есть «сыны, господа и боги», становятся выше первого человека, «потому что делаются обоженными». Вследствие проникновения Святого Духа в человеческую природу происходит некое слияние души с Духом, отожествление, смешение (κρᾶσις). Мистическое единение представляется столь тесным, что прямо называется воплощением, существенно не отличающимся от соединения Божества и человечества в лице Спасителя. Соединившись с душой, Бог «все подает ей от Божества Своего», пока не соделает ее непорочной и достойной Его невестой. Человек еще здесь, на земле, начинает жить вечной, божественной жизнью. Обнаружением мистического единения души с Богом служат харизмы: дары откровений, пророчества, слова, рассудительность, изгнание бесов и исцеления болезней, освобождение от власти демонов. Больше всех дарований — любовь. «Кто достиг любви, связан и упоен ею, тот погружен и отведен пленником в иной мир, как бы не чувствуя своей природы» (М). Чтобы яснее представить учение преп. Макария об изменениях в человеке от тесного единения с Богом, проф. И. Попов прибегает к сложившейся схеме — говорит о действиях Святого Духа на ум, волю, чувство и тело. Ум становится прозорливым — не только видящим нравственное состояние людей, но и способным созерцать мир горний, Самого Бога, открывающегося как свет. Следует помнить, что ни один мистик в своих созерцаниях не получал каких-либо новых откровений, новых истин, догматов. Он лишь убеждался в несомненном бытии Божием. Его идеалом было пользование благами религии без рассуждения о метафизических свойствах их Источника. «Иди к реке, пей сколько нужно, и иди прочь, не доискиваясь, откуда течет река и как» (М). Это вовсе не значит, что мистики отрицательно относились к догматике. Церковная вера для них была святыней, которую нужно бережно хранить, защищать, а не ронять ее употреблением в обыденной жизни... Действия Святого Духа на волю приводят к угасанию дурных и эгоистических мотивов. Истинным деятелем выступает Сам Дух Божий или Господь Христос. «Благодать иссушает как возбуждаемые лукавым, так и естественные пожелания», и «человек Божий» становится «выше первого Адама» (М)... Характер чувств начинает отличаться приятным тоном. «Будучи восхищен молитвой, человек объемлется бесконечной глубиной того века и ощущает неизреченное удовольствие», восторг, «паря в высь и упоеваясь» (М). Содержание чувств во время экстаза многообразно: исчезает внутреннее раздвоение, возгорается пламень любви и жалости от готовности вместить в своем сердце всех людей, не отличая злого от доброго, приходит уверенность в облагодатствовании, спасении. Но главный интерес подвижника сосредоточивается на глубочайшей, «всепоглощающей» (Попов) любви к Богу... Бог принимает в единство Своего естества не только душу, но и тело. В теле постепенно уничтожается смертность и тление. Оно зреет для воскресения, когда станет огневидным и светящимся. Сам Святой Дух будет для него крыльями. Своей силой питать его, и ипостасным светом Божества покрывать его как ризой. Таким образом, под обожением понимается всецелое проникновение природы человека Божеством. Но, получая Божественную славу, воскресшее тело не превратится в Божество. «Игла, брошенная в огонь, переменяет цвет

и превращается в огонь, между тем как естество железа не уничтожается, но остается тем же. Так и в воскресение все члены будут воскрешены, и все соделается световидным, все погрузится и преложится в свет и огонь, но не разрешится и не сделается огнем» (М). «Учение о последней цели подвижничества, — делает вывод проф. И. Попов, — стоит в связи с христологией и сотериологией, согласно которым Сын Божий воплотился для того, чтобы изменить природу верующих в Него... И если сотериология в воплощении Сына Божия указывала объективное условие обожения, то монашество рекомендовало средство субъективного усвоения благ воплощения и имело целью руководить к достижению обожения».

Последняя — третья глава рассматривает условия, при которых обожение человека возможно и достижимо. Обожение есть действие Святого Духа, дар благодати. «Как невозможно видеть глазу без света, или говорить без языка, или слышать без ушей, или ходить без ног, или работать без рук, так без Иисуса невозможно спастись или войти в Небесное Царство» (М). В подобных утверждениях преп. Макария находят нечто от блаж. Августина, в позднейших сочинениях которого делается акцент на безусловном предопределении. Но преп. Макарий не допускает крайностей. «Творцом, — говорит он, — дано нам самовластие свободы, чтобы от нас зависело и устремляться к лучшему и удерживаться от худшего». Значит, условием обожения (не причиной) признается свобода и самодеятельность человека. «Господь требует от тебя, чтобы сам на себя был ты гневлив, вел брань с умом своим, не соглашался на порочные помыслы и не услаждался ими. Но чтобы искоренить уже грех и живущее в нас зло, то это может быть совершено только Божией силой. Ибо не дано и невозможно человеку искоренить грех собственной силой. Бороться с ним, противиться, наносить и принимать язвы — в твоих это силах, а искоренить — Божие дело» (М). Видя свободные усилия в добре и подвиги человека, Бог изливает на него Своего Духа, соединяется с ним, делает его Своей обителью. Все подвижничество человека имеет одно следствие — сращворение души со Святым Духом, или, по терминологии преп. Макария, «плототворение» Бога в душе любящих Его. Само подвижничество как условие обожения — понятие сложное, имеющее положительную и отрицательную стороны. Прежде всего и во-первых, для сподобления наития Святого Духа подвижник должен отдать всю свою любовь, понимаемую как постоянную, безраздельную сосредоточенность мысли и чувства на Боге, как посвящение Ему всех мгновений жизни и как удаление от всего земного, от мира, как «собранность ума», или «собирание помыслов», исключающее мечтательность и предполагающее строгую дисциплину мысли. В плане рассуждений о любви выясняются два вида религиозной жизни — созерцательной и деятельной. Если поборник созерцательной жизни находит самым возвышенным и соответствующим Евангелием любить Бога непосредственно, в Его Лице, совершенствах, созерцать Его, благоговеть перед Ним и благодарить Его, то сторонник деятельного идеала ставит перед собой задачу служить Богу через ближних[12]. Дальше и во-вторых, условием привлечения Святого Духа и единения с Ним служит нравственное очищение от всех пороков и плохих привычек мысли и чувства — от всякого греха во всех его степенях. Это перенесение центра тяжести в вопросах поведения из области внешней в сферу мыслей и чувств — характерная черта древнего христианского монашества. -Есть в душе какая-то глубина». «Сердце — малый сосуд, но там есть змеи, есть львы, там есть ядовитые гады,

там есть сокровища порока, там пути негладкие и стропотные, там пропасти, но там также и Бог, там ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати, там есть все» (М).

Итак, подвижничество состоит во вхождении в существенное единение с Богом. На этом пути требуются нелегкие труды, много терпения, всевозможные лишения. Подвижник отказывается от земных утех, чтобы взамен их еще во времени получить высшие, небесные, вечные дары. «Бог, — заключает проф. И. В. Попов, — обетовал ниспослать Духа за труды и лишения, и нужно с непоколебимой верой ожидать исполнения этого обетования, не ослабевая в подвиге. Рано или поздно, а Он исполнит Свое обетование».

Характеризуя обе рассмотренные статьи («Религиозный идеал...» и «Мистическое оправдание...»), С. Зарин видит в них одну основную мысль — ту, «что Антоний Великий и Макарий Египетский путем аскетизма стремились достигнуть — и действительно достигли, по изображению анализируемых памятников (Vita Antonii и творений с именем Макария Египетского), собственно религиозного совершенства — одухотворения, харизматических чрезвычайных дарований, непосредственного созерцания Бога, в форме преимущественно света; короче — обожествления»[13].

6. *Святой Иоанн Златоуст и его враги* († 14 сент. 407 г. — 14 сент. 1907 г.). (Сергиев Посад, 1908, 96 с. См. также БВ, 1907, № 11, с. 569—607; № 12, с. 798—855).

Родился св. Иоанн в 347 г. в Антиохии. Отец его, Секунд, принадлежал к знатной фамилии и занимал важную должность в войске. Мать, Анфуса, оставшись молодой вдовой, всю свою жизнь посвятила воспитанию сына. «Ах, какие у христиан есть женщины», — говорил о ней языческий софист и учитель св. Иоанна — Ливаний. Вначале св. Иоанн трудился в качестве адвоката, а после кончины матери (374 или 375) удалился сначала в ближайшую обитель, затем — отшельником в пещеру. «Когда я пришел к мысли, оставив город, уйти в кельи монахов, — свидетельствует он сам о своих внутренних борениях, — то много раздумывал и беспокоился о том, откуда мне будет доставляемо необходимое, и можно ли будет есть хлеб, испеченный в тот же день; не заставят ли меня употребить одно и то же масло и в светильнике и в пище, не принудят ли питаться жалкими овощами, не отправят ли на тяжелую работу, приказав, например, рубить дрова, таскать воду и исполнять все прочие такие службы? И вообще у меня было много забот о своем покое». Болезнь желудка понудила его вернуться в 380 г. в Антиохию. Вернулся он в мир преисполненный любви к монашеству и сразу же стал писать в защиту аскетического идеала. Аскетизм выработал в нем смелость говорить все до конца и всякому.

По своему богословскому направлению св. Иоанн принадлежал к Антиохийской школе, чрез всю историю вероучений которой красной нитью проходила идея активности человека, достигающего божественного достоинства энергией нравственной самодеятельности. В истолковании Библии антиохийцы придерживались исторического метода. Из этой школы он вынес уменье пользоваться буквальным смыслом слова Божия для проведения в жизнь евангельского нравственного идеала.

Только в первые годы своего проповеднического служения св. Иоанн произносит ряд бесед исключительно на темы догматические (против язычников, иудеев, аномеев), в последующее же время он касался догматических вопросов лишь по мере потребностей паствы, главное же внимание сосре-

доточивал на нравственном возрождении. Он нередко повторял, что содержащий правильные догматы, но живущий по-языčески вечной жизни не наследует.

Как религиозный деятель Златоуст был против насилия, самосуда, проявлений фанатизма и вражды к инакомыслящим и инаковерующим. «Непозволительно христианам ниспровергать заблуждения принуждением и насилием; нам заповедано словом, убеждением и кроткостью совершать спасение людей» (Зл.); действовать любовью — этой великой наставницей, отклоняющей от заблуждений и из камней делающей людей. Ненавидеть нужно не грешников, язычников и еретиков, а порок и ересь. Иначе, идя другим путем, «мало-помалу мы отделимся от большей части братий или, лучше, от всех, потому что никого нет без греха» (Зл.). То, что говорил св. Иоанн, сам осуществлял и на деле. Например, он не согласился подписать анафематствование Оригена, произнесенное на Кипрском соборе под председательством Епифания.

Сразу после вступления на Константинопольский престол св. Иоанн сократил излишние расходы на содержание архиерейского дома, запретил отпускать средства на ненужное украшение комнат, на постройку фонтанов, отказался от всяких приемов и проч. В личной жизни он ограничивался лишь самым необходимым. Вырученные таким образом средства были употреблены на помощь нуждающимся. Святитель ясно видел, что для утверждения христианства нужно одно — христиане на деле должны осуществить Божественные глаголы. «Не чудеса обращают неверных ко Христу, потому что они всегда допускают возможность подделки и сомненья в их подлинности, а чистота жизни, в действительности которой нельзя сомневаться и отрицать которую невозможно» (Попов).

Целью своей св. Иоанн поставил: оживить совесть верующих. Средства к сему он видел в истовом богослужении, систематическом чтении Священного Писания и в проповеди. «Я убедил душу свою, — говорит он, — чтобы доколе буду дышать, и Богу угодно будет продолжить мою настоящую жизнь, исполнять служение проповедника и делать повеленное, будет ли кто слушать меня или не будет слушать». Чтобы поддерживать неослабное внимание слушателей, он старался разнообразить содержание бесед, внимательно следил за реакцией паствы и как бы от нее ставил себе вопросы. Святитель хотел обострить совесть паствы, пробудить ее сознание греховности и указать практический способ осуществления нравственных принципов — применить евангельский идеал к жизни. Во влиянии на паству он искал поддержки и самой паствы. «Если вы захотите принять участие в спасении друг друга и взять на себя каждый по одному из беспечных братий, то у нас быстро пойдет дело назидания» (Зл.).

Главное своеобразие наставлений св. Иоанна — это утверждение евангельских начал в общественных отношениях. Он вступил в мир, чтобы научить его осуществить евангельский идеал в житейских условиях, чтобы убедить людей, что мирянин отличается от монаха только супружеством. Святитель не отрицал невинных радостей, увеселений жизни, освежающих силы человека, но желал, чтобы «все было проникнуто достоинством, благопристойностью и хорошим вкусом» (Зл.). «Я не запрещаю вам, — говорит он, — сходиться и совместно отобедать, а запрещаю позорить себя, желаю, чтобы ваше удовольствие было действительным удовольствием, а не обращалось в наказание, муку, в пьянство и буйное веселие».

Говоря об отношении к земной власти, Святитель определяет такие

задачи Церкви: утешать подвергаемых наказаниям и обличать, нравственно воздействовать на злоупотребляющих своим положением. «Дело священника только обличать и показывать дерзновение, а не употреблять оружие, не браться за щиты, не потрясать копьем, не натягивать лук, не бросать стрелы, но только обличать и показывать дерзновение» (3л.).

Эти принципы нашли для себя применение в деятельности Златоуста. Ярко проявились они в событиях низвержения царских статуй в Антиохии (см. беседы О статуях) и в поведении Святителя в деле временщика Евтропия. С императрицей Евдоксией он столкнулся в связи с ее стремлением отнять виноградник у вдовы Феогноста, умершего в изгнании, и в связи со строительством в честь ее статуи близ храма Софии.

Больше всего св. Иоанн говорил о богатстве и бедности. В идеальном христианском обществе не должно быть неравенства, ибо движущей силой его есть любовь, которая связывает всех его членов. В реальных условиях богатство не всегда есть зло. Оно благо, если приобретается не хищничеством и если расходуется на нужды бедных. Святитель отрицает не вообще владение, а роскошь или неправильное употребление богатства. Но на вопрос: может ли быть законно приобретенное богатство? — отвечает: «В отношении имущества невозможно быть одному богатым без того, чтобы наперед другой не сделался бедным». Себя св. Иоанн добровольно поставил в ряды бедных, чтобы поднять их, вдохнуть в них нравственную бодрость, освободить от принижения. В нищем он видел Господа, как бы продолжающего Свой искупительный подвиг. В уста Спасителя он вкладывает такие слова: «Склонись жалостью к самому естеству, видя Меня нагим, и вспомни о той наготе, какую Я терпел за тебя на кресте. А если не хочешь вспомнить о ней, представь наготу, которую терплю в лице нищих». Хотя Златоуст убеждал бедных не роптать на свою судьбу, но эта проповедь далека от призыва к пассивному терпению.

Святитель старался влить христианское содержание и в рабовладельческие начала тогдашнего общества. Рабство своим происхождением обязано греху и по своему существу есть насилие. Грех нарушил свободу и ослабил достоинство, дарованное человеку. Отсюда напрашивается только один вывод, — хотя Златоуст прямо и не делает его, — что в христианском обществе рабов не должно быть. Господин должен помнить, что раб тоже искупленный Христом человек. А находящихся в зависимости Златоуст учит: «Не делайтесь рабами человеков, т. е. не повинуйтесь людям, когда они повелевают что-нибудь постыдное».

Проповедуемый Святителем евангельский идеал восстановил против него обличаемых. Обыкновенно говорят: «Скажи мне, кто твои друзья, и я скажу, кто ты». Так же можно судить о человеке, и зная его врагов. У Златоуста врагами стали: имущие классы, страстные к нарядам и кокетству придворные дамы во главе с Евдоксией, отдельные клирики, привыкшие к лени и покою, обиженные простотой и прямотой Златоуста епископы, особенно Феофил Александрийский, хитрый, корыстный и мстительный интриган. Св. Исидор Пелусиот называет Феофила «неистовым любителем камней и поклонником золота».

Скончался св. Иоанн в изгнании. Но через десять лет (417) его имя уже вписали в диптихи, а в 438 г. перенесли в Константинополь и его святые мощи.

Для христиан остается священным завет Святителя: сила и слава Церкви созидается евангельской любовью.

Пять лаконичных и емких по содержанию статей И. В. Попова были опубликованы в «Православной богословской энциклопедии»: 1) Василий Великий, архиепископ Кесарийский, вселенский отец и учитель Церкви.— ПБЭ, т. 3. СПб., 1902, с. 179—197; 2) Григорий Богослов. — ПБЭ, т. 4. СПб., 1903, с. 615—626; 3) Григорий Нисский. — Там же, с. 633—643; 4) Дионисий Ареопагит. — Там же, с. 1076—1082; 5) Дионисий Александрийский. — Там же, с. 1082—1086.

Интересен и глубок по содержанию также его труд «Конспект лекций по патрологии» (3-е изд. студентов МДА. Сергиев Посад, 1916, 254 с.). Книга составлена студентами по их записям лекций, предназначалась исключительно студентам и в продажу не поступала. Первое издание выпущено типолитографией С. М. Мухарского в Москве в 1911—1912 гг.

Лекции охватывают два периода: 1) Древнехристианская или доникейская церковная литература и 2) Патристическая или посленикейская церковная литература. Периоды распадаются на пять отделов, в свою очередь подразделяемых на 27 глав. Каждая глава посвящена рассмотрению отдельного св. отца или церковного писателя.

В 1909 г. была издана брошюра И. В. Попова «Идея обожения в Древневосточной Церкви» (М., 1909, 51 с.). По мнению ученого, сотериологическая формула, выражающая религиозные упования христианского Востока, — «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». «Стать богом» для народов древнего мира не значило вырасти или вознестись до величия Абсолютного. В этом проявлялась жажда физического обновления чрез общение с Божественной природой. И уже в конце второго века религиозные чаяния Востока отливаются в две формы, которые можно назвать — одну *реалистической* формой идеи обожения, вторую — *идеалистической*. Первое направление представлено сочинениями ранних малоазийцев, а потом — свв. Иринея, Афанасия и Кирилла Александрийских. Идеалистическая форма идеи обожения отразилась в трудах Климента Александрийского, Оригена, Каппадокийцев, преп. Максима Исповедника и особенно у Псевдо-Дионисия.

13 декабря 1908 г. на заседании Московского Психологического общества И. В. Попов прочитал доклад на тему «Элементы греко-римской культуры в истории древнего христианства» (Изд. М., 1909, 40 с.).

В «Богословском вестнике» за 1901 год (№ 5, с. 181—199) помещен «Обзор русских журналов. Древнецерковная жизнь и ее деятельность в текущей духовной журналистике». Здесь проф. И. В. Попов рассматривает статьи по патрологии, опубликованные в 1900—1901 гг. в журналах «Христианское чтение» и «Вера и разум», а именно: 1) А. В. Петровский. Предпасхальный пост в истории его развития (ХЧ, 1900, № 4); 2) А. Л. Катанский. Учение о благодати Божией (ХЧ, 1900, №№ 7, 8, 10, 11, 12); 3) Д. П. Миртов. Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского (ХЧ, 1900, №№ 4 и 5). Его же. Речь перед защитой диссертации: «Нравственное учение Климента Александрийского» (ХЧ, 1900, № 7); 4) А. А. Бронзов. Несколько данных для характеристики нравственного мировоззрения преподобного Макария Египетского (ХЧ, 1900, №№ 10, 11); 5) П. Борисовский. Св. Василий Великий как пастырь Церкви (ВиР, 1901, №№ 1 и 2); 6) К. Сильченков. «Тайноводственное учение» и приготовление

верующих к принятию в Святую Церковь в первые века христианства (ВиР, 1901, №№ 4, 5 и 7).

В том же «Богословском вестнике» за 1902 год (№ 11, с. 421—444) проф. И. В. Попов продолжает анализ статей патрологического характера, напечатанных в журналах: «Христианское чтение», «Странник» и «Вера и разум»;

1) Свящ. Аркадий Виноградов. Св. Андрей, Архиепископ Критский (Агиологический очерк) (ХЧ, 1902, № 2); 2) М. Рождественский. Св. Андрей Критский как церковный песнописец («Странник», 1902, № 3); 3) А. Кремлевский. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского (ХЧ, 1902, №№ 4, 5, 6, 8); 4) Е. Лебедева. Светильник Вселенской Церкви. Очерк жизни и трудов св. Василия («Странник», 1902, №№ 1 и 2); 5) Д. Леонардов. Учение о богодухновенности Св. Писания апологетов II века (ВиР, 1901, №№ 9, 11, 13); 6) Сильченков К. К вопросу о происхождении в древнехристианской Церкви «Тайноводственного учения» (ВиР, 1901, № 20); 7) В. Давыденко. Святоотеческое учение о душе человека (ВиР, 1902, №№ 10, 12, 14, 15); 8) С. Чистосердов. Св. Петр Александрийский (Его жизнь и деятельность) (ВиР, №№ 20, 22). Излагается житие, говорится о церковной деятельности, мученической кончине, анализируются фрагменты догматико-полемических и нравственно-практических творений св. Петра.

На страницах «Богословского вестника» (1899, № 3, с. 496—508; № 4, с. 650—664) И. В. Поповым помещен ряд библиографических заметок под общим заглавием «Библиография. Новости иностранной литературы по патрологии», где автор вкратце рассматривает зарубежные издания: 1) Die griechischen christlichen schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1897; 2) H. Achelis Hippolytstudien... Leipzig, 1897; 3) Nath. Bonwetsch. Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede. Leipzig, 1897; 4) Erwin Preuschen. Palladius und Rufinus... Giessen, 1897 (VI + 268); 5) Thomas Wehofer. Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal Untersucht. Rom. 1897 (XIV + 141); 6) Eugene de Faye. Clement d'Alexandrie... Paris, 1898 (III + 320); 7) Dr. Guilelmus Capitaine. De Origenis Ethica. Monasterii Guesty. 1898 (VII + 216); 8) Armin Reiche. Die künstlerische Elemente in der Welt — und Lebens — Anschauung des Gregor von Nyssa... Leipzig, 1897 (60); 9) Wilh. Vollert. Die Lehre Gregors von Nyssa von Guten und Bösen und schliesslichen Ueberwindung des Bösen. Leipzig, 1897 (IV † 58).

В период с 1894 по 1916 г. проф. И. В. Попов неоднократно участвовал в магистерских и докторских диспутах, дал отзывы на многие магистерские, докторские и кандидатские сочинения, а также рекомендации для присуждения премий за различные богословские и исторические труды.

Отзывы на магистерские диссертации

1. Свящ. Мозолевский Григорий. Обличительная речь Господа нашего Иисуса Христа против книжников и фарисеев. Варшава, 1900 (2-е изд.). — БВ, 1902, с. 199—201. (Отрицательный отзыв).

2. Городенский Н. Г. Нравственное сознание человечества. — БВ, 1904, с. 80—87.

3. Мишин Александр (преподаватель Воронежск. Дух. Сем.). Догматическое учение Евсевия Кесарийского. — БВ, 1907, с. 100—103.

4. Троицкий Иоанн. Обозрение источников начальной истории египетского монашества. — Там же, с. 113—116.

5. Орлов А. П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Исто-

рико-догматическое исследование. Сергиев Посад. — БВ, 1908, с. 52—57.

6. Соколов Петр. Агапы, или вечери любви, в древнехристианском мире. Сергиев Посад, 1906. — БВ, 1911, с. 349—360. (Отрицательный отзыв).

7. Владимирский Федор. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского в их отношении к древней философии, предшествующей и последующей патристической литературе. — БВ, 1912, с. 451—463.

8. Владимирский Федор. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского... — БВ, 1913, с. 6—8. (Дополн. отзыв; см. БВ, 1912, с. 451--463).

9. Адамов Иван. Святой Амвросий Медиоланский. — БВ, 1916, с. 56—60.

10. Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. — Там же, с. 110—116.

Магистерские диспуты

1. Д. Г. Наумов. Митрополит Филарет как канонист. — БВ, 1894, янв. с. 109—120.

2. Свящ. П. Я. Светлов. Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления. — Там же, с. 120—131.

3. В. Н. Мышцин. Учение св. Апостола Павла о законе дел и законе веры. — БВ, 1894, июль, с. 124—134.

4. С. С. Глаголев. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. — БВ, 1894, июль, с. 124—134.

4. С. С. Глаголев. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. — БВ, 1894, авг., с. 290—302.

Отзывы на докторские диссертации

1. Беляев А. О безбожии и антихристе. Том I. Подготовление, признаки и время пришествия антихриста. — БВ, 1899, с. 39—51.

2. Глаголев С. С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. — БВ, 1902, с. 25—45.

3. Доброклонский Александр. Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. I часть. Его эпоха, жизнь и деятельность. Одесса, 1913; II часть. Его творения. Вып. 1. Одесса, 1914 — БВ, 1917, с. 584—595.

Отзывы на кандидатские сочинения

1895 год

1. Беленький Б. Люций Целий Фирмиан Лактанций. — Там же, с. 231—233.

2. Нечаев М. Св. Дионисий Великий, епископ Александрийский. — Там же, с. 233—234.

3. Юрасов В. Христианское подвижничество в Египте в IV и V веках в его религиозно-нравственных основах. Опыт раскрытия аскетического воззрения на христианскую жизнь, как на взаимодействие свободного подвига и благодати Божией на основании писаний и аскетического делания египетских подвижников IV и V веков. — БВ, 1896, с. 439—442.

1896 год

4. Нагоров П. Учение Церкви до Афанасия Великого о воскресении мертвых. — БВ, 1897, с. 148—150.

5. Попов М. Коммодиан, христианский поэт III века.— Там же, с. 161—164.

6. Яновский В. Св. Исаак Сирин, епископ Ниневии. Его жизнь и труды. — Там же, с. 202—204.

7. Ильинский А. Сравнительное нравственное достоинство девственной и супружеской жизни по учению св. Григория Богослова. — Там же, с. 213—214.

1897 год

8. Васютин Г. Преподобный авва Исаия. — БВ, 1898, с. 109—110.

9. Голубцов Н. Юлий Фирмик Матерн и его критика язычества. — Там же, с. 119—121.

10. Литкевич А. Нравственное учение преп. Нила Синайского. — Там же, с. 144—145.

1898 год

11. Белавенцев С. Св. Григорий Чудотворец. — БВ, 1898, с. 73.

12. Дмитриевский И. Евагрий Понтянин. — Там же, с. 82—93.

1899 год

13. Владимирский Ф. Немезий Эмесский. — БВ, 1900, с. 140—142.

14. Кушевич К. Святой Кирилл Александрийский как апологет христианства. — Там же, с. 153—155.

15. Строганов П. Апологет Арнобий. — Там же, с. 200—201.

16. Чистосердов С. Сведения о церковных писателях у историка Сократа. — Там же, с. 202—204.

17. Подобедов С. Опровержение манихейства в сочинении: Acta disputationis s. Archelai episcopi Mesopotamiae et Manetis Haeresiarchae. — Там же, с. 253—254.

1900 год

18. Купленский А. Преподобный Макарий Египетский. — БВ, 1901, с. 75—77.

19. Соболев А. Первая апология св. Иустина Философа, как памятник греческого языка и словесности. — Там же, с. 117—120.

1901 год

20. Горский Д. Афраат Персидский и его беседы. — БВ, 1902, с. 94—97.

21. Мишин А. Догматическое учение Евсевия Кесарийского. — Там же, с. 125—130.

22. Титов М. Нравственное учение св. Василия Великого. — Там же, с. 152—154.

23. Соболев А. Первая апология св. Иустина Философа, как памятник греческого языка и словесности. — Там же, с. 270—272. (Вторичный отзыв на исправленное сочинение).

1902 год

24. Успенский А. (1896). Климентины, их состав, содержание и происхождение. — БВ, 1903, с. 168—172.

25. Фотопулос К. Догматическое учение св. Максима Исповедника. — Там же, с. 290—291.

1904 год

26. Казанский Н. Св. Мефодий, епископ Патарский. — БВ, 1905, с. 106—108.

27. Орлов А. Учение Илария Пиктавийского о Троице. — Там же, с. 129—134.

1905 год

28. Адамов И. Св. Амвросий Медиоланский. — БВ, 1906, с. 156—159.

29. Розанов В. О сочинениях, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. — Там же, с. 214—216.

1907 год

30. Исаев П. Учение о собственности у отцов и учителей Церкви (I—V вв.). — БВ, 1908, с. 160—161.

1909 год

31. Седов С. Отношение Св. Иоанна Златоуста к монашеству. — БВ, 1909, с. 178—179.

1910 год

32. Рождественский Г. Отношение отцов Церкви IV века к еретикам и иноверцам. — БВ, 1910, с. 11—13.

33. Волков А. Монашеские идеалы святых отцов церкви IV и V вв. (восточное монашество). — Там же, с. 97—100.

34. Диак. Феодор Марков. Взгляд Апостольских Постановлений на женщину-христианку и его значение в современной постановке так называемого женского вопроса. — Там же, с. 156—158.

35. Свящ. Покровский Феодор. Учение Анзельма и Фомы Аквината об искуплении. — Там же, с. 180—183.

36. Баржицкий М. Прискиллиан. — БВ, 1911, с. 531—533.

1911 год

37. Вышеславов Д. Церковные историки Сократ и Созомен по их сравнительной ценности для изучения церковноисторических событий IV и первой половины V века. — БВ, 1911, с. 160—161.

38. Венустов А. Старчество в древнерусских монастырях. — Там же, с. 183—184.

39. Свящ. Лебедев Димитрий. Отношение древней церкви Феодора Стратилата к Успенскому собору в г. Костроме (в связи с Повестью о Феодоровской иконе Божией Матери и топографией города). — БВ, 1912, с. 259—260.

40. Малышев Н. Догматическое учение Ареопагитик. — Там же, с. 260—261.

41. Свящ. Медведков Пантелеимон. Учение о воскресении мертвых в доникейский период. — Там же, с. 263—266.

42. Мурашев А. Космология отцов и учителей Церкви первых четырех веков в отношении к греческой философии. — Там же, с. 275—277.

1912 год

43. Богоявленский С. История борьбы христианской власти с язычеством (от начала IV века до окончательной победы над язычеством). — БВ, 1912, с. 203—205.

44. Свящ. Люстрицкий Михаил. Лжесидоровские декреталии. (Историко-литературная характеристика). — БВ, 1913, с. 297—298.

45. Макаров В. Переписка проф. Н. И. Субботина (преимущественно неизданная) как материал для истории раскола и отношений к нему правительства. — Там же, с. 305—306.

46. Новгородский П. Хозяйство Троицкого Сергиева монастыря до секуляризации и после нее. — Там же, с. 333—334.

47. Степанов А. Демонология в русской народной словесности. — Там же, с. 408—410.

1913 год

48. Митров В. Земский собор 1613 г. и избрание на царство Михаила Романова. — БВ, 1914, с. 322.

49. Свящ. Часоводов И. Религиозные мотивы в русской лирике с половины XIX столетия до наших дней. — Там же, с. 394—395.

50. Шмелев В. Божия Матерь в сознании русского народа по данным народного творчества. — Там же, с. 414—415.

1914 год

51. Величкин А. Епифаний Славенецкий и его книжные труды. — БВ, 1915, с. 259.

52. Смоленский А. Учительное Евангелие Константина Болгарского. — Там же, с. 447—450.

53. Тихомиров К. Руководство к духовной жизни препп. Варсануфия и Иоанна, как источник для науки Пастырского богословия. — Там же, с. 477—479.

1915 год

54. Ленчинский И. Древнерусское паломничество по былинам. — БВ, 1916, с. 283.

55. Орлов А. Патрологический анализ произведений Ф. М. Достоевского. — Там же, с. 313—314.

Отзыв на отчет профессорского стипендиата

Мишин А. Догматическое учение Евсевия Кесарийского (переработка кандидатского сочинения). БВ, 1904, с. 391—393.

Рекомендации на премии

1. Орлов А. П. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений II—IV вв. Сергиев Посад, 1909. — БВ, 1910, с. 23.

2. Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. — БВ, 1913, с. 23—26.

3. Спасский А. А. Эллинизм и христианство. (История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством за раннейший период христианской истории, с. 150—254). Сергиев Посад, 1913. — БВ, 1914, с. 23—25.

Другие труды

1. Метод утилитаризма и его критическая оценка. — БВ, 1895, дек., с. 322—354.

2. Критика нравственного учения Бэнтама. — БВ, 1896, февр., с. 242—273.

3. Критика нравственного учения Милля. — БВ, 1896, апр., с. 30—58.

4. Чин священного коронования. (Исторический очерк образования чина). Ч. 1. Чин коронования в Византии. — БВ, 1896, апр., с. 59—72. Ч. 2. Чин коронования на Руси. — БВ, 1896, май, с. 173—196.

5. Критика эволюционной теории нравственности. — БВ, 1896, июнь, с. 398—433.

6. Критика учения Канта об основах нравственности. — БВ, 1897, янв., с. 49—80; март, с. 396—435.

7. О самоубийстве. Публичная лекция, прочитанная в Москве, в зале Синодального училища. — БВ, 1898, март, с. 365—400.

8. Епископ Антоний. Полное собрание сочинений. Т. 1—3. — БВ, 1901, янв., с. 171—187.

ПРИМЕЧАНИЕ

[1] Так свидетельствует *свящ. П. Колоссовский*. См. его «Патристику, или учение о свв. отцах и учителях Церкви». Т. I, 1848—1854. Рукопись, с. 215 об.

[2] См. *Смирнова С.* История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814—1870). М., 1879, с. 43.

[3] *Архиепископ Филарет*. Историческое учение об отцах Церкви. Т. I. СПб., 1882, с. XV.

[4] См. краткую его биографию в «Богословских трудах», сб. 9. М., 1972, с. 15.

[5] Отзывы на нее давали: экстраординарный профессор по кафедре метафизики и логики Алексей Введенский и ординарный профессор по кафедре Церковного права Н. Заозерский. См.: БВ, 1898, февр. Протоколы заседаний Совета МДА за 1897 г., с. 72—84; см. также: *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I, кн. I: Критический обзор важнейшей литературы вопроса. СПб., 1907, с. 182—186.

[6] В отчете о состоянии Петроградской Духовной Академии за 1916 г. сообщается, что орд. проф. Д. П. Миртов назначен рецензентом данной диссертации. См. ХЧ, 1917, март — июнь, с. 27.

[7] Личность блаж. Августина. — БВ, 1915, № 2, с. 324—364 (в диссертации, ч. 1, с. 1—54); Жизнь и развитие блаж. Августина до его крещения. — БВ, 1915, № 4, с. 693—738; №№ 7—8, с. 474—511; № 9, с. 68—97 (в диссертации, ч. 1, с. 60—196); Учение блаж. Августина о познании души. — БВ, 1916, №№ 3—4, с. 452—493; № 5, с. 37—56 (в диссертации, ч. 2, с. 234—292).

[8] Учение блаж. Августина о познании. — Вопросы философии и психологии, год XXVI, кн. 129 (IV), сентябрь — октябрь. 1915. с. 388—460 и кн. 130 (V), ноябрь — декабрь, 1915, с. 499—580 (в диссертации, ч. 2, с. 1—136).

[9] Все цитаты из творений св. Афанасия приводятся И. В. Поповым по этому изданию.

[10] *А. Спасский*, профессор той же Московской Духовной Академии, называет эту работу И. В. Попова «выдающейся по полноте взгляда и всесторонности в обсуждении предмета», хотя и замечает, что «по вопросу о философских предпосылках, определивших собой догматику Афанасия», он «расходится с ним». См.: История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов, т. I. Тринитарный вопрос. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914, с. 175, сноска.

[11] Мне кажется, что антиномически оба смысла, в которых св. Афанасий употребляет слово «тело», равно необходимы и заключаются оба в едином выражении св. Афанасия, приводимом, но не раскрываемом автором: «Все мы, приобщаясь Его телу, делаемся едино тело» (2:398). — *К. С.*

[12] «Проф. И. В. Попов правильно характеризует настроение и особенности мистического аскетизма, — свидетельствует С. Зарин, — когда говорит, что «весь интерес жизни подвижника сосредоточивается на всепоглощающей и исключающей все привязанности любви к Богу, Которого он созерцает в глубине своей души. Эта любовь не есть какой-нибудь отвлеченный Dei intellectualis, а именно чувство, и притом яркое, захватывающее все существо человека. Прекрасным выражением напряжения и живости этого чувства служит постоянное уподобление его идеальной любви, связующей чистую невесту с ее женихом. Душа человека — это «невеста Христа».., которую он принимает в святое, таинственное и чистое общение брака. В сознании своего ничтожества и безграничности полученных благ, душа созерцает своим внутренним оком «сладчайшего и вожделенного жениха и его неизреченную красоту», уязвляется Божественной любовью и приобретает беспредельную и неистощимую любовь к нему». (Проф. *И. В. Попов*. Мистическое оправдание аскетизма в твор. Макария Египетского. БВ, 1905, янв., с. 49. Цит. по:*Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I, кн. 1-я. СПб., 1907, с. 203—204).

[13] *Зарин С.* Цит. соч., с. 186.

Архимандрит ИОАНН (Маслов),
магистр богословия

Оптинский старец ПРЕПОДОБНЫЙ АМВРОСИЙ и его эпистолярное наследие

ВВЕДЕНИЕ

С самого начала существования Церкви Христовой прослеживается тесная связь между духовным руководством и внутренним состоянием христианства. Всегда периоды расцвета и упадка духовной жизни были связаны с возрастанием или уменьшением роли духовного руководства.

Духовное руководство, несомненно, берет свое начало от святых апостолов. Святой апостол Иаков заповедует всем христианам: «Исповедайте убо друг другу согрешения и молитеся друг за друга, яко да исцелеете» (Иак. 5, 16). Эти слова апостола свидетельствуют о том, что каждому христианину, шествующему по пути к жизни вечной, нужен советник, который помогал бы ему безбедно пройти тернистое поприще земной жизни и достичь Царствия Небесного. «Спасение есть во мнозе совете», — подтверждает ту же мысль священный автор книги Притчей (11, 14).

Но особенно большое значение духовное руководство приобрело в среде монашествующих; здесь оно выдвигается на первый план и называется старчеством. Старчество есть духовный дар, который апостол Павел называет «даром рассуждения» (1 Кор. 12, 10). Оно выражается в духовном руководстве пасомых на пути спасения и требует от носителя этого дара мудрого и любвеобильного попечения о вверившихся ему душах. Сущность старчества заключается в том, что из среды братии обители избирается один опытный в духовно-аскетической жизни инок, обладающий даром рассуждения, который становится руководителем, духовным отцом, старцем всей монашеской общины. Во всякое время к нему добровольно идут ученики, раскрывают пред ним свою душу, помыслы, желания и поступки, испрашивая его советов и благословения. Они полностью отказываются от своей воли, беспрекословно, без размышлений повинуются старцу и выполняют все его указания[1]. Это старческое окормление помогает в борьбе со страстями, подкрепляет в минуту уныния, малодушия и сомнения, служит верным покровом от вражеских бурь всем, кто прибегает к его мощному содействию.

Духовное руководство процветало во всех древних обителях. Сам основатель монашества преподобный Антоний Великий придавал духовному руководству в жизни монаха весьма большое значение. Он пишет: «Монах должен откровенно сказывать старцам, сколько он делает шагов, или сколько пьет капель воды в своей келлии, чтобы как-нибудь не погрешить и в этом. Я знаю монахов, которые после многих трудов пали потому, что понадеялись на свои дела и презрели заповедь Того, Кто сказал: „...Вопроси отца твоего, и возвестит тебе“ (Втор. 32, 7)»[2].

Многие святые отцы и подвижники последующих веков также подчеркивали важность старчества в жизни инока и мирянина. Св. Василий Великий, например, пишет: «Каждый из подчиненных (братий в обители), если хочет оказать значительный успех (в иноческой жизни) и привести жизнь свою в состояние, согласное с заповедями Господа нашего Иисуса Христа, должен ни одного душевного своего движения не оставлять в скрытности, ни одного слова не пропускать без испытания, но тайны сердечные обнажать пред теми из братий, кому поручено прилагать милосердное и сострадательное попечение о немощных»[3]. Великий учитель монахов — преподобный Иоанн Лествичник говорит: «Как корабль, имеющий искусного кормчего, при Божием содействии благополучно входит в пристань, так и душа, имеющая доброго руководителя, удобно восходит на небо, хотя бы раньше и повинна была во многом зле. Как идущий по неизвестному пути без путеводителя легко может заблудиться на нем, хотя бы был сам и очень умен, так и тот, кто по своей воле и разумению хочет пройти монашеский путь, легко погибнет, хотя бы и знал премудрость всего мира»[4]. О необходимости духовного руководителя-старца учат также преподобные: авва Дорофей, Варсонофий Великий, Феодор Студит, Симеон, Новый Богослов, Каллист, Игнатий, Кассиан Римлянин, Феодор Эдесский и другие, а из наших русских подвижников — святитель Феофан, затворник Вышенский.

В Россию старчество пришло с Востока, можно сказать, со времени принятия христианства. Преподобный Антоний Печерский, положивший начало своего иноческого пути на Афоне, несомненно, был одним из насадителей духовного руководства в России, которое в среде русского монашества процветало в течение нескольких веков. Однако ко времени преподобного Нила Сорского (XV в.) старчество, из-за ослабления духовной жизни, крайне оскудело в монастырях. Восстановителем его (во второй половине XVIII в) явился преподобный схиархимандрит Паисий Величковский — настоятель Нямецкого монастыря в Молдавии. Со временем его многочисленные ученики разошлись по многим российским монастырям и возродили здесь духовную жизнь на началах старческого руководства.

В XIX в. центром этой новой жизни была Оптина пустынь[5]. Начало духовному руководству в этой обители положил иеросхимонах Лев (Леонид), который был учеником ученика преподобного Паисия — схимонаха Феодора[6]. Он явился родоначальником замечательной плеяды оптинских старцев. Одним из выдающихся представителей этой плеяды был ныне прославляемый во святых — преподобный иеросхимонах Амвросий.

Часть I. ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ИЕРОСХИМОНАХА АМВРОСИЯ

1. Детство, годы учебы, преподавательская деятельность

Великий русский старец иеросхимонах Амвросий (в миру Александр Михайлович Гренков) родился 23 ноября 1812 года в селе Большая Липовица, Тамбовской губернии. Его отец, Михаил Федорович, был сельским дьячком. Мать, Марфа Николаевна, занималась воспитанием своих детей, которых в семье было восемь[7]. Родители были людьми глубоко религиозными и благочестивыми. О матери своей старец всегда говорил, что она была святой жизни[8]. Хотя Александр рос веселым и резвым мальчиком, все воспитание его проходило в строго религиозном направлении. Юному отроку старались привить любовь к чтению слова Божия, которое было основой всей жизни этой благочестивой семьи. Каждый праздник отец брал его с собой в церковь, где он вместе с родителем читал и пел на клиросе.

Когда мальчику исполнилось 12 лет, родители определили его в первый класс Тамбовского духовного училища, по окончании которого в 1830 г. он поступил в Тамбовскую Духовную Семинарию. И в училище, и в Семинарии благодаря природной одаренности Александр Гренков учился очень хорошо. Больше всего Александр любил Священное Писание, богословские, исторические и словесные науки. Не подлежит сомнению, что собственно богословские науки, духовно-нравственное чтение, а также богослужение особенно были дороги сердцу благочестивого юноши. Именно в это время и были заложены основные начатки того глубокого знания слова Божия и святоотеческих творений, которым так отличался старец в своей последующей жизни.

В Семинарии Александр благодаря своему живому и доброму характеру пользовался большой любовью среди однокурсников. Но, будучи веселым и остроумным юношей, он всегда сохранял нравственную чистоту и скромность, внутреннюю собранность духа и глубокое религиозное чувство. Даровитый юноша любил музыку, поэзию и даже пытался писать стихи.

Кто мог предположить, смотря на этого юношу, мечтавшего о поступлении на военную службу, что его ждал монастырь? Он сам говорил: «В монастырь я не думал никогда идти... впрочем, другие почему-то предрекли мне, что я буду в монастыре»[9]. Но мысли человеческие не те, что мысли Божии. «От Господа стопы человеку исправляются» (Пс. 36, 23). За год до окончания курса Семинарии Александр очень серьезно заболел. «Все отчаялись в моем выздоровлении, — рассказывал он впоследствии, — мало надеялся и я сам. Послали за духовником. Он долго не ехал. Я сказал: „Прощай, Божий свет!“»[10]. И тут же Александр дал обещание Господу, что в случае выздоровления он непременно пойдет в монастырь[11].

Юноша выздоровел, но исполнить обет сразу не имел возможности: ни начальство, ни родители не отпустили бы его в монастырь до окончания курса занятий. А год, проведенный в привычном товарищеском кругу, ослабил его намерение. По окончании Семинарии в 1836 г. Александр не решился сразу постричься в монахи: в душе его происходила острая внутренняя борьба между принятым решением и сознанием необходимости порвать связь с привлекательными сторонами жизни в миру. Перед 23-летним юношей открывалось несколько жизненных дорог. Он мог пойти в Духовную Академию, мог стать священником и отдаться пастырской деятельности или пойти в университет, куда в то время шло много семинаристов. Вместе с тем совесть постоянно обличала его за неисполнение данного им обета, но он не находил еще в себе мужества твердо стать на путь монашества. Поэтому Александр решил избрать для себя такое общественное положение, в котором он имел бы возможность исполнить свое обещание. В это время один помещик предложил Гренкову быть учителем его детей. Александр с радостью соглашается на это предложение. Двухлетнее пребывание в доме помещика имело большое

значение для его будущей деятельности как духовного руководителя не только монашествующих, но и мирян, ибо здесь он впервые познакомился со светским обществом, что значительно расширило его жизненный опыт. Здесь у него начинает проявляться заботливое попечение о людях и умение направлять их волю в сторону добра.

В марте 1838 г. в Липецком духовном училище освободилось место преподавателя, и Александр Михайлович занял эту должность. Здесь он проявил себя как хороший преподаватель, добрый и вместе с тем строгий наставник. К нему искренне были расположены сослуживцы; кажется, жизнь его протекала ровно и безмятежно, но на самом деле было не так. Внутренний голос не давал ему покоя. И чем больше проходило времени, тем мучительней становились укоры совести. Временами Александр Михайлович продолжал развлекаться в кругу молодежи, но и в разгар веселья он чувствовал какое-то внутреннее неудовлетворение. Внутренний голос упрекал его за пустое времяпрепровождение; неотступная дума о данном когда-то обете о монашестве не покидала его сердце. Лишь в молитве находил он некоторое облегчение. На казенной квартире, где жил Александр Михайлович, у него была икона Божией Матери «Тамбовская» — родительское благословение. И перед этой иконой он часто ночью молил Небесную Утешительницу управить путь его жизни. Избегая насмешек соседей по квартире, он стал уходить молиться на чердак, а потом за город в лес.

Уединенная пламенная молитва все более укрепляла в душе молодого человека чувство глубокой любви к Богу. Реальное ощущение близости Бога все более овладевало его сердцем, становилось для него все сладостнее, все ближе[12]. Тем не менее Александр Михайлович все еще медлил исполнить свое обещание. Его волновал вопрос: «Пригоден ли он для избираемого пути? Не берет ли он на себя легкомысленно непосильное бремя и сможет ли он его понести? Серьезно ли его решение? Не впадает ли в самообольщение?»[13] Он сознавал всю важность решения, которое складывалось в его душе, но твердости воли, чтобы исполнить его, еще не было. Тщательно скрывая от всех свое душевное состояние, он ожидал определенного указания и поддержки свыше. Поддержку эту он нашел в лице Троекуровского затворника Илариона, которого он посетил летом 1839 г. Старец принял его ласково и после того, как Александр Михайлович изложил ему свои думы и чувства, ответил: «Иди в Оптину», добавив многозначительные слова: «Ты там нужен»[14].

Но и после этого Александр Михайлович не решался привести в исполнение свое намерение. Он отправился в Троице-Сергиеву Лавру, чтобы у гробницы Преподобного Сергия в горячей молитве испросить благословение на новую трудную жизнь. И когда он увидел перед собой места, которые некогда были покрыты дремучим лесом и которые были свидетелями уединенных молитвенных подвигов Преподобного Сергия, его душу охватило неизъяснимое чувство умиления. Ведь ему были так понятны эти подвиги, они были так желательны для его благоговейного сердца! С трепетом и горячей молитвой припал он к мощам великого молитвенника земли Русской, испрашивая себе благословения и помощи. Глубокий внутренний мир и спокойная решимость снизошли в душу его в этом священном месте[15], Александр Михайлович с грустью покидал святую обитель. Теперь его намерение определилось окончательно, и все же самостоятельно он не мог покинуть мир; необходим был какой-то внешний толчок, последний зов Божий. Поэтому по окончании летних каникул он вернулся в Липецк и приступил к занятиям в училище. «Легко совершается оставление мира людьми, созданными так, что мир не имеет для них цены, — говорит Е. Поселянин, — такими, как Преподобный Сергий, как старец Серафим, с детства призванные, отмеченные перстом Божиим. Но как невыразимо трудно заклание себя в жертву Богу людьми, которые не меньше первых любят Бога и желали бы знать в жизни Его Одного..., но которые вместе с тем множеством связей любовно и крепко привязаны к миру и постигли лучшие стороны жизни, которым в жизни хорошо, как в родной стихии, им не чуждой...»[16].

Вскоре после начала занятий Александр Михайлович был приглашен в гости к одним знакомым. Своими шутливыми словами он развеселил и привел в восторг всех присутствовавших. В благодушном настроении гости разошлись по домам, но для Гренкова настала мучительная ночь: его чрезмерная веселость казалась ему тяжким преступлением. «Он понял тут, что в миру ему не совладеть с собой, и в полноте ощутил на себе слова о том, что нельзя работать двум господам, Богу и миру. Он вспомнил обет, данный им в минуту тяжелой болезни и совет старца Илариона, вспомнил свои пламенные молитвы в ночной тиши, вспомнил предчувствие какого-то громадного захватывающего счастья, которое он пережил на месте, где спасался некогда Преподобный Сергий»[17]. А внутренний голос властно говорил ему: «Будет! Пора положить всему конец! Нельзя служить и Богу и мамоне (Мф. 6, 24). Надо выбирать что-нибудь одно! Надо всецело прилепиться к Единому Богу! Надо бросить мир!»[18]. Подавив в себе все сомнения, он сделал окончательный выбор между миром и монастырем в пользу последнего и через несколько дней тайно, не говоря никому ни слова, направился в Оптину пустынь, куда и прибыл 8 октября 1839 г.[19].

2. Прохождение послушаний в Оптиной пустыни и скиту

Духовный руководитель оптинской братии старец схиархимандрит Лев с любовью принял Александра Михайловича, со вниманием и участием выслушал его и благословил предварительно пожить на гостином дворе. Живя здесь, Александр Михайлович ежедневно посещал старца, слушал его наставления, а в свободное время, по его поручению, переводил с новогреческого рукопись «Грешных спасение». Работа над этой рукописью принесла ему много пользы: она познакомила его с наукой о духовной жизни.

В это же время начинаются его довольно длительные «бумажные дела», связанные с освобождением его от должности преподавателя духовного училища и определением в монастырь. Внезапное исчезновение Александра Михайловича из училища произвело много шума, и смотритель училища долго не решался возбудить этот вопрос перед начальством. Когда он узнал о местопребывании Александра Михайловича, то послал отцу настоятелю Оптиной пустыни формальное отношение, в котором просил подтвердить, что Гренков находится в его обители. По благословению старцев Льва и Макария Александр Михайлович написал ответ смотрителю училища и прошение Преосвященному Арсению, епископу Тамбовскому[20], в которых просил прощения за самовольность и высказывал свое намерение поступить в монастырь.



Введенская Оптина пустынь. Вид с западной стороны

После переписки между тамбовским и калужским епархиальным начальством и запроса в Оптину пустынь о согласии принять учителя Гренкова в обитель Александр Михайлович был вызван настоятелем отцом игуменом Моисеем и неожиданно поставлен перед необходимостью дать решительный ответ о своем намерении поступить в монастырь. Он выразил желание остаться в монастыре. 2 апреля 1840 г. согласно указу Калужской духовной консистории Александр Михайлович Гренков был зачислен в братию Оптиной пустыни. К тому времени он, по благословению старца Льва, перешел с гостиного двора в монастырь, оставаясь в одежде мирянина. Теперь, по получении указа, его одевают в подрясник и назначают на послушание. Некоторое время он был келейником старца Льва, затем трудился в хлебопекарне[21].

В ноябре 1840 г. послушник Александр Гренков переводится из монастыря в скит, где прожил «около 50 лет, до самого своего последнего отъезда в Шамордино летом 1890 года»[22]. Видя его стремление к строгой духовной жизни, старцы Лев и Макарий решили, что ему полезнее жить здесь в более безмолвном месте, под непосредственным руководством старца Макария. Но и после перехода в скит послушник Александр продолжал ради душевной пользы ходить к старцу Льву. В скиту послушник Александр исполнял обязанности помощника повара. Черная и трудная кухонная работа не смутила бывшего преподавателя духовного училища. «Молодой послушник, уже понявший цену беспрекословного послушания богомуд-

рым старцам, не стал рассуждать, что послушание не по нем, не по его силам..., а принял назначение старцев со смирением, как из уст Самого Господа»[23]. Он старался в то время, по ставлению старцев, более внимать себе: избегал близких знакомств с кем бы то ни было, выходя из келлии лишь в церковь, на молитвенное правило, на послушания, да к старцам.

Поварская работа занимала у молодого послушника большую часть дня. Поэтому ему мало приходилось бывать на богослужениях, но это приучало его к внутренней молитве во всякое время и везде. «Молитва Иисусова часто бывала на его устах, когда его руки были заняты житейскими работами»[24].

Послушник Александр имел возможность постоянного общения со старцем о. Макарием, что очень поддерживало и радовало его душу. «Как в то время Господь ко мне был милостив, — пишет он. — К старцу приходилось мне по послушанию ходить каждый день, да и в день-то побываешь не один раз: то сходишь (как к начальнику скита) благословиться насчет кушаний, то ударять к трапезе»[25]. При этих посещениях послушник Александр рассказывал старцу о своем душевном состоянии. Поэтому его жизнь протекала без особых духовных волнений, и если были искушения, то благодаря своевременной исповеди и мудрым советам старца они легко побеждались, после чего в душе послушника восстанавливался мир и спокойствие.

Мудрые старцы Лев и Макарий старались, по выражению св. Иоанна Лествичника, «изыскивать случаи для приобретения подвизающимися в деле спасения братиями венцов терпения»[26]. Таким же образом они поступали и с начинающим монашеский путь послушником Александром. Однажды старец Лев надел ему на голову в присутствии многочисленного народа шапку одной монахини[27]. Этим прозорливый старец указывал на будущую его заботливость о монахинях, но в тот момент молодому послушнику стоять в женской шапке среди народа было не очень приятно. В другой раз старец грозно отчитал его в присутствии лучших его друзей по духовному училищу. Иногда старец не обращался к нему даже по имени, а просто называл «химерой». «Таким-то горьким опытом, — свидетельствует архимандрит Агапит, — такою-то дорогой, кровавой ценой мало-помалу стяжевал о. Александр боголюбезную добродетель смирения, и, так сказать, закаливался в терпении скорбей, которые нередко приходилось ему переносить от искренно любившего его старца о. Льва»[28]. Испытания смирения и воли послушника давали хорошие плоды. Старец часто говорил о нем в его отсутствие: «Великий будет человек»[29].

Но недолго пришлось юному подвижнику находиться под духовным окормлением мудрого старца: 11 октября 1841 г. о. Лев отошел в вечные обители. Но скорбь послушника Александра не была безутешна, потому что остался другой духовно близкий человек — о. Макарий. Незадолго до смерти о. Лев, прозревая в своем любимом молодом послушнике Александре будущего великого старца, поручил его особенному попечению своего сотаинника — старца о. Макария. Сам отец Амвросий об этом вспоминал так: «Покойный старец тогда призвал к себе батюшку о. Макария и говорит ему: вот человек больно ютится к нам, старцам. Я теперь уж очень стал слаб. Так вот я и передаю тебе его из полы в полу, — владей им, как знаешь»[30]. Александр предал себя руководству старца Макария еще раньше, после перевода в скит, а теперь он всецело возлюбил его и служил ему так же усердно, как и о. Льву. Старцу нравился скромный и расторопный ученый послушник, и он назначил его своим келейником. Как пишет один биограф преподобного Амвросия, послушник Александр, находясь у «основания старчества», Промыслом Божиим подготавливался к своему будущему служению. Он помогал старцу, как некогда и о. Льву, в обширной переписке с лицами, просившими духовных советов и назиданий. В дальнейшем он стал помощником старца в духовном окормлении братии и посетителей.

Келейником о. Макария он пробыл четыре года. Для Александра Гренкова это были годы духовного возрастания, постижения основ монашеского делания.

3. Пострижение и служение в священном сане

Еще летом 1841 г. послушник Александр был пострижен в рясофор[31], а через год, по представлению своего начальства и согласно разрешению Св. Синода, 29 ноября 1842 г. был пострижен в мантию и наречен Амвросием, во имя св. Амвросия, епископа Медиоланского[32]. В это время ему исполнилось 30 лет, из них три года он провел в Оптиной пустыни. Через два месяца, 4 февраля 1843 г., о. Амвросий был рукоположен во иеродиакона, а 9 декабря 1845 г. — в иеромонаха[33].

Сам о. Амвросий считал себя недостойным диаконского сана, а тем более священства. Живя около старцев, он видел, что священнослужитель не только исполнитель священных действий, но и пастырь овец словесных. Пример старцев показывал всю сложность и ответственность этого подвига. Но не трудности пугали о. Амвросия, а сознание недостоинства совершать это высокое служение. Свои мысли он высказывал старцам, которые давали утешительные наставления и советовали ему во всем полагаться на Промысл и милосердие Божие.

Однако о. Амвросию недолго суждено было приносить Господу Бескровную Жертву. С первых дней после посвящения его постигла болезнь (простуда и постоянное недомогание), которая со временем навсегда лишила его возможности совершать Божественную литургию. 17 сентября 1846 г. он заболел так серьезно и пришел в такое изнеможение, что 26 октября во время утрени был особорован и приобщен Святых Тайн. В это время он был келейно пострижен в схиму с сохранением имени Амвросий[34]. Болезнь затягивалась, лечение не помогало, и в декабре 1847 г. он заявил, что желает остаться в обители за штатом. Только летом 1848 г., после почти двухлетней жестокой болезни, о. Амвросий стал выздоравливать и выходить на воздух.

Эта тяжелая и продолжительная болезнь была явным действием Промысла Божия и имела большое значение для его духовной жизни: она умерила живость его характера, предохранила его, быть может, от развития в нем самомнения и побудила его лучше понять самого себя и человеческую природу[35]. Несмотря на свои многочисленные болезни, о. Амвросий не только никогда не скорбел о них, но даже считал их необходимым средством воспитания души.

В это время, одновременно с помощью старцу Макарию в духовничестве, о.Амвросий вместе с другими учеными братиями занимался переводом святоотеческих писаний и подготовкой их к изданию. Эти труды продолжались вплоть до самой смерти иеросхимонаха Макария (7 сентября 1860 г.). Были изданы писания преподобных отцов: Нила Сорского, Варсонофия Великого и Иоанна, Симеона Нового Богослова, Феодора Студита, Максима Исповедника, Исаака Сирина, аввы Фалассия и аввы Дорофея, всех изданий было шестнадцать.

Перевод этих святоотеческих писаний был сделан старцем Паисием Величковским, но для издания их требовалась еще значительная обработка. Какая требовалась глубина мысли и духовного опыта, чтобы составить примечания к писаниям святых отцов! И несомненно, что труд над этими писаниями явился для о. Амвросия как бы школой систематического изучения аскетической литературы под руководством умудренного большим духовным опытом иеросхимонаха Макария.

Внешняя обстановка жизни о. Амвросия в этот период оставалась такой же простой, как и в первые годы. В келлии его по-прежнему царила полная нищета. В переднем углу стояло несколько икон. Около двери висели ряса и подрясник с мантией. На кровати лежали холщовый, набитый соломой тюфяк и такая же подушка. Под койкой была корзинка, которая, вероятно, служила ему вместо сундука. В употреблении пищи о. Амвросий, как и прежде, соблюдал крайнее воздержание[36]. И во всем он хранил полное послушание старцу Макарию. «Казалось, что у о. Амвросия не было своей воли в распоряжении даже келейными мелочными вещами, а во всем воля старца, и во всем давался им отчет старцу о. Макарию»[37]. Вся иноческая жизнь о. Амвросия, протекавшая под окормлением мудрых старцев, шла ровно, без особых преткновений.

Оказывая старцу Макарию значительную помощь в его переписке, о. Амвросий воспринял многое из его старческой мудрости. Многие письма, приходившие на имя о. Макария, о. Амвросий тоже читал. Ответы писались или под диктовку о. Макария или непосредственно самим о. Амвросием. Все это способствовало тому, что он основательным образом познавал человеческую душу с ее тайными изгибами, с ее немощами и силами, учился любить страждущего человека до самопожертвования.

С 1846 г. старец Макарий благословлял некоторым из братий обращаться за духовными советами к о. Амвросию. Наставления о. Амвросий преподавал не от своего мудрования, а непременно на основе учения святых отцов. Для этого он обычно раскрывал книгу того или другого отца, находил, сообразно с устроением пришедшего брата, изречение, давал ему прочитать и затем спрашивал, как брат понимает его. Если кто не понимал прочитанного, старец мудро разъяснял содержание святоотеческого изречения своими словами. Но очень часто самыми простыми словами он поучал братию находить внутренний мир и успокоение в самоиспытании и самоукорении, ибо сам опытно убедился в спасительности этих действий.

Старец Макарий знакомил о. Амвросия с некоторыми боголюбивыми посетителями обители, искавшими духовного окормления, и благословлял вести с ними душеполезные беседы в хибарке, примыкавшей к келлии старца с внешней стороны скитской ограды.

Так постепенно о. Амвросий Промыслом Божиим через постоянное духовное руководство старца Макария, внимательное изучение святоотеческих творений, но более всего через постоянный личный подвиг молитвы и непрерывного внимания к себе готовился к великому делу старчества.

4. Начало старческого служения

7 сентября 1860 года Господь благоволил отозвать из земной жизни в вечное упокоение старца Макария. Но насельники Оптиной пустыни и ее посетители не были оставлены без духовного вождя. Вместо старца Макария Промыслом Божиим поставляется на это великое служение о. Амвросий.

Вначале он был мало кому известен как духовный руководитель. К тому же и годами он был не стар: всего 48 лет. Поэтому, кроме тех, кому о. Макарий еще при своей жизни поручил обращаться к о. Амвросию, никто не пользовался его духовными советами. Монашествующие, а также многие из посетителей монастыря не могли сразу избрать постоянного руководителя. Но не мог остаться незамеченным тот, кто имел такое же любвеобильное сердце, как и старец Макарий. Господь благоволил поставить этот горящий светильник на подсвечнике, который бы освещал и показывал путь истинной христианской жизни. И действительно, свет его стал видим настолько, что к нему начали стекаться люди со всех уголков России. Он никогда никому не отказывал в совете и помощи. Сколько людей он привел к Богу своими благодатными советами и сострадательной любовью! Он жил жизнью других, радовался их радостями и печалился их печалями.

Отец Амвросий, как истинный пастырь, знал, что там, в ищущем Бога мире, много алчущих и жаждущих слова Божия, любви и веры. Поэтому он и любил этот мир и отдал ему всю свою жизнь. С особой отеческой любовью принимал старец тех, кого терзали горести, печали, уныние, кто стоял на распутье и не знал, каким путем идти в жизни. Он принимал также и тех, кто был обуреваем сомнениями и жил вне спасительной ограды Христовой Церкви. Он твердо верил, что все страдания мира, как бы ни были они сильны, жестоки и изощрены, не могут победить Божественной любви, в лучах которой исчезает всякое страдание и уныние. Сколько утешения, успокоения и отрады вливали в души скорбящих и обремененных людей благодатные наставления, беседы и молитвы любвеобильного старца! Его беседы были преисполнены глубокого смирения; они согревали охладевшие сердца, открывали душевные очи, просвещали разум, призывали людей к раскаянию, душевному миру и духовному возрождению; они покоряли сердца людей, вселяя в них благодатный мир и тишину.

Словом — вот чем служил миру старец Амвросий. Его слово горело огнем неотразимого благодатного убеждения; оно согревало теплотой любви каждое сердце, несло всем мир и счастье. Старец, подобно апостолам, звал всех к жизни небесной; он каждого призывал стяжать нетленное богатство Богосыновства, соделаться наследником Царствия Божия. Исполняя волю Небесного Учителя, он учил людей ежедневно, до последней минуты своей жизни, непрестанно воздыхал за них в молитвах. Самоотверженная любовь к людям была яркой характерной чертой преподобного Амвросия. Эта любовь побуждала его заботиться о каждой душе христианской, скорбящей и озлобленной.

Подвиг его любви к ближним изумлял современников, но сам старец в глубоком смирении постоянно укорял себя в «ничегонеделании» и просил молиться о том, чтобы Господь не вменил ему в вину его «неделательное глаголание»[38]. Он и подвиг старчества принял на себя, нисколько не считая себя достойным этого ответственного служения, но лишь исполняя волю Божию. Впервые он узрел ее в словах старца Макария, сказанных незадолго до его кончины: «Будешь жить в хибарке по ту сторону ворот, и смотри — вот тебе мой завет — никого из приходящих не оставляй без утешения»[39]. По смирению отец Амвросий вступил на путь старчества, со смирением шел по нему до последних дней жизни.

5. Внешний образ жизни старца Амвросия

После кончины старца Макария отец Амвросий перешел жить в домик, который находился справа от святых ворот скита; коридором он разделялся на две половины: в одной — келлия старца, келлия его послушника и маленькая кухня, в другой — помещение, где он принимал почетных гостей, и келлия второго послушника. Вход в скит лицам женского пола был запрещен, но расположение домика близ ограды дало возможность построить между домом и оградой помещение с отдельным входом с наружной стороны скита. Старец называл это помещение «хибаркой», и служила она для приема посетительниц. Во всех помещениях домика старца и хибарки имелось много икон. В частности, в келлии старца находились икона Нерукотворенного образа Спаса, иконы Божией Матери: Тамбовская (родительское благословение), «Скоропослушница», Киево-Печерская с предстоящими преподобными Антонием и Феодосием и икона св. великомученика Пантелеимона. Здесь же на стенах висели портреты выдающихся духовных лиц: митрополитов Филарета Московского и Филарета Киевского, Вышенского затворника епископа Феофана, Троекуровского затворника Илариона, протоиерея Феодора Александровича Голубинского, протоиерея Иоанна Ильича Сергиева, оптинских старцев: иеросхимонаха Леонида, иеросхимонаха Макария, архимандрита Моисея и другие портреты. Обстановка келлии о. Амвросия отличалась строгой простотой. Кроме койки, был еще аналой в виде шкафчика с необходимыми книгами для вычитывания правил, стол-конторка, где писарь писал диктуемые старцем письма, шкаф со святоотеческой литературой, два старинных кресла для почетных гостей и несколько стульев.

Повседневная жизнь о. Амвросия начиналась с келейного правила. Для слушания пра-

вила старец вставал в четыре часа. По его звонку приходили келейники и прочитывали утренние молитвы, двенадцать избранных псалмов и первый час. Отдохнув немного, старец слушал третий, шестой и девятый часы, изобразительны, а также канон (в зависимости от дня) с акафистом Спасителю или Божией Матери[40]. Вечернее молитвенное правило состояло из малого повечерия, канона Ангелу Хранителю и вечерних молитв. По окончании правила старец испрашивал у предстоящих прощения[41], после чего они брали у него благословение и расходились по келлиям. Как видно, правило было несколько даже меньше обычного монашеского правила, но необходимо учесть, что о. Амвросий нес тяжелый крест болезней и подвиг служения народу. Целый день дверь его келлии была открыта, и сотни лиц шли к нему, чтобы исповедать свои грехи, получить духовное утешение, вразумление, разрешение житейских вопросов. И это каждый день в течение более тридцати лет. Измученный, усталый, старец возвращался в келлию и вместо отдыха слушал краткое правило.

Помимо того, о. Амвросий нес тяжкий крест болезней. В 1871 г. из-за кровотечений, связанных с геморроем, старец настолько обессилел, что долгое время был вынужден передвигаться с помощью келейников[42]. К тому же он был очень чувствителен к перемене температуры и при небольших изменениях быстро простужался. Старец сам говорил: «Жару и холод равно не выношу. В меру только один семнадцатый градус, а выше и ниже дурно влияет»[43]. В зимнее время даже в келлии старец часто получал сильную простуду от одного холодного воздуха, когда посетители, не обогревшись, входили к нему прямо с улицы[44]. Старец страдал также расстройством желудка, так что даже небольшое количество пищи (обычно старец съедал не более, чем может съесть трехлетний ребенок)[45] вызывало у него рвоту. В одном из писем он писал: «Болезненные прижимки во всем теле есть, и от холоду и от невольного голоду. Много вещей есть, да многое нельзя есть. Слабый желудок и неисправные кишки не дозволяют. Впрочем, по старой привычке, я все-таки понуждаюсь есть, хотя после и приходится большую тяготу понесть от головной боли и от рвотной доли»[46]. Старца мучила также потливость, по причине которой он часто менял белье и носки. В довершение всего чувствовалась постоянная слабость и тяжесть хоть малое время стоять на ногах[47]. Все эти недуги лишали старца возможности совершать Божественную литургию, о чем он очень скорбел. Доктора, которые по просьбе лиц, любивших старца, навещали его, всегда говорили, что его болезни особенные. «Если бы вы спрашивали меня о простом больном, — говорил один из них, — я бы сказал, что остается полчаса жизни, а он, может быть, проживет и года»[48]. Старец существовал Благодатью. Он не отказывался от медицинской помощи. У себя в келлии он имел полочку, заставленную разными лекарствами[49], но всю надежду возлагал на Господа и Его Пречистую Матерь.

Во время тяжелых болезней, по просьбе старца, в его келлии служились молебны перед чудотворными иконами Божией Матери, которые приносились по этому случаю из других мест. Так, в 1871 г., когда старец особенно тяжело страдал, из Козельска приносилась чудотворная икона Божией Матери Ахтырская, из Мещевского Георгиевского монастыря — икона «Всех скорбящих Радосте»[50], из села Калуженки — Калуженская[51]. По заказу почитателей старца, на Афоне была написана и доставлена в его келлию икона св. великомученика Пантелеимона[52], молитвы перед которой доставляли ему значительное облегчение. И часто болезнь старца, подолгу беспокоившая его и не уступавшая никаким врачебным средствам, в таких случаях прекращалась. О том, как страдал старец, видно из его слов, которые однажды невольно вырвались у него: «Если я скажу иногда про свое здоровье, то только часть. А если б знали всё, что я чувствую... Иногда так прижмет, что думаю пришел конец»[53]. Старец терпеливо и со смирением переносил все испытания. Часто от него можно было слышать: «Терпел Моисей, терпел Елисей, терпел Илия, так потерплю же и я»[54].

Только в молитве о. Амвросий находил утешение и поддержку своим крайне слабым силам. Но сам старец о своей молитве говорил так: «Вот в Глинской пустыни умер один старец, так у него часа три после смерти рука все перебирала четки. А я вот грешный и не знаю, когда только их перебирал. Я даже и в монастыре-то, пожалуй, всего только один год прожил»[55]. Но как много свидетельств горячей, слезной молитвы старца Амвросия находим мы в его жизнеописании! Например, когда в его келлии отправлялся молебен с акафистом перед чтимой им келейной иконой Богоматери «Достойно есть», он умиленно взирал на благодатный лик Царицы Небесной и все видели, как слезы струились по его исхудалым ланитам[56]. Когда он молился, все лицо его преображалось, и он погружался в созерцание неизреченной небесной славы. Один раз келейник старца, подходя к нему под благословение в конце утреннего правила, увидел лицо его светящимся. После он по своей простоте спросил старца: «Или вы, батюшка, видели какое видение?!» Отец Амвросий не сказал ему ни слова, только слегка стукнул его по голове рукой (это было знаком особенного старческого благоволения)[57]. Старец всегда имел особое благоговение к Божией Матери как единой всемощной Предстательнице и Заступнице рода христианского. Поэтому ни одного Богородичного праздника не пропускал он без того, чтобы не отправить пред Ее святой иконой келейного бдения.



Келлия старца Амвросия. Современный вид

Как истинный подвижник, старец Амвросий всегда чувствовал потребность молитвы, ибо только в молитвах он обретал необходимую духовную и телесную силу, нужную для его высокого старческого подвига. Ни одного своего решения старец не принимал без усердной молитвы и без ясного указания Божия. Одна Шамординская монахиня рассказывала, что о. Амвросий назначил ей трудное послушание в трапезной. Ссылаясь на свои слабые силы, она несколько раз просила освободить ее, но старец неожиданно сказал: «Ведь я же не сам тебе назначил это послушание, такова воля Царицы Небесной»[58]. Для уединенной молитвы старец Амвросий иногда удалялся на монастырскую дачу, находившуюся в десяти верстах от монастыря, а когда усердием его почитателей была построена отдельная лесная келлия, он уезжал туда. Там его также осаждали посетители. И только ночью, когда спали те, кто приходил в его келлию со своими горестями и грехами, старец Амвросий, забывая себя, про-

стирал к небу руки и в слезной молитве просил милосердного Господа о ниспослании благодатного утешения и покоя в души его духовных чад. И тот факт, что в Оптину к старцу, забывая неудобства сложного тогда пути, съезжались представители всех сословий, свидетельствует, что молитва старца всегда была действенной.

6. Дары благодати

Только при таком духовном состоянии, которое воспитывается в человеке непрерывной внутренней борьбой, самоуничижением, скорбями и всякого рода испытаниями, возможно получение величайшего дара благодати — христианской любви, которая стоит в неразрывной и глубокой связи с христианской верой и сердечной молитвой. Этим даром был преисполнен старец Амвросий. Как следствие дара любви в нем явились другие обильные дары, а именно: духовное рассуждение, проникновение в души людей, прозорливость и исцеление духовных и телесных недугов. Для каждого приходящего в Оптину пустынь у старца находилось и ласковое слово, и мудрый совет. Незнакомых ему лиц он часто называл по имени, говорил их тайные грехи, исцелял больных от недугов прежде, чем они просили его об этом.

Вся сила духовного руководства о. Амвросия сводилась к тому, чтобы указать каждой душе путь ко спасению во Христе. Старец твердо верил, что первопричина душевного и телесного расстройства человека кроется в нарушении заповедей Христовых, и в качестве основного средства для исправления предлагал чистосердечное покаяние в грехах и приобщение Святых Тайн.

Отец Амвросий обладал всеобъемлющей опытностью, широким кругозором и мог дать совет по любому вопросу не только в области духовной, но и житейской, применительно к данному лицу и данным обстоятельствам. Одному он советует, как усовершенствовать душ, другому — как вести хозяйство в обители, третьему — как направить дело в суде.

Дар проникновения в тайники душ человеческих у старца Амвросия удивлял многих и располагал сразу всецело отдаваться его руководству. У людей появлялась уверенность, что старец лучше их знает, в чем они нуждаются и что им полезно. Одна молодая девушка много слышала от своей сестры о святости жизни о. Амвросия, но относилась к словам сестры с недоверием и даже с презрением, а старца называла «лицемером». Однажды, по просьбе сестры, она поехала в Оптину пустынь. Придя к старцу на общий прием, она стала позади всех у самой двери. Отец Амвросий, выйдя из своей келлии, помолился, посмотрел на всех, а затем обратил свой взор на Веру (так звали девушку) и сказал: «Что это за великан тут стоит? А, это — Вера пришла смотреть лицемера!»[59] После такого обличения ее тайных мыслей и особенно после беседы со старцем она совершенно изменила свое мнение о нем, искренно возлюбила его, а впоследствии поступила в Шамординскую обитель[60]. Именно таким образом старец многих наставлял на путь покаяния, нравственного очищения и смиренного перенесения жизненных испытаний.

Этот редкий дар прозорливости, который Господь дает некоторым праведным людям, очень часто проявлялся у отца Амвросия в период его старчества.

Провидя состояние душ своих посетителей, старец Амвросий знал и то, что́ приводило их к нему. Часто бывали случаи, когда пришедший еще не успеет открыть свою нужду или скорбь, а старец дает уже ответ. Так, в 1891 г. одна монахиня написала старцу письмо, прося совета по некоторым вопросам. Дня через два она была у старца, и он на все пункты ее письма дал исчерпывающие ответы, вспоминая сам, что еще там написано. Монахиня ушла от старца утешенная и успокоенная, не подозревая, однако, какое чудо прозорливости старца совершилось над ней. Когда в октябре того же года старец скончался, через 6 недель при разборе его келейных бумаг нашли нераспечатанное письмо на его имя. Обратный адрес свидетельствовал, что это письмо той монахини[61].

К старцу обращались также за исцелением от телесных болезней, но он по своему смирению, избегая человеческой славы, посылал больных к святым мощам или к чудотворным иконам, а иногда просто советовал принимать какую-либо лекарственную траву. Больные совершенно исцелялись от своих болезней, и, конечно, понимали, что не трава им помогла, а молитвы старца. Наиболее ярким свидетельством дара исцелений старца служит избавление, по его молитве, одного мальчика от тяжкой болезни уха, головы и челюстей. Сильные боли не давали покоя ему ни днем, ни ночью. Усилия врачей были бесплодны; силы малыша постепенно слабели, и видна была его близкая кончина. Родители поспешили в Оптину пустынь к старцу Амвросию, прося его помощи и молитв. Сердце любвеобильного старца было чутко и отзывчиво к скорбям другого человека. Он готов был сам страдать за людей и всеми своими силами старался помочь страждущим. Успокаивая родителей мальчика, старец, как всегда, говорил: «Все пройдет, только молитесь»[62]. Получив известие из дома о критическом положении их сына, отец и мать хотели тотчас отправиться в дорогу, но старец посо-

ветовал им остаться, а на другой день, провожая их, сказал: «Не беспокойтесь и не огорчайтесь. Поезжайте с миром. Надейтесь на милосердие Божие, и вы будете утешены. Молитесь Богу, молитесь Богу. Вы будете обрадованы»[63]. Когда они прибыли на станцию, встречавшие сообщили, что больной чувствует себя все хуже. Какова же была их радость, когда, войдя в дом, они нашли своего сына на ногах! Это чудо заставило многих верить в благодатную силу старческих молитв. Были еще и другие, более поразительные случаи, когда старец Амвросий являлся некоторым, совершенно не знавшим его людям, исцелял их от болезней или предостерегал от какой-либо опасности. Так, однажды старец не во сне, а наяву явился совершенно незнакомой больной девушке, лежавшей в неизлечимой болезни три года. «Ты обманула угодника Божия Николая Чудотворца, — сказал он ей, — обещала съездить к нему помолиться и не исполнила, вот и лежишь теперь. Сними мерку с твоего роста, попроси, кто бы за тебя поставил ему свечку, заказанную в твой рост. Когда сгорит эта свеча, тогда и ты выздоровеешь»[64]. И действительно, она полностью выздоровела, когда было выполнено это требование. Позже, будучи в гостях в одном доме, она увидела портрет о. Амвросия и признала в нем того старца, который явился ей[65].

Так служил миру преподобный Амвросий, ущедренный от Бога многоразличными дарованиями и проникнутый горячей любовью к страждущим людям.

7. Духовное окормление монашествующих и мирян

Старческое служение о. Амвросия началось с окормления братии Оптиной пустыни. Старец очень любил свою обитель и ее насельников. Каждый из братий поверял старцу свою душу. Случалось ли какое искушение, возникало ли какое-либо недоумение, сомнение или уныние, инок шел к старцу, все рассказывал ему и получал утешение. Помимо келейного приема братии отец Амвросий, по примеру прежних старцев, практиковал также общее исповедание помыслов и дел. Хилый и больной, он выходил к братии, которая после вечернего правила сходилась к его келлии, садился и начинал беседовать. Тут и совершалось общее, во всеуслышание, исповедание иноков: «Я враждую на такого-то, я возгордился тем-то, я то-то помыслил, я то-то сделал». Тут каждый получал и прощение, и наставление, и душевный мир[66].

Особенно внимателен и отечески попечителен был о. Амвросий к новым послушникам и к новоначальным монахам. Многие из них были обязаны своим поступлением в монастырь именно о. Амвросию[67]. Хотя в Оптиной пустыни настоятельствовал о. Исаакий, но духовно главенствовал старец Амвросий. Он по-прежнему оставался «заштатным иеромонахом», но без его совета не предпринималось ничего сколько-нибудь важного, он поддерживал весь внутренний строй обители. В скиту на попечении старца находилось хозяйство и финансовая часть, потому что начальник скита иеросхимонах Анатолий, занимаясь старчеством и умной молитвой, в которой, по отзыву о. Амвросия, достиг высокого совершенства, уклонялся от хозяйственных дел скита[68]. Настоятель наряду с братией смиренно подчинялся его духовному водительству, открывая перед ним свои помыслы[69]. Двери келлии и сердце старца Амвросия всегда были открыты для братии; каждый мог входить к нему в любое время без всякого доклада. Взаимные отношения старца с настоятелем и братией основывались на христианской любви и смирении. Старец относился к настоятелю с глубоким уважением и на более важные дела сам всегда испрашивал у него благословения. Отец Амвросий никогда не настаивал на своем мнении, но только подавал мудрые советы. Поэтому настоятель добровольно подчинялся воле старца. Впоследствии, когда старец скончался, о. Исаакий со скорбью говорил: «Двадцать девять лет провел я настоятелем при старце и скорбей не видел. Теперь же должно быть угодно Господу посетить меня грешного скорбями»[70].

Но служение старца не ограничивалось только монастырем. Этот подвижник был известен во многих уголках России. Как часто келейники о. Амвросия, уступая многочисленным просьбам посетителей доложить старцу о них, говорили ему: «Батюшка, вас ждут». «Кто там?» — спросит старец. «Московские, Вяземские, Тульские, Белевские, Каширские и прочие народы», — отвечают келейники[71]. Десятиминутного разговора со старцем ждали по нескольку дней. Не хватало ямщиков для перегона между Оптиной и Калугой, а также номеров в оптинских гостиницах[72].

Прием посетителей старец Амвросий начинал после утреннего чая — часов около 9—10. Но и до этого времени он не переставал заботиться о людях. Когда старец начинал умываться, келейники задавали вопросы: «Батюшка! Вот тот-то в таких-то обстоятельствах находится. Что ему благословите делать?» Или «Вот та-то просит благословения на такое-то дело; благословите или нет?». Отец Амвросий и свое дело делал, и отвечал на вопросы[73]. Во время утреннего чая он диктовал письма. К этому времени собиралось довольно много посетителей. Надев сухое белье, старец выходил к ним в простой одежде послушника. В одном из жизнеописаний преподобного Амвросия говорится: «По виду батюшка о. Амвросий был бла-

гообразный старец, немного выше среднего роста и несколько от старости сутуловат. Будучи с молоду очень красивым..., он и в старости не потерял приятности в своем лице, несмотря на его бледность и худобу. На голове спереди имел небольшую лысину, которая, впрочем, нисколько его не безобразила и даже как будто шла к его лицу, а назади несколько прядей коротких темно-русых с проседью волос; на лбу две-три морщины, которые при случае совершенно сглаживались; глаза светло-карие, живые, проницательные, видящие душу насквозь; губы обыкновенные; борода довольно длинная, редкая, седая, в конце раздвоенная. Батюшку нельзя себе представить без участливой улыбки, от которой становилось как-то весело и тепло, без заботливого взора, который говорил, что вот-вот он сейчас для вас придумает и скажет что-нибудь очень полезное, также трудно представить его и без того оживления во всем — в движениях, в горящих глазах, с которым он вас выслушивает и по которому вы хорошо понимаете, что в эту минуту он весь вами живет и что вы ему ближе, чем сами себе»[74].

По выходе из келлии старец вначале проходил по коридору, где были мужчины. Одного он на ходу благословлял, другому говорил несколько слов, имевших же особенные нужды принимал в приемной келлии отдельно и занимался с ними более продолжительное время. Потом проходил в хибарку и там уже оставался надолго. Делая каждому наставления соответственно его духовным нуждам и духовному развитию, отец Амвросий вникал в положение каждого, обращавшегося к нему, давал наставления соответственно его духовным нуждам, личному характеру и склонностям, с любовью указывал лучший исход его дела. Все уходили от него утешенными и с облегченным сердцем. Богатый духовный опыт старца Амвросия позволял ему как бы читать мысли приходивших к нему, часто указывать на их сокровенные тайны и прикровенно обличать их. Если старец беседовал с кем-либо при народе, то он не имел обыкновения обличать прямо и резко, но поучал так искусно, что его обличение понятно было только тому, к кому оно относилось.

Познав на личном опыте спасительность смирения, старец стремился научить этому и своих духовных детей. На самый насущный вопрос каждого человека: «Как жить, чтобы спастись?» — старец давал такие шутливые ответы: «Нужно жить нелицемерно и вести себя примерно, тогда дело наше будет верно, а иначе будет скверно»[75]. Или «Жить — не тужить, никого не осуждать, никому не досаждать, и всем мое почтение». Или «Жить можно и в миру, только не на юру, а жить тихо»[76]. «Мы должны, — говорил еще старец, — жить на земле так, как колесо вертится: чуть только одной точкой касается земли, а остальными непременно стремится вверх; а мы как заляжем на землю, так и встать не можем»[77]. С первого взгляда простые и шутливые слова, но какой глубокий духовный смысл содержится в них!

Принимая посетителей, отец Амвросий беседовал с каждым в отдельности или выходил на общее благословение, сначала к мужчинам, а затем к женщинам[78]. Все приходили к старцу, как к последнему пристанищу. Сколько раз сложные и запутанные житейские вопросы он решал двумя-тремя приветливыми, полными сердечного участия советами. Многие, имея какое-нибудь дело, желали только одного, чтобы перед началом этого дела старец молча благословил их.

Но не все приходили к отцу Амвросию по делу. Некоторые только отнимали у него время и этим очень отягощали его. Он сам жаловался на таких посетителей в своих письмах: «Старость, слабость, бессилие, многозаботливость и многозабвение и многие бесполезные толки не дают мне и опомниться. Один толкует, что у него слабы голова и ноги, другой жалуется, что у него скорби многи; а иной объясняет, что он находится в постоянной тревоге. А ты все это слушай, да еще ответ давай; а молчанием не отделаешься — обижаются и оскорбляются»[79]. «Вот так мы день за днем и живем, — писал старец в одном из писем, — и несправедливыми слывем в приеме приходящих и приезжающих. А виновата моя немощь и неисправность пред Богом и людьми»[80]. Старец не только не скорбел о своей болезненности, но был в веселом настроении и даже шутил. Старец принимал посетителей до вечера, делая небольшие перерывы для приема пищи и малого отдыха. Иногда после обеда, когда старец был слаб, он принимал посетителей у себя в келлии, а после вечернего правила к нему приходила монастырская братия на ежедневное исповедание помыслов.

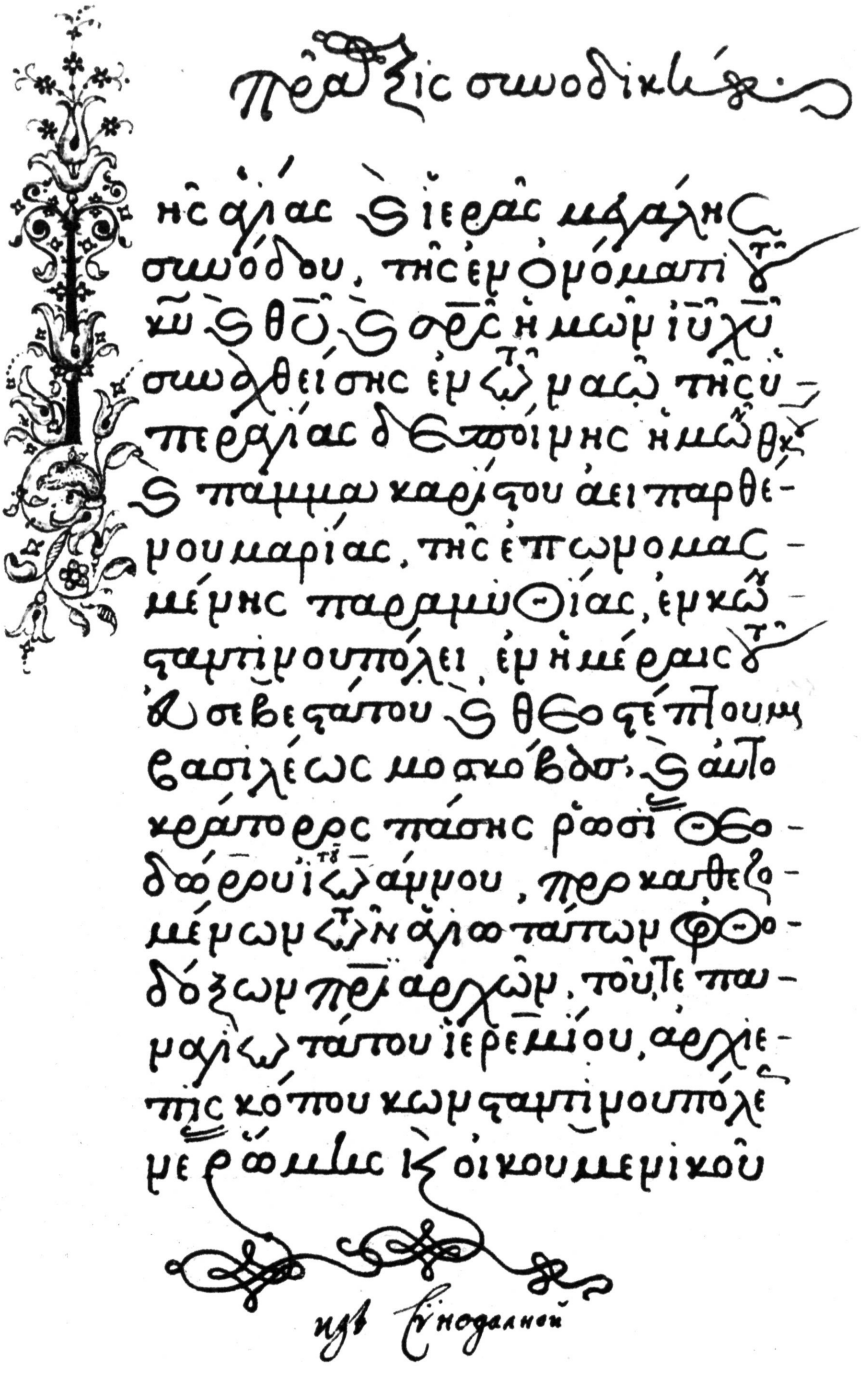
8. Старец Амвросий и интеллигенция второй половины XIX в.

Имя старца Амвросия было известно не только в среде простолюдинов и рядового монашества, но и в среде высшего духовенства и в интеллигентских кругах. Так, Калужские епархиальные архиереи Григорий, Владимир, Анастасий при обзоре епархии неизменно посещали Оптину пустынь и старца Амвросия[81]. При встрече их старец был одет во все монашеские одежды, но неизменно держался обычной своей детской простоты. Особое почтение имел старец к архиепископу Григорию, о котором отзывался: «свят и умен»[82]. Он часто об-



Св. Преподобный Амвросий Оптинский

К статье архим. Иоанна, с. 117—151



Первый лист Акта Константинопольского Собора (13 февраля 1593 года) об учреждении Патриаршества в России (ОР ГИМ).
Патриаршее собрание № 339 (198/CXCIX, 16 л.)

К статье игум. Феофилакта, с. 200—240



Успенский собор в Московском Кремле, в котором покоятся мощи святителя Иова, первого русского Патриарха.

Фотография нач. XX в.



Святитель Феофан, затворник Вышенский

К статье архим. Георгия, с. 152—175

ращался к нему при решении наиболее важных вопросов относительно внешней и внутренней жизни обители. В свою очередь архиепископ Григорий в некоторых случаях прямо говорил: «Да это уже как сам старец решит, — я не беру этого на себя»[83]. Посещал старца и митрополит Московский (позже Киевский) Иоанникий[84]. Преосвященный Вениамин, епископ Воронежский, приезжавший в Оптину еще при жизни отца Макария, однажды долго беседовал со старцем Амвросием и после этого всегда относился к нему с глубоким уважением[85]. Отец Амвросий был известен и митрополиту Московскому Филарету, который еще в 1865 г. с одним бывшим в Москве оптинским монахом прислал старцу образ Нерукотворенного Спаса[86].

Кроме иерархов, отца Амвросия посещали и многие выдающиеся светские лица. Оптиной пустынью интересовались такие видные философы и писатели, как Вл. Соловьев, Шевырев, И. В. и П. В. Киреевские, М. П. Погодин и другие. Они часто посещали эту обитель, чтобы получить благословение от старцев и укрепить свои духовные силы. С благоговением эти люди изучали и описывали Оптину пустынь, в особенности внутренний строй ее жизни. И. В. Киреевский прямо говорил, что для ознакомления с христианством необходимо познакомиться с жизнью оптинских старцев[87].

Слушали беседы старца Амвросия и пользовались его духовными советами Н. В. Гоголь, А. П. Толстой, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, Л. Н. Толстой. К Ф. М. Достоевскому, приезжавшему в Оптину после смерти любимого сына, старец отнесся с уважением и сказал о нем: «Это кающийся»[88]. Иеросхимонах Иосиф пишет, что Достоевский и отец Амвросий подолгу беседовали «о многих насущных вопросах духовной жизни и спасения души. Вскоре затем появились в печати «Братья Карамазовы», написанные отчасти под впечатлением посещения им Оптиной пустыни и бесед с отцом Амвросием»[89].

К. Н. Леонтьев провел под непосредственным руководством старца Амвросия последние годы своей жизни, живя рядом с Оптиной пустынью, а за несколько дней до кончины старца, приняв тайный постриг, переехал в Сергиев Посад, где вскоре и скончался[90].

Вот как отзывался о старце Амвросии Л. Н. Толстой: «Этот отец Амвросий совсем святой человек. Поговоришь с ним, и как-то легко и отрадно стало у меня на душе. Вот когда с таким человеком говоришь, то чувствуешь близость Бога»[91]. У старца Амвросия Л. Толстой был трижды: первый раз — в 1874 г., во второй раз пришел из Ясной Поляны пешком в крестьянской одежде со своим конторщиком и сельским учителем в 1881 или 1882 г., а в третий раз приехал со своей семьей в 1890 г.[92] В этот раз Л. Толстой имел самую продолжительную беседу со старцем. Он отправился к отцу Амвросию после того, как у старца побывала его семья, очень довольная и утешенная его беседой. Известно, что в этой беседе отец Амвросий предлагал Л. Толстому принести публичное покаяние в своих заблуждениях[93]. Выходя из келлии, Л. Толстой выразил свое впечатление о беседе со старцем такими словами: «Я растроган, я растроган». А о. Амвросий в своей беседе с ним сказал: «При входе Толстого в мою келлию я благословил его, и он поцеловал мою руку. А когда стал прощаться, то, чтобы избежать благословения, поцеловал меня в щеку. Горд очень»[94].

Давая оценку посещениям писателями и философами старца Амвросия, В. В. Розанов пишет: «Благодеяние от него (о. Амвросия. — *А. И.*) духовное, да, наконец, и физическое. Все поднимаются духом, только взирая на него... Золото прошло через огонь скептицизма и не потускнело»[95].

Имя старца Амвросия было известно даже за пределами России — на Афоне и на православном Востоке. К старцу непосредственно или письменно обращались лица других вероисповеданий. Так, в Оптину приезжал реформатский суперинтендант г. Москвы Карл Зедергольм[96]. Его сын Константин, учившийся в Московском университете, подолгу беседовал с отцом Амвросием и наконец перешел в Православие, а затем принял монашество с именем Климент[97]. В жизнеописании отца Амвросия приводятся имена многих других лиц, которые после бесед со старцем приняли Православие[98]. По словам прот. С. Четверикова, преподобный Амвросий Оптинский явился в то время связующим звеном между образованным обществом, народом и Церковью[99].

9. Литературно-издательская деятельность Оптиной пустыни при старце Амвросии

Несмотря на увеличивавшийся поток посетителей и болезненное состояние, преподобный Амвросий занимался и литературно-издательской деятельностью, начавшейся еще при иеросхимонахе Макарии. Но если тогда издавалась только святоотеческая аскетическая литература, то при старце Амвросии стали издаваться еще и церковноисторические труды на-

сельников Оптиной пустыни. В 60—70-х гг. под руководством отца Амвросия и при деятельном участии отца Климента (Зедергольма), отца Леонида (Кавелина), отца Анатолия (Зерцалова), отца Агапита и других лиц были изданы следующие книги: 1) «Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария» (составленное архимандритом Леонидом Кавелиным); 2) Собрание писем отца Макария в шести томах; 3) новое издание «Творений преподобного аввы Дорофея» (приготовленное к печати отцами Климентом и Антонием); 4) 12 слов преподобного Симеона Нового Богослова (в переводе тех же лиц); 5) «Жизнеописание игумена Антония» (составленное отцом Климентом); 6) «Преподобного отца нашего Феодора Студита огласительные поучения» (в русском переводе отцов Климента, Анатолия и Агапита); 7) Поучения преподобного Петра Дамаскина (в переводе отца Ювеналия); 8) «Жизнеописание старца Леонида» (составленное отцом Климентом); 9) «Описание Козельской Оптиной пустыни» (составленное отцом Леонидом); 10) «Царский путь креста Господня» (в переводе отца Климента); 11) «Жизнеописание архимандрита Моисея» (составленное отцом Ювеналием) и другие[100]. Было издано также большое количество духовно-назидательных брошюр. Книги и брошюры всегда имелись у старца Амвросия, и он щедро наделял ими посетителей обители.

Говоря об издательской деятельности Оптиной пустыни, известный подвижник прошлого столетия, современник старца Амвросия, святитель Игнатий Брянчанинов писал: «Все русское монашество обязано особенною благодарностью Оптиной пустыни за издание многих творений святых отцов... Перевод на русский язык монашеских отечественных писаний, по знанию монашеской жизни, гораздо удовлетворительнее совершается братиями обители, нежели перевод их людьми, чуждыми этой жизни»[101].

10. Учреждение Шамординской общины и заботы старца Амвросия о ее благоустройстве

Предметом неустанных забот старца Амвросия было также попечение об одиноких женщинах, проводивших благочестивую жизнь, но по своей бедности не имевших возможности поступить в монастырь, так как в то время при поступлении в монастырь нужно было купить для себя келлию, внести в обитель хотя бы малый вклад и содержать себя своими трудами или своими средствами. Иногда принимали в монастырь и без вышеуказанных требований, но лишь при условии, если женщина имела хорошее здоровье, при котором она могла бы нести любое монастырское послушание.

Отец Амвросий болел душой за всех больных, не имевших средств к существованию женщин, из которых многие были лишены даже пристанища. Старец проявлял о них неустанную заботу, всячески старался содействовать устроению женских обителей, привлекая к этому делу богатых лиц. Так, его заботами и стараниями были созданы: Предтеченская женская обитель в г. Кромы, Орловской губернии; в 1879 г. Ахтырская Гусеевская — в Саратовской губернии; в 70-х гг., по его благословению, на средства благотворителей устроены женские общины Козельщанская — в Полтавской губернии и Николо-Тихвинская — в Воронежской[102].

Однако эти женские обители не могли обеспечить приют всем обездоленным женщинам, обращавшимся к отцу Амвросию за помощью. Постепенно у старца созрела мысль о создании такой обители, где могли бы приютиться и жить благочестиво, без нищеты, многие обездоленные женщины. Но как истинный последователь Христа он был далек от самочинных начинаний и ждал, когда Сам Господь благословит осуществить его заветный замысел. Вскоре Промыслом Божиим все обстоятельства стали складываться благоприятным образом для создания задуманной старцем обители. По просьбе некоего состоятельного человека, почитателя о. Амвросия, по благословению старца, одна монахиня, по имени Амвросия, имевшая раньше большое состояние и жившая с двумя внучками в Оптиной пустыни, приобрела имение около деревни Шамордино, в 12 километрах от монастыря. Затем, по совету старца, мать Амвросия купила также близлежащие дачи Руднево, Преображенское и Акатово. Весной 1881 г. мать Амвросия скончалась, а через два года почти одновременно умерли ее обе внучки[103].

Так по Промыслу Божию перед старцем Амвросием открылась возможность устроения новой обители. Еще до официального ее открытия стали строиться один корпус за другим, но желавших поступить в обитель было так много, что помещений оказывалось недостаточно. Первыми насельницами стали уже жившие здесь сестры-послушницы, находившиеся ранее при монахине Амвросии. Чаще всего старец принимал в устрояемую им общину вдов и сирот, находившихся в крайней бедности, а также всех страдающих какой-либо болезнью и не могущих найти в жизни ни утешения, ни пристанища. Приходили сюда также и молодые курсистки, искавшие смысл жизни, но более всего просились в общину простые крестьянки. Все

они составили одну тесную семью, объединенную любовью к своему старцу, который собрал их и отечески любил. Здесь же, в Шамордино, были устроены богадельня и приют для бедных девочек.

Первой настоятельницей общины отец Амвросий избрал свою духовную дочь Софью Михайловну Астафьеву, которая была самой преданной и деятельной его помощницей. Она принимала живое участие в устройстве юной общины. 4 сентября 1884 года старец Амвросий постриг ее в монашество и ходатайствовал перед архиереем утвердить монахиню Софию настоятельницей Шамординской обители.

1 октября 1884 года, в день праздника Покрова Божией Матери, в обители была освящена домовая церковь во имя Казанской иконы Божией Матери[104], по имени которой и сама обитель стала называться Казанской. Местночтимая Казанская икона была главной святыней храма. Так день освящения храма стал днем официального открытия обители. Но сам старец на открытии не присутствовал. Затворившись у себя в келлии, он целый день провел в усиленной молитве[105]. Вновь открытая обитель, имевшая уже около 70 сестер, стала очень быстро расти. Производились новые постройки. Дело требовало огромных забот и средств. Все эти попечения легли на престарелого и болезненного старца, который всей душой отдавался этому делу. Сама мать София тоже неустанно трудилась с утра до вечера, руководя всеми монастырскими работами, а также строго следя за внутренней жизнью сестер. Но недолгими оказались ее напряженные труды: в январе 1888 г. она скончалась. По указанию старца управление обителью было поручено монахине Белевского Крестовоздвиженского монастыря Евфросинии (Розовой), которая также была одной из преданнейших послушниц отца Амвросия[106].

Заботами, трудами и молитвами преподобного старца и новой настоятельницы обитель постоянно росла, строительство не прекращалось, но количество поступающих все увеличивалось, и мест для них недоставало. Несмотря на это, старец принимал всех приходивших к нему. Громадные постройки требовали больших расходов, а наличными иногда оставалось всего несколько рублей. Но велика была вера старца и упование его на милость Божию. Не раз старцу говорили: «Батюшка, что же вы все больных и убогих принимаете, а чем содержать их будете?» Отец Амвросий на это отвечал: «Да на больных, да на убогих мне Бог больше посылает, а на здоровых и вовсе ничего не дает»[107].

Для непосредственного наблюдения за хозяйством основанной обители старец Амвросий приезжал в Шамордино ежегодно. Время пребывания старца в обители для сестер считалось светлым праздником. Старец посещал все корпуса, келлии, детский приют, богадельню, объезжал постройки и делал соответствующие указания. По-прежнему его осаждали многочисленные посетители, которым старец уделял все свободное время и для приема которых в обители построили специальную «хибарку». Проведя несколько дней в обители, духовно напитав ее насельниц, старец Амвросий возвращался в Оптину. Все сестры всегда с большой скорбью провожали своего духовного отца.

11. Последние дни жизни и блаженная кончина старца Амвросия

В начале июля 1890 г. старец Амвросий уехал в Шамордино. Пробыв здесь более двух недель, он стал собираться обратно в Оптину. В день отъезда в назначенное время все сестры собрались около келлии, где находился старец, желая проводить его и принять от него последнее благословение. Но старец все не выходил. День уже начал клониться к вечеру. Карету отправили назад и объявили сестрам, что батюшка плохо себя чувствует и отложил свой отъезд. Отдохнув за ночь, отец Амвросий намеревался покинуть Шамордино, но опять почувствовал себя плохо и не смог уехать. Через несколько дней, в которые он по-прежнему принимал посетителей и занимался монастырскими делами, отец Амвросий хотел опять уехать, но та же слабость в третий раз не позволила ему осуществить это намерение. Уразумев — после троекратных неудавшихся попыток уехать из Шамордина — волю Божию пребывать ему в этой обители, старец уже более не пытался уехать отсюда. В Оптину он написал: «Я задержался здесь по особому промышлению Божию, а зачем, — это означится после»[108].

Среди почитателей старца ходили различные толки о причине его задержки. Многие осуждали его; но несомненно, что в это время старец был больше нужен Шамординской обители, чем Оптиной. Молодая, еще не устроенная в духовном и хозяйственном отношении Шамординская обитель нуждалась в постоянном окормлении старца, и он отдал ей последние дни своей жизни. С переселением старца Амвросия в Шамордино весь многочисленный поток посетителей направился в эту обитель. Посещая старца, многие влиятельные люди познакомились с Шамординской обителью и, видя любовь старца к ней, из уважения к отцу Амвросию становились усердными благотворителями обители, что́ крайне необходимо было для ее дальнейшего существования. Всю зиму старец ежедневно принимал посетителей, но заметно было,

что он постепенно слабел. Часто к вечеру он приходил в полное изнеможение и совершенно терял голос. В воскресные и праздничные дни в келлии старца совершали «бдения», для чего специально приезжал иеромонах из Оптиной пустыни. Первое время, когда старец имел больше сил, он сам во время бдения произносил возгласы и читал Евангелие. Один раз в две недели отец Амвросий причащался Святых Таин. Он постепенно угасал и все чаще прикровенно говорил окружающим о своей смерти. Когда на Новый год все сестры пришли к отцу Амвросию поздравить его и получить благословение, он вышел к ним, благословил всех, затем сел на диван и очень серьезно произнес начало стихотворения: «Лебедь на водах Меандра песнь последнюю поет...», а потом прибавил: «Лебедь на водах Шамординдра песнь последнюю поет»[109]. С особой радостью шамординские сестры встретили Святую Пасху: их любимый старец был с ними. Всю Светлую седмицу они пели в келлии у старца утреню, часы и вечерню. Батюшка пел вместе с сестрами, младенческая радость сияла на его лице. В пятницу на Светлой седмице, благодаря сестер за то утешение, которое они ему доставили, отец Амвросий ласково сказал им: «Спаси, Господи», а потом прибавил: «Будете вы вспоминать эту Святую»[110].

Когда наступила теплая погода, отец Амвросий стал выезжать на место строительства жилых корпусов и детского приюта. Ни один важный вопрос хозяйственной, дисциплинарной и духовной жизни не решался в это время без совета мудрого старца. Непрестанные заботы лишали о. Амвросия последних сил. Многие из его близких говорили, что ему нужен полный покой и отдых, но старец на это отвечал со свойственным ему юмором, что покой для человека настанет только тогда, когда пропоют над ним «Со святыми упокой»[111].

Наступила осень 1891 г. 21 сентября, в субботу, как всегда, приехал иеромонах из Оптиной для совершения бдения в келлии старца, но в этот день он настолько ослаб, что не смог слушать службу; у него появился озноб. Тревожная весть, подобно молнии, облетела обитель и встревожила всех. Все понимали, что для старца, истощенного многими трудами, любая болезнь может быть очень опасна. На следующий день у отца Амвросия заболели уши; в течение нескольких дней боль усиливалась, и он почти совершенно потерял слух. В эти дни старец сказал одной из прислуживающих ему сестер, что «это последнее испытание»[112]. Болезнь постепенно прогрессировала; к боли в ушах прибавилась боль в голове и во всем теле. Встревоженная настоятельница послала телеграмму в Москву известному врачу с просьбой срочно приехать к больному старцу. 27 сентября нарыв в ухе отца Амвросия прорвался, и боль стала утихать. Вечером приехал доктор и успокоил всех, сказав, что болезнь не опасная. Старец действительно стал поправляться и даже принимал некоторых посетителей. Однако, к всеобщему огорчению, 4 октября головные боли у старца усилились, а к вечеру поднялся жар. Все следующие дни старец находился в лихорадочном состоянии. В редкие промежутки, когда отцу Амвросию становилось лучше, он делал распоряжения по обители, призывал некоторых лиц и беседовал с ними. Восьмого числа усилился жар, который иногда сменялся ознобом, временами больной бредил и впадал в забытье. Из скита были вызваны отец Анатолий, скитоначальник, и отец Иосиф, старший келейник старца. Весь день отец Амвросий был без сознания. Жар доходил до 40°. К вечеру было решено совершить над болящим таинство Елеосвящения, но он был настолько слаб, что окружающие сочли его уже умирающим, и отец Иосиф прочитал отходную; затем было совершено Елеосвящение. Во время совершения таинства отец Амвросий был без сознания. После 12 часов жар стал постепенно спадать, и больной пришел в сознание. 9-го в шесть часов утра старец с большим трудом причастился Святых Таин. В этот день он не терял сознания, но был очень слаб. Когда к нему подошла матушка Евфросиния, он ласково посмотрел на нее и тихо произнес: «Плохо, мать»[113].

В этот день к умирающему приехал проститься настоятель Оптиной пустыни отец Исаакий. Старец уже не мог говорить, но все-таки узнал отца настоятеля. Устремив на него глубокий пристальный взгляд, он поднял руку и снял шапочку; этим он выразил свое последнее приветствие своему горячо любимому настоятелю.

В последнюю ночь старец шептал молитву вплоть до утра; в 3 часа утра жар стал спадать, но вместе с тем последние силы начали оставлять старца. В 11 часов прочитали отходную молитву. Присутствующие могли заметить, как старец быстро взглянул налево и быстро же отвернулся, страдальчески скосив лицо как бы от испуга или острой боли. Правой рукой он будто отмахнулся, бросив ее к левому плечу, и, повернув голову вправо, просиял, лицо осветилось, и он чуть-чуть улыбнулся[114]. Лицо старца начало покрываться мертвенной бледностью. Дыхание становилось все реже. Вскоре он сильно вдохнул воздух; через несколько минут вдох повторился, после этого батюшка поднял правую руку, слабо перекрестился и вдохнул в третий и последний раз[115]. Все присутствующие в священной тишине и трепете стояли вокруг смертного одра великого старца-подвижника, а «святая душа его была уже далеко: она тихо отлетела в иной мир и предстала Престолу Всевышнего, в сиянии той любви, которой он полон был на земле»[116].

Через несколько мгновений после кончины старца вся обитель погрузилась во всеобщий стон. Невозможно словом описать горе сестер, для которых старец Амвросий был единственной

духовной опорой. В этот же день было разослано множество телеграмм во все концы России с извещением о кончине старца. Была послана телеграмма и Калужскому епископу Виталию, но она застала его уже на дороге в Шамординскую обитель. Узнав о смерти отца Амвросия, Преосвященный произнес: «Теперь я вижу, что это старец меня пригласил на отпевание».

Сразу же после кончины старца в соседней комнате сестры начали читать Псалтирь по усопшему. 11 октября в Шамординской обители, Оптиной пустыни и многих других местах были отслужены заупокойные литургии. После литургии началось непрерывное служение панихид. В два часа дня гроб с телом почившего старца был перенесен из настоятельского корпуса в храм. Народ нескончаемой вереницей стал подходить к гробу, воздавая ему последнее целование. Многие приносили своих детей и прикладывали их ко гробу. Некоторые приносили платки, куски холста и разные вещи, прикладывали их к телу праведника и уносили с собой, как великую святыню.

Отпевание было назначено на 13 октября. К этому дню в обитель съехалось множество почитателей старца. Приехали многие настоятели и настоятельницы соседних монастырей, иеромонахи и священники соседних обителей и приходов, большинство из них были учениками покойного. В этот же день утром прибыл в обитель епископ Виталий. Он совершил в храме обители заупокойную литургию в сослужении многочисленного духовенства. После запричастного стиха студент Московской Духовной Академии иеромонах Григорий (Борисоглебский) произнес слово, в котором раскрыл великое духовное значение старца Амвросия для русского монашества и всего русского народа. После литургии епископ Виталий в сослужении 30 священнослужителей совершил чин отпевания. Перед пением кондака «Со святыми упокой» студент МДА иеромонах Трифон (впоследствии митрополит Дмитровский) произнес краткое, но глубоко прочувствованное слово. После окончания отпевания началось трогательное прощание духовенства и множества народа с почившим старцем. Затем настоятельница в своих покоях предложила гостям поминальный обед, за которым присутствовало около 500 человек.

14 октября после заупокойной литургии гроб с телом старца был поднят сестрами обители, обнесен вокруг храма, и многочисленная процессия направилась в Оптину пустынь. «Настала ужасная, тяжелая минута, — пишет один из очевидцев, — дорогой, любвеобильный батюшка навсегда покидал свое любимое детище, на которое столько сил и труда было им положено. Его Шамордино видело в нем свое основание... С отчаянным взором следили они (сестры) за удаляющимся от их пределов гробом»[117]. Торжественно и необычайно умилительно происходило перенесение гроба с телом старца Амвросия. Похоронное шествие растянулось на целую версту. Множество народа окружало гроб. Шамординские сестры и оптинские монахи попеременно несли на руках носилки с гробом. Хоругви, зажженные свечи, колокольный звон, с которым встречали процессию в каждом селе, — все это напоминало скорее перенесение мощей, чем обычное погребение[118].

В течение семи часов продолжалось перенесение тела почившего старца. Все это время почти непрерывно шел дождь и дул сильный ветер. Примечательно, что во время перенесения тела старца из Шамордина в Оптину свечи у гроба ни разу не погасли и даже не слышно было обычного треска горящих свечей от капель дождя. По мнению очевидцев, этим горением свечей в ненастную погоду Господь засвидетельствовал всем еще раз о святости жизни великого старца.

Недалеко от Оптиной пустыни похоронную процессию встретило все духовенство города Козельска с именитыми гражданами и множеством народа. Около пяти часов вечера величественная процессия подошла к Оптиной пустыни. Большой оптинский колокол густым, плавным звоном возвестил оптинцам о приближении их старца, более 50-ти лет подвизавшегося в этой обители. Навстречу похоронной процессии из ворот обители вышло все многочисленное оптинское братство во главе с двумя архимандритами, игуменами, иеромонахами и приезжим белым духовенством. Братия несли множество хоругвей и икон. «Величественное было зрелище, — пишет один из очевидцев — архимандрит Агапит, — когда перенесенный через мост гроб старца внесен был в ряды многочисленного сонма священнослужителей в блестящих облачениях, и несметные толпы народа с той и другой стороны соединились вместе».

Через северные врата гроб был внесен в обитель и затем в холодный Введенский собор, который был украшен по-праздничному и блистал от множества зажженных свечей и паникадил. После того, как гроб был установлен на середине храма, настоятель с несколькими иеромонахами отслужил панихиду. В это время в теплом Казанском храме началось торжественное заупокойное всенощное бдение. Всю ночь во Введенском храме служили панихиды, и народ во множестве стоял при гробе старца.

На следующий день, 15 октября, гроб был перенесен в Казанский храм. В 9 часов Преосвященный Виталий в сослужении старшей братии обители совершил Божественную литургию, в конце которой он произнес исполненную глубокой скорби о почившем старце речь. После литургии епископ Виталий в сослужении 40 священнослужителей отслужил пани-

хиду. После 9-й песни канона иеромонах Григорий (Борисоглебский) произнес краткое слово, в котором он высказал последние прощальные слова старцу от имени Московской Духовной Академии. Свое слово проповедник закончил земным поклоном усопшему.

После панихиды гроб с телом старца в преднесении хоругвей и икон, при печальном похоронном перезвоне и умилительном пении был перенесен братией к юго-восточной стене Введенского собора, где по совершении заупокойной литии опущен в могилу рядом с часовней над могилой старца Макария — учителя отца Амвросия.

«...Вот появилась, наконец, новая свежая могила, в которой сокрыто драгоценное сокровище, сосуд Божией благодати, храм великой святой души — многотрудное тело старца иеромонаха, батюшки отца Амвросия!»[119] — пишет один из его биографов.

Прошло уже около 100 лет после кончины старца Амвросия. Ушли из жизни все, кто видел его, но вера в то, что преподобный старец имеет великое дерзновение пред Престолом Божиим, сохраняется и доныне.

Назидательна жизнь преподобного Амвросия Оптинского, но не менее назидательно и письменное наследие, оставленное им. Множество писем старца Амвросия было собрано и опубликовано его почитателями после его смерти. Эти письма прекрасно отражают духовный образ великого старца, содержат множество мудрых наставлений и советов для боголюбивых мирян и монашествующих.

Часть II. ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ ИЕРОСХИМОНАХА АМВРОСИЯ

Общие сведения о письмах

Переписка старца Амвросия с его духовными детьми не прекращалась в течение всего периода окормления им своих пасомых. После кончины отца Амвросия его письма печатались в журнале «Душеполезное чтение» с 1892 по 1915 г. Оптиной пустынью были изданы сборники писем иеросхимонаха Амвросия.

Первое издание сборника писем к мирянам вышло в 1906 г. В сборник, помимо писем (в количестве 236), вошли также три сочинения старца Амвросия, написанные им при жизни иеросхимонаха Макария: 1) «Письмо, писанное от имени неизвестной монахини к ее дяде лютеранину. (Против лютеран)»; 2) «Ответ благосклонным к латинской церкви о несправедливом величании папистов мнимым достоинством их церкви. (Против католиков)»; 3) «О церковном поминовении христиан неправославных».

В 1908—1909 гг. Оптина пустынь издает два сборника писем к монашествующим, содержащих 432 письма[120].

В 1912 г. протоиерей С. Четвериков в своем сочинении поместил неопубликованное до него письмо иеросхимонаха Амвросия к К. Н. Леонтьеву[121].

Письма старца Амвросия раскрывают довольно полную картину духовной жизни человека, указывают высшую цель его стремлений и способы достижения этой цели. В основе их лежит Евангельское и святоотеческое учение.

Христианин может найти в письмах Оптинского старца исчерпывающий материал для духовного назидания, утешения и руководства, а также практические советы почти на все случаи жизни.

1. Учение о спасении по письмам старца Амвросия

В письмах преподобного Амвросия каждое слово направлено к одной цели — к спасению душ тех, кто обращается к нему. Спасение души есть не что иное, как очищение ее от страстей, насаждение в ней добрых христианских чувств, подготовление ее к тому, чтобы она сделалась храмом Духа Божия.

Бесконечно разнообразны характеры людей и условия их жизни, но, по мысли старца Амвросия, ни место, ни окружающая обстановка не могут повредить христианину в деле спасения, если он сам будет проявлять решимость добрыми делами угождать Богу. «...Во всяком месте и во всяком состоянии были и есть спасающиеся и погибающие, — пишет старец Амвросий, — и это происходит от нашего произволения. Если оставим свои хотения и разумения и потщимся исполнять хотения и разумения Божии, то во всяком месте и во всяком состоянии спасемся. А если будем держаться своих хотений и разумений, то никакое место, никакое состояние нам не помогут. Ева и в раю преступила заповедь Божию, а Иуде злосчастному жизнь при Самом Спасителе не принесла никакой пользы. Везде потребно терпение и понуждение к благочестивой жизни»[122].

Человек — свободное существо; по собственному произволению он может стать либо на сторону добра, либо на сторону зла. «...Насильно никого не приведешь ко спасению..., — пишет старец. — Воли человека и Сам Господь не понуждает, хотя многими способами и вразумляет...»

Иеросхимонах Амвросий, указывая на необходимость усилий со стороны человека в деле спасения, основное значение в этом деле придавал действию Божественной благодати. Так, в письме к одной духовной дочери он говорит: «Напрасно и несправедливо ты думаешь, что дела делаются... без участия Промысла Божия. Кроме властей земных, на земле есть еще и Царь Небесный, Дух Святой, всем управляющий, к пользе нашей полезное устрояющий, неполезное отстраняющий»[123]. Старец указывал, что действия благодати и воли человека находятся в тесном взаимодействии. «Дело нашего спасения, — пишет он, — зависит и от нашего произволения, и от Божией помощи и содействия. Но последнее не последует, если не предварит первое. С нашей стороны вся сила и важность сего дела состоит в благоволении, т. е. в благом изволении благоугождать Господу: тогда Сам Господь будет действовать и помогать нам в деле спасения нашего, по сказанному: «без Мене не можете творити ничесоже»[124].

В своих многочисленных поздравительных письмах старец часто раскрывал спасительный смысл пришествия в мир Господа Иисуса Христа, Его страданий и воскресения. «Творец видимого и невидимого мира, — пишет он в одном письме, — на земле явился странником, не имея где главы подклонити, и за грехи рода человеческого принес Себя в жертву Богу Отцу вольными страданиями и крестной смертью»[125]. Поэтому тот, кто стремится к спасению, по словам старца Амвросия, должен веровать и надеяться, что получит «прощение грехов своих милосердием Божиим, заслугами Христа Спасителя, пришедшего призвать грешников на покаяние»[126].

Несомненно, что человек, стремящийся к спасению через веру в Иисуса Христа, должен принадлежать к Церкви Христовой. В одном из писем оптинский старец пишет, что вне Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви невозможно спасение[127].

Преподобный Амвросий, руководя своих пасомых на пути к спасению, неизменно указывал на исполнение заповедей Христовых как на самое необходимое условие для достижения Царствия Небесного. «На исполнение заповедей Божиих, — пишет старец, — должно понуждать себя и вопреки нехотению, так как в Евангелии сказано: нудится Царствие Божие и нуждницы восхищают е»[128]. При этом он учил, что «цель... православных, при исполнении заповедей Божиих, — видеть свои недостатки, познавать свою немощь и через то достигать смирения, без которого все другие добродетели не помогут христианину»[129].

Из жизненного опыта старец Амвросий знал, что многие из ищущих спасения желали бы обрести его, но только безболезненным путем. Раскрывая в своих письмах такое ложное представление о безболезненном пути ко спасению, он писал: «По человеческому мнению, путь спасения, казалось бы, должен быть путь гладкий, тихий и мирный; а по Евангельскому слову, путь этот прискорбный, тесный и узкий. «Не приидох бо, глаголет Господь, вовреща мир на землю, но меч», дабы разлучить боголюбивых от сластолюбивых и смиренномудрых от миролюбивых. Вообще, спасение наше, по слову Петра Дамаскина, находится между страхом и надеждой, чтобы не иметь самонадеянности и не отчаиваться, а с благою надеждою и упованием на милость и помощь Божию стараться проводить жизнь во исполнении заповедей Божиих»[130]. «Кто не имеет отрады здесь и переносит это терпеливо, — пишет старец в другом письме, — тот вполне может надеяться, что там, то есть в будущей жизни, получит отраду, великую и несказанную»[131]. И наоборот, те, которые желают в земной жизни жить радостно, подобно евангельскому богачу, не заботясь о своем спасении, по словам старца, «будут отосланы в муку»[132], «а небо — для вечного блаженства достойных и непротивящихся слову Божию и покаявшихся»[133].

Как на образец ревности, молитвенного подвига и безропотного перенесения искушений на пути к Царству Небесному преподобный Амвросий указывает на святых. «И о прежних святых пишется, — говорит он, — что они не просто вошли в вечный покой, но, по сказанному во псалмах, «проидохом сквозе огнь и воду, и извел ны еси в покой». Видно, иначе нельзя достигнуть оного покоя, как потерпеть, да подождать, да потрудиться о себе и о других, так как без любви к ближнему невозможно спастись»[134].

2. О покаянии

Преподобный Амвросий, в основу своей жизни положивший покаяние и отсечение своей воли, учил приобретению этой важнейшей добродетели и своих пасомых. «Если мы не можем, по немощи, жить благочестиво, — пишет он в одном из писем, — то, по крайней мере, позаботимся и постараемся всегда приносить искреннее раскаяние в своей неисправности»[135]. Одна женщина писала старцу, «что лучше не грешить, чем каяться». На это он отвечал: «Не гре-

шить хорошо, а согрешившему похвально покаяться. Если удержишься на первом — хорошо; а не удержавшись, другого средства нет умилостивить Бога... Богу приятнее грешник кающийся, чем человек не согрешивший, но превозносящийся. Лучше согрешивши покаяться, нежели, не согрешая, гордиться этим»[136].

Утешая своих духовных чад, старец советует им не малодушествовать в искушениях: «В чем по немощи увлечешься... не смущайся, а старайся поправить это самоукорением и исповеданием сперва сердцеведцу Богу, а по времени и духовному отцу»[137]. Искреннюю, чистосердечную исповедь старец Амвросий считал неотъемлемой частью покаяния. По его мнению, тяжелые душевные и телесные недуги большей частью являются следствием тяжких, а также неисповеданных согрешений. И когда отцу Амвросию рассказывали о таких больных, он давал советы, чтобы они «искренно исповедали свои грехи духовному отцу и не стыдились ничего утаивать...»[138].

В большинстве случаев таинство Покаяния предшествует принятию Святых Таин. И если человек отнесся к исповеди без надлежащего внимания, то он приступает к святому Причащению недостаточно подготовленным. Об этом старец Амвросий пишет: «Есть и такие христиане, которые не все высказывают на исповеди, а некоторые грехи скрывают и утаивают стыда ради. Таковые, по слову апостольскому, недостойно причащаются Святых Таин; а за недостойное причащение подвергаются различным немощам и болезням, а немало и умирают»[139]. Утаенный грех влечет за собой смерть души и страдание тела, «так как наказание бывает человеку не только за грехи, но больше за недостойное причащение Святых Таин»[140].

Вся жизнь христианина должна проходить в покаянии, ибо с прекращением покаяния прекращается и духовная жизнь человека[141]. «Покаяние не совершается (не оканчивается) до гроба, — пишет старец, — и имеет три свойства или части: очищение помыслов, терпение находящих скорбей и молитву, то есть призывание Божией помощи против злых прилогов вражиих. Три эти вещи одна без другой не совершаются. Если одна часть где прерывается, то и другие две там не тверды бывают»[142]. Даже праведники, по слову преподобного Амвросия, «восходят ко Господу покаянием. Праведник ежедневно может падать седмижды, если не делом, то словом или помышлением, или зрением, или слухом и подобными; только, по словам св. Епифания, грехи праведных — грехи уст; а грехи грешных — грехи всего тела. Св. Давид, согрешивши, каялся, исповедовался Богу и благодарил Господа за то, что его, согрешившего, не предал смерти... Мы, маловерные и малодушные... не подражаем св. Давиду, а, будучи наказуемы за грехи наши, ропщем на Бога и людей, обвиняя всех и все, вместо того, чтобы смириться и приносить искреннее раскаяние в своей греховной жизни и постараться исправиться или... хоть не роптать, не обвинять других, что терпим болезнь или бедствие достойно и праведно»[143].

Сожалея о тех, которые упорно не хотят каяться, старец говорит: «В ад только пойдут те, которые от гордости не захотят принести покаяние»[144]. Душу христианина, проводящего жизнь греховную, иеросхимонах Амвросий уподобляет вертепу мысленных разбойников. Душа же, очистившаяся покаянием, уподобляется им небесному вместилищу, где обитает Христос. «Христианские души, пока добровольно предаются страстям — славолюбию, сребролюбию, гневу, зависти, ненависти, памятозлобию, мщению и подобному сему, бывают вертепами небесных разбойников — бесов. А когда принесут смиренное и искреннее покаяние и будут проводить жизнь благочестивую, согласно заповедям Божиим, понуждая себя к смирению, кротости и любви, тогда бывает как бы другое небо; потому что вселяется в них благодать Божия и Сам Бог благодатию Своею...»

Как бы грешен ни был человек, он не должен отчаиваться в своем спасении. Но, по внушению диавола, грешник нередко впадает в отчаяние при воспоминании о соделанных им грехах, и ему, по человеческому суждению, невозможным кажется обращение. Для предотвращения от подобных мыслей старец пишет: «Православующему христианину ни в коем случае отчаиваться не должно, хотя бы кто и тяжко согрешил. Всеблагий Господь, по неизреченному милосердию Своему, даровал нам покаяние, которым и получаем прощение своим согрешениям, если искренно с верою и упованием каемся»[145]. «Многие святые утверждают, — говорит он в другом письме, — что и Иуда получил бы прощение, если бы решился приносить покаяние подобно верховному апостолу Петру, трижды отрекшемуся Христа, но чрез покаяние получившему не только прощение своего греха, но и прежнее апостольское достоинство»[146]. Грешникам, склонным к отчаянию, старец указывает на пример Манассии, говоря: «Манассия почитался величайшим из всех грешников, но и он, чрез покаяние, получил не только прощение своих тяжких согрешений и беззаконий, но и покаянная его молитва внесена в число церковных молитв и находится в конце псалтири в двенадцати избранных псалмах»[147].

Указывая на великое значение покаяния в жизни христианина, преподобный Амвросий говорит, что покаяние должно быть соединено со смирением. Чтобы покаяние было действенным, оно должно быть смиренным. «Главная сила покаяния состоит в смирении»[148], — пи-

шет старец. Смиренное покаяние предотвращает грев Божий, по сказанному: «Сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничтожит» (Пс. 50, 19). Смиренное покаяние изглаживает все грехи, привлекает милость Божию к кающемуся грешнику. Какими бы добродетелями ни обладал христианин, он ничто в очах Божиих, если в нем нет смирения.

3. О смирении

Христианское смирение — это проявление силы человеческого духа, покоряющей даже злобные и гневливые сердца, ломающей человеческую гордыню. Кто имеет в себе истинное смирение, какое имели, например, преподобные Сергий Радонежский и Серафим Саровский, тот проявляет не слабость духа, а его величие, крепость и свое нравственное превосходство. «Смирение прочнее всяких возвышений»[149], — поучает старец Амвросий. В деле нравственного совершенствования, по его словам, главное внимание необходимо сосредоточивать на приобретении смирения, которым обеспечиваются полное духовное удовлетворение и покой души при любых жизненных обстоятельствах. «При смирении всякая вещь бывает на своем месте; ни к кому нет ревности и зависти, ни к здоровым, ни к предпочтенным, ни к обласканным: всем свое, а нам наше при смирении будет и полезно и богоугодно...»[150] «Смирение все преодолевает и все может изгладить и уравнять, как свидетельствуют об этом единогласно духоносные отцы»[151]

Смирение должно лежать в основе всех действий и поступков христианина. «Чем себя умерять в своих действиях? — пишет старец в одном из писем. — Смирением, самоукорением и страхом Божиим, памятуя всегда слово псаломское, чтобы уклоняться прежде от зла, а потом уже стараться творить благое»[152].

В другом письме, объясняя евангельские слова Господа: «Возьмите иго Мое на себе, и научитеся от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим», пишет: «Слова эти показывают, во-первых, что несение ига Христова прежде всего заключается в кротости и смирении. Во-вторых, наставление и назидание для собственной жизни должно брать с примера Христа Спасителя»[153]. Если же христианин пребывает постоянно в молитве, но не имеет в своей душе смирения, то и тогда он не будет свободен от вражиих нападений. Своим духовным детям, которые часто подвергались таким нападениям, старец Амвросий писал: «...Вы молиться любите, а смирения потребного для сего, должно быть, не стяжали. И выходит, что молитвой вы врага только раздразнили; а не имея нужного смирения, не имеете против него потребного оружия»[154].

Немощным телом, но совершившим много грехов преподобный Амвросий советует «прибегать к самоукорению и смирению и в неприятных случаях более обвинять себя, а не других»[155]. «Кто немощен телом, — говорит он, — такому более других потребно смирение. Святый Лествичник, основываясь на псаломском слове, пишет: не постихся, не бдех, не на земли лежах, но смирихся, и спасе мя Господь. И нас силен спасти Господь, если будем понуждаться на должное исправление со смирением»[156].

В своих письмах старец Амвросий, ссылаясь на святых отцов, многократно повторяет, что смирение является основанием всякой добродетели и что без него не может быть достигнута никакая добродетель. «По свидетельству Священного Писания, — говорит старец, — нет выше дарования, как дарование смирения, как и Сам Господь говорит: смиряяй себя вознесется...»[157]. «...Добродетели (не могут быть) без смирения..., потому что смирение подает крепость ко всякой добродетели»[158].

Само богоугождение также достигается только смирением. «Если хочешь угодить Господу, — поучает старец в одном из писем, — то знай, что нельзя Ему угодить безрассудством, и упорством, и ропотом на всех, даже на Самого Господа, а должно угождать Ему смирением, и смиренным покаянием, и покорностью, и рассуждением, — или же, если кто сам не может рассудить здраво, то послушанием к тому, к кому относишься»[159], а «корень всему злу — самость и упрямство... нужно всячески постараться вырвать этот злой корень смирением и послушанием, подражая Самому Господу, Который смирился до рабия зрака и послушлив был до смерти крестной и распятия»[160].

Восхваляя смирение и считая его основанием всякой добродетели, преподобный Амвросий в своих письмах раскрывает пагубную сущность порока, противоположного смирению, — гордости. Он считает, что «гордость и самонадеянность вреднее прелюбодейства и убийства. Последние привели пророка (Давида) к смирению и раскаянию, первые довели его до падения»[161]. Насколько гибельна гордость и, наоборот, спасительно смирение, видно из следующих слов старца Амвросия: «...Денница с своим чином по причине гордости не обрел покоя..., стоя выше всех, выше всех чинов Ангельских, и за то превозношение низвергся в бездну погибели со всеми послушавшими его. Девять же чинов других Ангелов, пребыв во смирении и покорности воле Божией..., доселе блаженствуют»[162]. «Горделивость и на небе жившим не помогла, — пишет он в другом письме, — а лишила благодати Божией и низвергла долу. — Почему нам, хотящим взыти горé, потребно смириться зело»[163].

Но что же необходимо сделать, чтобы приобрести смирение? В своих письмах старец Амвросий убеждает всех, что смирение есть благодатный дар Божий[164] и потому он должен испрашиваться молитвой, что смирение рождается познанием своих недостатков и самоукорением. «Сердечно желаю тебе, — пишет старец в письме к одной монахине, — духовного восхождения приличными и законными степенями, от них же первая и самая главная есть познание глубокой нашей немощи душевной и телесной. Вторая законная степень есть самоукорение, то есть во всяком неприятном и прискорбном случае обвинение себя, а не других. Третья степень — благодарное терпение встречающихся и постигающих нас скорбных искушений. От сих трех степеней изрождается четвертая — начало смирения...

Смирение, как и всякая добродетель, достигается при содействии Божием, но при этом, по словам преподобного Амвросия, «нужно, чтобы и сам человек заботился о себе. Сказано у святых отцов: «дай кровь и прими дух». Это значит: потрудись до пролития крови, и получишь духовное дарование... При спокойной жизни как же можно приобрести смирение? Ведь смирение состоит в том, когда человек видит себя худшим всех, не только людей, но и бессловесных животных, и даже самых духов злобы»[165].

Когда человек сам не доходит до сознания необходимости смирения и не смиряет себя, тогда Господь Сам, «ими же весть судьбами», приводит его к смирению. «Если сами не смиримся, то Господь невольно нас смиряет»[166]. Так смирение рождает другую добродетель — терпение в скорбях.

4. О терпении в скорбях

В Священном Писании имеются ясные указания о необходимости скорбей для ищущих спасения. Сам Господь сказал: «В мире скорбни будете» (Ин. 16, 33). Эти скорби составляют крест, который каждый человек должен понести в своей жизни. Скорби пробуждают в нашем сердце веру в Бога, подвигают нас на молитву, очищают сердце от грехов, укрепляют нас в добродетелях. «Всякий христианин чем-либо да испытывается, — говорит в одном из писем оптинский старец Амвросий, — один бедностью, другой — болезнью, третий — разными недоумениями. И этим испытывается твердость веры, и надежды, и любви Божией, то есть к чему человек более склоняется, к чему более прилепляется, горé ли стремится, или еще пригвожден к земному; чтобы человек-христианин чрез подобные испытания сам видел, в каком он находится положении и расположении, и невольно смирялся»[167].

В скорбях старец видит особое промыслительное действие Божие, попускаемое для спасения человека. «Скорби, — говорит он, — это дар Божий, и все, что делается промыслительно от Господа, то делается к пользе нашей душевной»[168]. В одном из писем иеросхимонах Амвросий пишет: «Ошибка и заблуждение человечества происходят от того, что мы не понимаем как следует намерение Божие и волю Божию о нас. Господь, по благости Своей и милосердию Своему, хочет даровать нам вечное блаженство на небе, в Царствии Небесном, а мы, по слепоте своей, более желаем, ищем счастия и благополучия временного на земле. Вот Господь, по благости Своей и по любви к роду человеческому, и вразумляет нас разными скорбями и болезнями и другими бедствиями, как свидетельствует Апостол: «Его же бо любит Господь, наказует; биет же всякаго сына, его же приемлет. Аще же без наказания есте: убо прелюбодейчищи есте, а не сынове» (Евр. 12, 6)»[169].

Для возбуждения в ищущих спасения добродетели терпения старец указывает: «Бог устрояет все только полезное и душеполезное и спасительное. Только с нашей стороны требуется не малодушествовать, а с покорностью воле Божией потерпеть посылаемые скорби и болезни, смиряясь перед Богом и людьми и не дерзая никого обвинять или осуждать, чтобы и на нас сбылось Евангельское слово Господне: «Не судите, и не судят вам»[170].

Старец Амвросий убеждает, что «большая часть страдающих из нас подвергается страданиям как следствиям или неправильных мыслей, или ошибочных действий»[171]. Поэтому, «как ни тяжел крест, который человек несет, но дерево, из которого он сделан, выросло на почве его сердца»[172]. На недоуменный вопрос многих: «Почему же тогда страдают люди благочестивые и праведники?» оптинский старец отвечал: «Всеблагий Господь праведным посылает различные скорби, во-первых, для того, чтобы не ослабевали в подвигах благочестия и, разленившись, не уклонились в противную сторону и не погибли, как сказано у пророка Иезекииля: «егда реку праведному: жизнию жив будеши, сей же, уповая на правду свою, и сотворит беззаконие, вся правды его не вспомянутся, в неправде своей, юже сотвори, в той умрет» (гл. 33, ст. 13). Во-вторых, праведным Господь посылает различные скорби для того, чтобы чрез это они совершенно очистились от грехов и страстей и получили велие воздаяние в будущем веке, по сказанному: «яко злато в горниле искуси их, и яко всецелодие жертвенное приятя».

На грешных же наводит Господь различные напасти и болезни, чтобы привлечь их к покаянию, как Сам говорит в святом Евангелии: «пришедох призвати не праведныя, но грешныя на покаяние»; и паки: «покайтеся, приближибося Царство Небесное»[173]. «Свобода

существ разумных всегда испытывалась и доселе испытывается, пока утвердится в добре, — говорит старец, — потому что без испытания добро твердо не бывает»[174].

По словам старца Амвросия, степень нравственного совершенства человека определяется по тому, как он переносит посылаемые ему свыше испытания, а для пояснения он приводил пословицу: «толкач муку́ покажет». «Должно быть, когда толкут человека-христианина, то и покажется, какая в нем мука́: первой руки, или второй, или третьей. И св. Иаков, брат Божий, пишет, что человек неискушен неискусен»[175].

Скорби человека выражаются в самых различных формах. Это — стесненные жизненные условия, или телесные недуги, или клевета, или досаждения окружающих людей, иногда даже самых близких. «Теперь нет Диоклетианов и Максимианов, — пишет старец Амвросий, — но враг находит удобство досаждать держащимся благочестия через слабых и нерадивых»[176]. «Хотящии благочестиво жити гоними будут, — приводит он слова Апостола и спрашивает: От кого же? — разумеется, прежде всего от своих, которых враг вооружает, чтобы отвратить от пути благочестия благоизволивших о́нем идти»[177]. И, как бы в пояснение, старец приводит пример: «Каин родился прежде Авеля, и Исав прежде Иакова, но победа осталась на стороне последних; хотя Исав и гнал Иакова, а Каин убил Авеля, но гонимые блаженствуют, а гонители отвержены Богом. Будем верить и надеяться, что и нас Господь не оставит, только нужно со смирением потерпеть и не роптать»[178].

Терпеливое перенесение болезней, по словам старца Амвросия, имеет благие последствия для человека. «Болезни телесные потребны для очищения плоти, а болезни душевные через обиды и поношения потребны для очищения души»[179]. В болезненном состоянии человек чаще помышляет о дне смертном. «Чрез болезнь телесную, — говорит старец Амвросий, — человек волею или неволею принужден бывает помышлять о будущей жизни и о том, как предстать на суд Божий»[180]. Находящимся в болезнях старец советовал не скорбеть, но пребывать в благодушии и терпении: «Болезнь причиняет страдание, а страдание требует терпения, без которого не приобретается спасение наше, по сказанному в Евангелии от Самого Господа: «в терпении вашем стяжите души ваша» и: «претерпевый до конца, той спасен будет»[181]. За свою греховную жизнь мы достойны большого наказания, но милосердный Господь подвергает нас только некоторому испытанию, ожидая от нас обращения и покаяния. «Если христианин согрешил, — поясняет старец Амвросий, — то, по праведному суду Божию, для избежания вечного наказания, должен при покаянии понести какое-нибудь наказание временное, но малое в сравнении с грехом, или болезнь, или беду какую, или бесчестие. Остальное же восполняет милость Божия. Благоразумный разбойник разбойничал 30 лет, а понес наказание, только три часа повисевши на кресте с перебитыми голенями»[182].

Старец Амвросий никогда не унывал в скорбях и болезнях, но с любовью принимал все как необходимое средство для спасения. То же самое он советовал делать и другим, ибо скорби очень ценны пред Богом и заменяют собой многие годы безмятежной жизни. «Благочестиво живущему человеку, ежели он не имеет скорбей, считается год за день, — пишет старец, — а если благочестивый человек переносит большие скорби, тогда вменяется ему день за год»[183].

На основании своего опыта преподобный Амвросий свидетельствует о пользе воспоминания в скорбях молитвы Господа во время Его крестных страданий: «Полезно поминать и незлобие Самого Господа, как Он молился о распинателях Своих: «Отче! остави им грех их, не ведят бо что творят». Если и мы будем так поступать, то получим и в скорбях отраду душевную»[184].

Старец советует во время скорби обратиться за помощью к Единому Богу Сердцеведцу, могущему все изменять и устроять, «якоже Сам весть, паче чаяний и ожиданий человеческих». В подтверждение своих слов он приводит следующую выдержку из письма святителя Иоанна Златоуста к Олимпиаде: «Бог только тогда начинает являть Свою силу, когда оскудеют все человеческие соображения и готово явиться безнадежие, да не будем, по слову апостола, надеющиеся на ся, но на Бога жива, восставляющаго мертвые»[185]. Молитва, по мысли старца, есть важнейший источник утешения страждущего христианина. «Бог даст буря утихнет, — пишет он одному из иноков, — только молись с верой и усердием Господу и Царице Небесной, чтобы помогли в несении скорбей»[186].

5. О молитве

Молитва имеет великую силу: она вливает в нас новую духовную жизнь, утешает и подкрепляет в скорбях. Как и все святые отцы, преподобный Амвросий считает, что важными условиями чистой молитвы служат внимание к помыслам, страх Божий, смирение и безгневие. «Молитва, — пишет старец, — без очищения помыслов и без перенесения скорбей совершаться не может»[187].

Однако всякому приступающему к молитве старец Амвросий советует приготовить себя к борьбе с невидимым врагом, потому что никакая другая добродетель так не тревожит врага,

как молитва. «...Где люди заботятся преимущественно о молитвенном подвиге, — пишет он, — тут-то враг и старается возводить с обеих сторон гневливость, которая делает человека неспособным не только к молитве, но и ко всякому доброму делу»[188].

Среди всех молитв старец Амвросий ставит на первое место молитву Иисусову. «Когда кто-либо совершает келейное правило, — говорит он, — и среди оного почувствует особенное настроение духа к молитве Иисусовой или к поучению в каком-либо изречении Писания, тогда можно оставить на время келейное правило и заняться тем или другим из сказанного. Так научают нас опытные отцы»[189]. Старец советует пребывать в молитве Иисусовой постоянно, не ограничиваясь ни местом, ни временем: «К молитве Иисусовой старайся прибегать часто, во всякое время, также и в церкви, особенно если не слышно чтения, — за хождением и каждением»[190]. «Молитва Иисусова, — пишет он, — прилична, когда человек идет, или сидит, или лежит, пьет, ест, беседует или занимается каким рукоделием; кто может при всем этом произносить молитву Иисусову со смирением, тот не должен оставлять оной; за оставление же укорять себя и каяться со смирением, но не смущаться, потому что смущение, какое бы оно ни было, есть признак тайной гордости и доказывает неопытность и неискусство человека в прохождении своего дела»[191].

Проходящим молитвенный подвиг старец Амвросий советует внимательно следить за движением своего сердца и не допускать возникновения в нем каких бы то ни было помыслов. «Во время молитвы, — пишет он, — должно стараться отвергать всякие помыслы и, не обращая на них внимания, продолжать молитву; если же стужение помыслов очень усилится, то опять должно просить против них Божией помощи»[192].

Преподобный Амвросий во многих письмах дает советы, как правильно проходить ступени молитвенного подвига. Особое внимание он обращает на тщательное прохождение первых двух ступеней молитвы — устной и умной: «Кто сначала проходит правильную устную молитву, заключая ум в слова молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго и грешную», а потом будет проходить правильно и умную молитву,... (у тех) по времени и без наставника ... умная молитва сама переходит в сердечную. Впрочем, у кого не переходит, должны довольствоваться устною и умною... Устную молитву как бы кто ни проходил, не было примеров, чтобы впадал в прелесть вражескую. А умную и сердечную молитву проходящие неправильно, нередко впадают в прелесть вражескую. И потому прежде всего должно держаться крепче устной молитвы, а потом умной, со смирением, а затем уже, кому удобно и кому благоволит Господь, переходить к сердечной, по указаниям святых отцов, опытом прошедших все это»[193].

В письмах старец Амвросий предупреждает вступающих на путь внимательной молитвы о различных кознях врага рода человеческого — диавола, который всячески стремится помешать христианину в приобретении такой молитвы. «Враг наш душевный, — пишет он, — не восстает так ни против какой добродетели, как против молитвы, в особенности умной и сердечной; всеми способами подвизает человека на гнев и на немирствие против других, которые по своему неразумию, а вместе по наущению вражию, мешают нам проходить внимательную жизнь»[194]. Для ограждения от всевозможных помыслов и искушений старец советует стяжать смирение. «Ежели всякая добродетель без смирения не может состояться, — говорит он, — то кольми паче молитва прежде всего требует смирения, так как молящиеся имеют дело с гордыми бесами, которые, будучи сами бедны и ничего не имея, обещают другим богатство, показывая чужие ассигнации... Также знай, что молитва требует безгневия»[195]. Вместе с тем старец Амвросий внушал всем занимающимся молитвой Иисусовой не доверяться снам и всякого рода видениям: «Во время (молитвы) никакого постороннего помысла не принимать и не верить тому, что видится или слышится, то есть изменению иконы или какому-либо голосу. А если снам или чему-либо подобному верить, то можно ума лишиться»[196].

По словам старца Амвросия, молитвенный подвиг надо проходить разумно; не следует налагать на себя слишком много правил, приводящих иногда к превозношению. «Лучше не великое правило иметь, — советует старец, — да постоянно выполнять оное, нежели много с перерывами совершенного оставления»[197]. По его мнению, «Господь примет и малое правильце, со смирением исполняемое. Не в том важность, какие правила исполняем, а как их исполняем»[198]. Плодом истинной молитвы, по мысли старца Амвросия, являются смирение, любовь к Богу и ближним.

6. О страхе Божием

Христианин в основу своей жизни, по словам преподобного Амвросия, должен положить страх Божий, который есть начало спасения. «Советую вам, — пишет старец, — держаться страха Божия и хранения своей совести, так как это более всего содействует христианину удержаться на настоящем пути»[199]. «Держись страха Божия, хранения совести и соблюдения заповедей Божиих». Разъясняя слова Апостола: «Со страхом жития вашего время жительствуйте» (1 Петр. 1, 17), преподобный Амвросий пишет: «Слова сии показывают,

что главное средство к тому, чтобы жить благочестиво и свято, состоит в страхе Божием и страхе будущего суда и вечных мук. Только при содействии этого страха, с помощью Божиею и бывает соблюдение заповедей..., а без страха, если бы кто и на небеси жительствовал, по слову преподобного Петра Дамаскина, не воспользуется (небесными благами), имея гордыню, ею же сатана, и Адам, и мнози падоша. Ежели и святым всем в слове Божием предписывается иметь страх Божий, по сказанному: «Бойтеся Господа, вси святии Его, яко несть лишения боящимся Его» (Пс. 33, 10), кольми паче нам грешным и неисправным необходимо иметь страх Божий, и страх смерти, и страшного суда Божия, и вечных мук во аде, растворяя страх сей надеждою наследовать Царствие Небесное... Страх Божий и памятование четырех последних удерживают от грехопадений, по сказанному: «Помни последняя твоя и во веки не согрешиши» (Сир. 7, 39)»[200]. Если христианин стремится приобрести в душе страх Божий, то он подобен домостроителю «благоразумному, который построил дом свой на камне» (Мф. 7, 24). По словам старца Амвросия, такому человеку дается разум духовный. При отсутствии же страха Божия «...человек помрачается и начинает устами празднословить, судить, ...злословить и уничижать ближних, и сердцем поучаться в помыслах нечистых»[201].

Страх Божий, по словам старца Амвросия, может удержать душу от многих греховных поползновений и направить ее по пути нравственного совершенствования. «Крепко (нужно) держаться страха Божия и хранения своей совести, — пишет иеросхимонах Амвросий, — так как это более всего содействует христианину удерживаться на настоящем пути»[202]. Кто стяжал страх Божий и постоянно поддерживает его в себе, тот стоит на пути ко спасению, но ему необходим еще великий труд очищения себя от страстей.

7. О страстях и борьбе с ними

Спасение человека есть длительный процесс очищения души от страстей и стяжание евангельских добродетелей. Преподобный Амвросий считает, что причиной совершения грехов являются скрытые в человеке страсти, с которыми нужно вести борьбу.

Так, предостерегая своих духовных чад от тщеславия и гордости, старец указывает признаки той и другой страсти. «Тщеславие и гордость, — пишет он, — хотя одной закваски и одного свойства, но действие и признаки их различны. Тщеславие старается уловить похвалу людей и для этого часто унижается и человекоугодничает, а гордость дышит презорством и неуважением к другим, хотя похвалы тоже любит... Если же побеждаемый тщеславием не имеет благовидной наружности и других хороших качеств, тогда, для уловления похвал, человекоугодничает и, как утка, кричит: «так! так!», когда на самом деле и в справедливости не всегда так, да и сам он внутренне бывает расположен иначе, а по малодушию придакивает. Гусь, когда бывает что-либо не по нем, поднимает крылья и кричит: «гага! каго!» Так и горделивый, если имеет в кружке какое-либо значение, часто возвышает голос, кричит, спорит, возражает, настаивает на своем мнении. Если же недугующий гордостью в обстановке своей не имеет никакого веса и значения, то от внутреннего гнева шипит на других, как гусыня, сидящая на яйцах, и кого может кусать, кусает»[203].

Ничто так не препятствует успеху в духовной жизни, как тщеславие и гордость. Причиной возмущения, несогласия или раздора, если рассмотреть внимательно, бывает по большей части славолюбие и горделивость.

Преподобный Амвросий, как и все святые отцы, видит в гордости корень всякого зла, особо подчеркивая пагубное ее действие на монашествующих. Гордый и самонадеянный человек как бы носит в себе все пороки. «Горделивые и самолюбивые... не хотят подклонить выи своей под легкое иго Христово, но добровольно впрягаются в тяжкое иго возношения и гневливости и чрез то сами томятся и смущаются, и нередко других смущают и отягощают»[204].

Ограждая своих духовных чад от гордости, старец Амвросий советует им всячески хранить свое сердце в смирении и самоукорении: «Горделивость и на небе жившим не помогла, а лишила благодати Божией и низвергла долу, почему нам, хотящим взыти горе, потребно смириться зело»[205]. Страсть гордости старец считает хуже прелюбодейства и убийства, поясняя эту мысль примером псалмопевца Давида: «Последние (прелюбодейство и убийство) привели пророка к смирению и покаянию. Первые довели его до падения, как объясняет он в одном псалме, говоря: «рех, не подвижуся во век». По падении же своем совсем иное говорил: «червь есмь, а не человек, поношение человек и уничижение людей»[206].

Для истребления гордости человек должен, по словам старца Амвросия, покориться воле Божией и воспитать в себе смирение. «Когда найдут на тебя помыслы гордые и самонадеянные, — пишет старец одной особе, — вспоминай, что ты подобна разломанному зданию без окон и без дверей, и сама себе говори: разграбленной, разоренной, чем гордиться?»[207].

Не менее зловредной страстью, по мысли преподобного Амвросия, является самолюбие. «Самолюбие наше, — пишет он, — корень всему злу. Оно начало всех страстей, оно есть причина всех наших бедствий и страданий иногда в настоящее время, а иногда как последствие прежних ошибок»[208]. В другом письме старец пишет об этой страсти, что «она, как темная

завеса, застеняет от нас свет истины и не попущает насладиться нам истинным познанием. Сказано: «Царствие Божие внутрь вас». Мы же, оставляя искание его внутри себя, вращаемся вовне, занимаясь разбором чужих дел и недостатков»[209]. Вместо того, чтобы внутри себя создавать Царствие Божие, самолюбивый человек выходит из внутренней клети и устремляется в мир страстей, ибо от самолюбия — гневливость, от самолюбия — осуждение и порицание других, от него негодование и ропот, и самооправдание, и нехотение ничего потерпеть, а вследствие всего этого малодушие и оставление молитвенного правила и чтения духовного и прочего»[210].

Под видом служения обществу отдельные лица, как замечает старец Амвросий, удовлетворяют лишь своему собственному самолюбию. «Забываем Евангельское указание, — пишет он, — а действуем по одному почти самолюбию, упорно отстаивая свои действия, не заботясь об их законности и незаконности. Всюду примесь своей воли, или самооправдания, или чего другого, или просто бестолковщины. Молиться потребно в самоукорении, да не заблудим от пути истинного»[211]. Человек, одержимый страстью самолюбия, не видит в своей душе собственных недостатков, а по отношению к другим бывает жесток и дерзок, замечая в них самые малейшие погрешности. Сожалея о таковых, старец Амвросий пишет: «От себялюбия и самолюбия (бывает) вся беда... От них плодятся противные помыслы, словно саранча поедающая не только плоды духовные, но и листья и самую кору»[212]. В качестве действенных средств для избавления человека от страсти самолюбия старец рекомендует самоукорение и молитву.

О страсти блуда преподобный Амвросий пишет очень мало; он указывает лишь на средства для преодоления блудных помыслов. «Противу блудных помыслов, — говорит он, — вооружайся воздержанием в пище и сне; старайся всегда находиться в труде и при деле, а паче всего имей во всем и всегда смирение и самоукорение, не осуждай никого. Смирение в том и состоит, чтобы не осуждать и не укорять»[213]. «Огонь истинной Божественной любви отгоняет всякие нечистые помыслы, а когда подобные помыслы сильно стужат человека, то это явный признак, что он не достиг еще меру любви Божией»[214].

Напоминая христианам о пагубности уныния, старец Амвросий советует преодолевать и искоренять его в самом начале. Свои мысли относительно уныния он основывает на учении преподобного Марка Подвижника, который «выставляет три особые силы вражии», ратующие «подобно трем великим исполинам, ...как живущих в монастырях, так равно и всех хотящих приблизиться к Богу. Эти три исполина суть: уныние, забвение и неведение, а по другим отцам: невежество и неразумие, которые предыдут всем другим страстям и пролагают удобный путь темному полчищу оных...»[215]. Чтобы оградить человека от нападения трех названных исполинов, преподобный Марк предлагает три средства: «1-е — ведение, получаемое от чтения Божественных и духовных книг, от слышания слова Божия и от вопрошения опытных, 2-е — благое памятование: памятование Бога и Его вездеприсутствия, по сказанному в слове Божием: «очи Господни и тьмами тем крат светлейшия солнца суть, прозирающия вся пути человеческия и рассмотряющия в тайных местах» (Сир. 23, 27); памятование Божественных Его заповедей... 3-е — прилежное исполнение всех обязанностей относительно того, чтобы удерживать тело свое от излишнего сна, чрево от излишней пищи и пития, язык от празднословия и осуждения, ум от помыслов и попечений суетных, а сердце от похотей лукавых, чему содействует прежде всего трезвенное внимание и смиренное исполнение молитвенного правила как церковного, так и келейного, и особенно частое, с благоговением произношение молитвы Иисусовой, которую неопытным и начинающим должно первоначально иметь устную»[216].

Старец Амвросий, убеждая обращавшихся к нему за духовным руководством не впадать в уныние, писал: «Мужайся и да крепится сердце твое с помощью Божиею противу уныния и безотчетной печали, которыми враг рода человеческого тайно борет хотящих приблизиться ко Господу. Помни и старайся не забывать слово Его: «претерпевый до конца, той спасен будет»[217].

Скупость, по учению преподобного Амвросия, следует рассматривать как проявление неверия и самолюбия[218]. Предостерегая своих духовных чад от чрезмерного пристрастия к деньгам, а с другой стороны, и от слишком легкомысленного отношения к ним, старец наставляет в одном из писем: «Безрассудно быть пристрастну к деньгам и нерассудно пренебрегать ими; то и другое худо и ведет не только к смущению, но даже и ко вреду душевному чрез разные путаницы от неправильного пренебрежения. Деньги сами по себе, или вернее, по цели, назначенной от Бога, вещь весьма полезная. Они заменяют недостаток простоты и любви между людьми. Без денег кто бы расчел людей? Были бы вечные споры и ссоры и даже драки до убийства; малыми монетами и даже ничтожными бумажками люди от всего этого избавляются, сами не понимая этого. Вред не от денег, а от безрассудной жадности или скупости, или от злоупотребления, пожалуй, скажем, и от неправильного пренебрежения»[219]. Осуждение также является одной из пагубных страстей. Для искоренения осуждения старец Амвросий рекомендует избегать многословия и держаться совета св. Исаака Сирина — «стараться не видеть злобы человека»[220]. По словам старца, пагубное осуждение и порицание ближних наших происходят «от слепого самомнения и нерассудного возношения... Внимай себе, и своей душе, и своему

спасению, и туг найдешь столько дела, что не будет возможности заниматься чужими делами»[221].

Каждая страсть, по мысли преподобного Амвросия, начинается с греховных помыслов. Зная это, старец предостерегает своих духовных чад от увлечения ими. Особенно много говорит он о хульных помыслах, которые борют человека за возношение и осуждение ближних, и дает следующие наставления: «Смирись, не думай о себе, что ты лучше других, не зазирай никого, а себя за согрешения и поползновения укоряй, то и хульные помыслы утихнут. Впрочем, во всяком случае не смущайся; невольные хульные помыслы свв. отцы не считают грехом, а их причины — грех»[222].

Очень много вреда приносит душе зависть. Человек, одержимый этой страстью, не способен к богоугодной жизни; в его сердце отсутствует любовь к Богу и ближним. Такой человек не может приносить плоды добра, потому что его сердце всецело склонно к злым делам. По словам преподобного Амвросия, именно зависть «побудила Каина убить незлобивого Авеля, а иудеев побудила распять Христа Спасителя... Страсть зависти ни в какой радостный праздник, ни при каких радостных обстоятельствах не дает вполне порадоваться тому, кем она обладает. Всегда, как червь, точит душу и сердце его смутною печалию, потому что завистливый благополучие и успехи ближнего почитает своим несчастием»[223]. Чтобы искоренить из своего сердца зависть, старец советует истреблять ее «в самом начале смиренной молитвой и смиренной исповедью и благоразумным молчанием»[224]. Он подчеркивает, что зависть рождается от гордости и отсутствия любви, и указывает способы ее врачевания: «Во-первых, смиренное и искреннее сознание своей немощи пред Богом и духовным отцом; во-вторых, Евангельское понуждение не действовать по влечению сих страстей, а делать противное им; третье врачевство — искать во всем только славы Божией и от Бога; четвертое врачевство — смиренное испрашивание помощи Божией псаломскими словами: «Господи! от тайных моих очисти мя, и от чуждых пощади рабу Твою или раба Твоего». Испрашивать же помощи Божией, не сомневаясь, а веруя, что невозможное у людей — возможно от Бога. Пятое врачевство — самоукорение, то есть во всяком неприятном и скорбном случае или обстоятельстве должно возлагать вину на себя, а не на других»[225].

Совершенное избавление от страстей, по мнению преподобного Амвросия, есть великий дар Божий. Очистившись от них, душа сподобляется единения с Богом. «За очищением души от страстей, — говорит старец, — милостию Божиею, последует воскресение ее и соединение с Господом, если только душа, оставив всех и все, прилепится всем сердцем и всею любовию к Единому Господу»[226].

8. О монашестве

Особое место в своих письмах оптинский старец уделяет монашеству, которое он ставит очень высоко. «Есть спасение и кроме монастыря, — говорит он, — но с трудом велиим. Хотя и в монастыре спасение не без труда, но зато и кроме спасения в монастыре может человек достигать и совершенства духовного»[227]. «О монашестве должно разуметь, что оно есть таинство, покрывающее прежние грехи, подобно крещению. Крещаемый прежде крещения не может чувствовать того, что после получает, то есть силу внутреннюю исполнять заповеди Божии»[228]. А в письме к одной монахине-схимнице старец прямо пишет: «...Схима есть второе крещение, очищающее и прощающее грехи»[229].

Принявшим монашеский постриг иеросхимонах Амвросий советует не смущаться и не раскаиваться в этом: «Смущаться же ни в коем случае не должно... Это великий дар Божий, а даром и невеликим пренебрегать не должно; а лучше благодарить и стараться быть достойным того, что нам даровано по великой милости Божией»[230].

Особое внимание в своих письмах иеросхимонах Амвросий уделяет внутренней жизни монаха. Он призывает иноков бороться со страстями и приобретать добродетели, которые крайне необходимы для достижения Царствия Небесного, советует отсекать свою волю и навыкать послушанию[231].

Для монаха, по мнению старца Амвросия, телесные подвиги поста и бдения есть только средства для приобретения других добродетелей. Основное — это воздержание от различных страстей. «Телесные добродетели (пост и бдения) — только орудия добродетелей: добродетель же в собственном смысле только душевная. Воздержание нужно иметь не только от различных снедей и пития, но и от страстей вообще: от гнева и раздражительности, от зазрения и осуждения, от тайного и явного возношения, от упрямства и неуместной настойчивости на своем и подобное»[232].

Преподобный Амвросий советует избегать крайностей в посте: не слишком послаблять себе, но и не налагать на себя излишнего воздержания: «Пост похвален и нужен в свое время и в своем месте; лучше держись умеренного употребления пищи и пития, избегая сытости, которой признак — малое отягощение, и, с другой стороны, излишнего и неуместного воздержания. Обе крайности нехороши и вредны. Умеренность же и среднее из них делает человека

более способным к духовному деланию»[233]. Старец предупреждает также, что чрезмерная ревность к несению различных подвигов, предпринимаемых по собственному почину, есть не что иное, как вражьи козни, цель которых — уловить самочинного подвижника в сети прелести[234]. «Господь взирает на благое намерение и требует посильного и возможного действия, а не сверх силы и возможности»[235].

Тех, кто не может соблюдать строгого поста, иеросхимонах Амвросий увещевает понудить себя хотя бы на умеренность в пище, сне и во всем[236].

Путь монашеской жизни и требования, предъявляемые к истинному монаху, без выполнения которых тщетны будут все его усилия достигнуть спасения, изложены старцем Амвросием в письме, в котором он объясняет назначение монашеских чёток: «Дают чётки сии с тем, чтобы приемлющий их человек сознавал свои недостатки и немощи и видел бы свои грехи, но никак не позволял себе замечать немощи и недостатки других, кольми паче старших, и всячески остерегался бы судить или унижать кого-либо, но дело и поступки других предоставлял бы Промыслу и суду Божию и собственной воле каждого... Если... не хотим жить по своей воле и разуму, то и не должны уклоняться от стези и учения святых отцов, которые велят нам смиряться, покоряться, отсекать свою волю, не оправдываться человеческими извинениями, от скорби и бесчестия и уничижения не отрекаться, но понуждаться на все сие, хотя бы и противилось тому лукавое и непокорное наше сердце»[237].

Преподобный Амвросий подчеркивает, что сущность монашеской жизни — в отсечении страстей и достижении бесстрастия. «Образ монашества называется ангельским; значит, кто живет истинно по-монашески, тот живет ангельски, то есть бесстрастно, в целомудренной чистоте, и кротости, и смирении. Но при пострижении более всего высказываются случаи и поводы к терпению, потому что без терпения ни одна из вышесказанных трех добродетелей не исправляется, кольми паче кротость»[238].

Для того, чтобы безбедно шествовать по правильному пути духовной жизни, христианину необходимо вручить себя руководству опытного наставника. Это тем более необходимо для инока. Живущих же по внушению собственных мыслей старец Амвросий предостерегает от опасности: «По мысленным внушениям, и то с рассуждением и великим рассмотрением, живут одни только совершенные. А новоначальные, и немощные, и страстные должны жить под правилом»[239] и руководством. Поэтому старец всегда — и в беседах, и в письмах — убеждал в необходимости покорять свою волю руководству более опытного в духовной жизни наставника. А до тех пор, пока человек не найдет себе духовного руководителя, он должен согласовывать свою жизнь с Евангельскими заповедями, в них искать ответ на свои духовные запросы, на них опираться при разрешении своих недоумений, внимать себе и не слишком ретиво браться за одни внешние подвиги[240].

По словам старца Амвросия, в монастыре нужно проводить странническую жизнь, достигая внутреннего монашества, прежде всего вниманием к себе и молчанием. «Старайся жить в монастыре страннически, себе внимая и помалкивая и не входя ни в какие дела. Тогда и уразумеешь самым делом апостольское слово! «Любящим Бога вся поспешествует во благое»[241].

Поступившим в монастырь и принявшим на себя ангельский образ старец Амвросий советует постоянно бодрствовать над собой и не допускать в сердце колебаний, даже мысли о возвращении к прежней мирской жизни. «Воспринявшие монашество и оставившие оное, — пишет он, — уподобляются Иуде предателю, который ни у кого не просил на это дозволения, а самовольно предал, и сам терпит горькую участь свою во аде. У кого есть сколько-нибудь еще смысла, тот не должен решаться подражать такому жалкому и злополучному человеку, а лучше пусть потерпит временные неудобства и временную малую скорбь, чтобы получить вечную милость Божию велику»[242].

По мнению старца, «монашество само по себе имеет великую важность духовную и приносит большую пользу душевную тем, кто приступает к оному с искренним расположением, проходит оное с простотою и незлобием во смирении»[243]. Поэтому истинную монашескую жизнь преподобный Амвросий уподобляет мученичеству, продолжительному, ежедневному и добровольному[244].

9. Частные наставления мирянам

К старцу Амвросию многие обращались — в беседах и письмах — с различными вопросами, касающимися семейной жизни, прося его совета. Старец всегда живо откликался на нужды людей. Так, в его письмах можно найти мудрые наставления родителям о заблудших чадах[245], советы относительно вступления в брак, христианского воспитания детей, искоренения страстей табакокурения[246] и винопития, а также утешения семьям, потерявшим близких лиц.

Желавшим вступить в брак старец не сразу давал благословение, а советовал навести «справки о невесте, чтобы узнать ее обстоятельно; и если действительно окажется хороша, то и Бог благословит»[247]. Вступивших в брак он поучал жить в согласии, мире и любви и все супружеские тяжести нести вместе. «Если бы супруги ровно, по-христиански разделяли тяготу

жизни своей, — говорит старец, — тогда людям и на земле было бы жить хорошо. Но как супруги часто бывают упруги, оба или один, ...то наше благополучие земное и не упрочивается»[248].

На воспитание детей преподобный Амвросий обращал особое внимание, потому что очень многое зависит от того, как младенец будет воспитан в детском возрасте. «Что вы благое посеете в душах своих детей в их юности, — пишет он, — то может после прозябнуть в сердцах их, когда они придут в зрелое мужество»[249]. Для ясного понимания христианской жизни старец советует родителям читать детям «Священную Историю и чтение житий святых, по выбору, незаметно насевая в них семена страха Божия и христианской жизни; и особенно нужно с помощью Божиею суметь им внушить, как важно хранение заповедей Божиих и какие бедственные последствия бывают от нарушения оных»[250]. Старец рекомендует родителям побуждать детей к заучиванию некоторых молитв, например: «Символа веры» и избранных псалмов: «Живый в помощи Вышняго», «Господь просвещение мое»[251].

Своей молитвой старец Амвросий многих врачевал как от телесных болезней и пороков, так и от душевных скорбей. Но чтобы скрыть силу своей молитвы от взора людей, он одним советовал принести чистосердечное раскаяние в грехах, другим рекомендовал отслужить молебен перед образом Божией Матери. Страдавшим вредным пороком пьянства старец Амвросий советовал молиться с усердием св. Иоанну, Крестителю Господню, и св. мученику Бонифатию, а также читать молитву Иисусову: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». При этом он рекомендует полагать по 33 поклона[252].

В письмах оптинского старца содержится также немало наставлений, преисполненных утешения семейным людям, сердечного соучастия в их скорбях и переживаниях[253]. Яркими жизненными примерами старец предостерегал людей от непомерной скорби и ропота. Несмотря на то, что он сам никогда не был связан узами семейной жизни, он не замыкался в узком кругу монашеских интересов, но всегда сострадал и людям семейным. Его наставления как монашествующим, так и мирянам преисполнены духовного и жизненного опыта. Они свидетельствуют, что старец имел особый, благодатный дар духовной мудрости.

Заключение

Сделав краткий обзор подвижнической жизни оптинского старца преподобного Амвросия и его эпистолярного наследия, можно с полной уверенностью сказать, что душа его была озарена Божественной благодатью, которая как из обильного источника изливалась и на души всех, притекавших к его духовному окормлению. Старец Амвросий являет собою яркий пример для подражания всем ищущим спасения. В образе этого великого старца светлыми чертами запечатлевается ясный, богопросвещенный ум и любвеобильное сердце. Всю свою жизнь он был не только великим проповедником Царствия Христова, но и живым носителем этого Царствия. Старец не только звал к свету и духовному обновлению, но и сам был светильником, который светил и привлекал всех, кто желал идти по стопам Спасителя.

Под животворными лучами его самоотверженной любви смирялось всякое горделивое сердце, холодные и окаменелые проливали благодатные слезы, колеблющиеся утверждались и возвращались на истинный путь. Все, кто только соприкасался с этим дивным старцем, уходили от него жизнерадостными и утешенными.

Оптинский старец Амвросий воистину был одним из глубочайших знатоков душ человеческих, опытным врачевателем духовных недугов, мудрым и любвеобильным наставником. Его письма, дошедшие до нас, являются прекрасным руководством всем идущим по пути ко спасению. Они раскрывают полную и ясную картину духовной жизни человека, указывают ему высшую цель — Царство Небесное и пути достижения его.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Григорий, архим.* Сказание о житии оптинского старца Амвросия. М., 1893, с. 16.

[2] Достопамятные сказания о подвижничестве отцов. М., 1845, с. 8.

[3] *Св. Василий Великий.* Творения, в русск. пер. М., 1858, ч. 5, с. 157—158.

[4] *Преп. Иоанн Лествичник.* Лествица. М., 1869, Слово XXVI.

[5] Оптина пустынь расположена в трех километрах от древнего города Козельска, на правом берегу р. Жиздры. По преданию, обитель была основана покаявшимся разбойником Оптою в начале XV в. Существует и другое мнение, что это был первоначально общий монастырь, в котором жили монашествующие — старцы и старицы. Это мнение подтверждается древними синодиками пустыни, в которых записаны имена схимонахов и схимонахинь. Русское слово «опт» выражает общее количество чего-либо. Отсюда «Оптин монастырь» — в смысле общий монастырь. Достоверные сведения об Оптиной пустыни появляются в XVI в. В XVIII в. обитель пришла в запустение. Только в конце того же столетия усилиями Московского митро-

полита Платона Оптина пустынь возрождается и в XIX в. приобретает известность и славу благодаря подвизавшимся в ней в это время великим старцам: Льву, Макарию, Амвросию и другим.

[6] *Четвериков С., прот.* Описание жизни блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. Изд. Козельской Оптиной пустыни. 1912, с. 59.

[7] Александр был шестым ребенком в семье.

[8] Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1909, с. 442.

[9] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 25.

[10] Там же, с. 26.

[11] *Поселянин Е.* Праведник нашего времени оптинский старец Амвросий. СПб., 1907, с. 10.

[12] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 29.

[13] Там же.

[14] Жизнеописания отечественных подвижников... с. 148.

[15] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 32.

[16] *Поселянин Е.* Цит. соч., с. 13.

[17] Там же, с. 18.

[18] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 32.

[19] Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. (Далее: Жизнеописание...) М., 1900, ч. 1, с. 23.

[20] Жизнеописание..., с. 25.

[21] Там же, с. 27.

[22] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 89.

[23] Жизнеописание..., с. 27.

[24] *Григорий, архим.* Цит. соч., с. 30.

[25] Жизнеописание..., с. 31.

[26] Там же,

[27] Там же, с. 32.

[28] Там же, с. 34.

[29] Там же.

[30] Там же.

[31] Там же, с. 33.

[32] Там же.

[33] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 92.

[34] Там же, с. 93.

[35] У него то усиливался катар желудка и кишок, то открывалась рвота, то ощущалась нервная болезнь, то простуда с лихорадочным ознобом. К тому же стали появляться геморроидальные страдания, которые по временам до того изможда́ли страдальца, что он лежал в постели, словно мертвый. (Жизнеописание..., с. 48).

[36] Жизнеописание..., с. 49.

[37] Там же, с. 50.

[38] *Амвросий, иеросхимонах.* Письма к монашествующим. Сергиев Посад, 1908, вып. 1, с. 152.

[39] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 121.

[40] Жизнеописание..., с. 75.

[41] Там же, с. 85.

[42] Там же, с. 73.

[43] Там же, с. 78.

[44] Там же, с. 85.

[45] Там же, с. 81.

[46] Там же.

[47] *Амвросий, иеросхимонах.* Цит. соч., с. 156.

[48] *Ч-н Ф. П.* Тяжелая утрата. 2-е изд. М., 1892, с. 23.

[49] Жизнеописание..., с. 74.

[50] Там же, с. 72.

[51] Там же, с. 67.

[52] Там же, с. 71.

[53] *Поселянин Е.* Цит. соч., с. 80.

[54] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 182.

[55] Жизнеописание, с. 120.

[56] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 203.

[57] Там же, с. 204.

[58] Там же, с. 206.

[59] Там же, с. 256.

[60] Там же.
[61] Казанская Амвросиевская женская пустынь и ее основатель оптинский старец иеросхимонах Амвросий. Изд. Оптиной пустыни, 1908, с. 78.
[62] *Поселянин Е.* Цит. соч., с. 125.
[63] Там же.
[64] Жизнеописания отечественных подвижников, с. 229.
[65] Там же.
[66] *Григорий, архим.* Цит. соч., с. 61.
[67] Там же, с. 60.
[68] *Е. В.* История Козельской Введенской Оптиной пустыни. Сергиев Посад, 1906, с. 35.
[69] Жизнеописание..., с. 64.
[70] Там же.
[71] Там же, с. 79.
[72] *Поселянин Е.* Цит. соч., с. 76.
[73] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 179.
[74] Там же.
[75] Жизнеописание..., с. 97.
[76] Там же.
[77] Там же.
[78] Там же, с. 82.
[79] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 81.
[80] Жизнеописание..., с. 81.
[81] Там же, с. 92.
[82] Там же, с. 93.
[83] Там же.
[84] Жизнеописания отечественных подвижников, с. 197.
[85] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 125.
[86] Жизнеописания отечественных подвижников, с. 175.
[87] *Леонтьев К.* Отец Климент Зедергольм — иеромонах Оптиной пустыни.М., 1882, с. 4.
[88] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 193.
[89] Отец Иосиф — начальник Оптинского скита. Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский и К. Н. Леонтьев перед старцами Оптиной пустыни. М., 1897, с. 8.
[90] *Поселянин Е.* Цит. соч., с. 115.
[91] *Розанов В.* Около церковных стен. СПб., 1906, т. 2, с. 115.
[92] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 194.
[93] *Е. В.* Цит. соч., с. 24.
[94] *Е. В.* Цит. соч., с. 24. В этой же статье сообщается, что Л. Н. Толстой посещал старца Иосифа после кончины о. Амвросия (с. 25), а также приехал в Оптину пустынь в последний год своей жизни, собираясь надолго остановиться в близлежащей деревне (с. 27).
[95] *Розанов В.* Цит. соч., с. 123.
[96] Там же, с. 118.
[97] Там же, с. 119.
[98] Жизнеописание..., с. 95.
[99] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 18. [100] Там же, с. 127.
[101] ГБЛ, ф. 214, № 361. Летопись скита Оптиной пустыни 1852—1860, л. 281 об., 282.
[102] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 279.
[103] Жизнеописание... с. 116.
[104] Казанская Амвросиевская женская пустынь Калужской губернии. Изд. Оптиной пустыни, 1908, с. 33.
[105] Жизнеописание..., с. 118.
[106] Казанская Амвросиевская женская пустынь, с. 50.
[107] Там же.
[108] Там же, с. 38.
[109] Там же, с. 95.
[110] Там же, с. 96.
[111] Там же, с. 99.
[112] Там же, с. 104.
[113] Там же, с. 106.
[114] *Ч-н. Ф. П.* Цит. соч., с. 51.
[115] Жизнеописание..., ч. 2, с. 133.
[116] Казанская Амвросиевская женская пустынь, с. 108.
[117] Там же, с. 115.
[118] Там же.
[119] Жизнеописание..., ч. 2, с. 146.

[120] Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Изд. Оптиной пустыни. Сергиев Посад, 1908, вып. 1. Сергиев Посад, 1909, вып. 2.
[121] *Четвериков С., прот.* Цит. соч., с. 277.
[122] Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. 2-е изд. Оптиной пустыни. Сергиев Посад, 1908, ч. 1, с. 41.
[123] Письма к монашествующим, вып. 2, с. 85.
[124] Там же, вып. 1, с. 3.
[125] Там же, с. 30.
[126] Там же, вып. 2, с. 112.
[127] Письма к мирским, ч. 1, с. 220.
[128] Там же, с. 11.
[129] Там же, с. 90.
[130] Письма к монашествующим, вып. 1, с. 30.
[131] Там же, вып. 2, с. 32.
[132] Там же, с. 108.
[133] Там же, вып. 1, с. 55.
[134] Там же, с. 165.
[135] Там же, с. 34.
[136] Там же, с. 77.
[137] Там же, вып. 2, с. 77.
[138] Там же, с. 37.
[139] Там же, вып. 1, с. 46.
[140] Там же, вып. 2, с. 37.
[141] Там же.
[142] Там же, с. 47.
[143] Там же, вып. 1, с. 53.
[144] Там же, с. 137.
[145] Письма. — Душеполезное чтение, 1908, ч. I, с. 260.
[146] Письма к монашествующим, вып. 2, с. 67.
[147] Письма. — Душеполезное чтение, 1908, ч. I, с. 260.
[148] Письма к монашествующим, вып. 1, с. 69.
[149] Письма. — Душеполезное чтение. 1910, ч. III, с. 48.
[150] Письма к монашествующим, вып. 1, с. 114.
[151] Там же, с. 120.
[152] Письма к мирским, ч. I, с. 149—150.
[153] Письма к монашествующим, вып. 1, с. 63.
[154] Там же, вып. 2, с. 29—30.
[155] Там же, с. 143.
[156] Письма. — Душеполезное чтение. 1908, ч. I, с. 262.
[157] Письма к монашествующим, вып. 2, с. 21.
[158] Там же, вып. 1, с. 18.
[159] Там же, вып. 2, с. 92.
[160] Там же, вып. 1, с. 79.
[161] Там же, вып. 2, с. 17.
[162] Письма. — Душеполезное чтение, 1910, ч. III, с. 48.
[163] Там же, июль — сентябрь, с. 359.
[164] Письма к монашествующим, вып. 2, с. 41.
[165] Письма к мирским, ч. I, с. 88.
[166] Там же, с. 27.
[167] Письма к мирским, ч. I, с. 40.
[168] Письма. — Душеполезное чтение. 1909, ч. II, с. 221.
[169] Письма к монашествующим, вып. 1, с. 56.
[170] Письма к мирским, ч. I, с. 198.
[171] Там же, с. 105.
[172] Там же, с. 71.
[173] Письма к монашествующим, вып. 1, с. 40—41.
[174] Письма к мирским, ч. I, п. 30, с. 40.
[175] Письма к монашествующим, вып. 1, с. 150.
[176] Там же, вып. 2, с. 103.
[177] Там же, вып. 1, с. 60.
[178] Там же, с. 193.
[179] Письма к мирским, ч. I, с. 40.
[180] Письма к монашествующим, вып. 2, с. 70.
[181] Письма к мирским, ч. I, с. 151.

[182] Письма к монашествующим, вып. 2, с. 111.
[183] Там же, вып. 1, с. 197.
[184] Там же, с. 114.
[185] Письма к монашествующим, вып. 1, с. 129—130.
[186] Там же, вып. 2, с. 140.
[187] Там же, с. 44.
[188] Там же, с. 20.
[189] Там же, вып. 1, с. 83.
[190] Там же, с. 69.
[191] Там же, с. 83.
[192] Там же, вып. 2, с. 96.
[193] Там же, с. 126—127.
[194] Там же, с. 42.
[195] Там же, с. 26.
[196] Там же, с. 136.
[197] Там же, вып. 1, с. 82.
[198] Там же, вып. 2, с. 97.
[199] Там же, вып. 1, с. 97.
[200] Там же, с. 50.
[201] Там же, с. 54.
[202] Там же, вып. 2, с. 97.
[203] Там же, вып. 1, с. 138.
[204] Там же, с. 122.
[205] Письма. — Душеполезное чтение. 1909, ч. II, с. 161.
[206] Письма к монашествующим, вып. 2, с. 17—18.
[207] Там же, с. 143.
[208] Там же.
[209] Там же, вып. 1, с. 80.
[210] Там же, с. 97.
[211] Там же, с. 100.
[212] Там же, с. 105.
[213] Там же, вып. 2, с. 35.
[214] Там же, вып. 1, с. 16.
[215] Там же, с. 17.
[216] Там же, с. 17.
[217] Там же, с. 61.
[218] Письма к мирским, ч. I, с. 133.
[219] Письма к монашествующим, вып. 2, с. 100.
[220] Там же, с. 52.
[221] Там же, вып. 1, с. 72.
[222] Письма к мирским, ч. I, с. 200.
[223] Письма к монашествующим, вып. 1, с. 27.
[224] Там же, с. 28.
[225] Там же, с. 37.
[226] Там же, вып. 2, с. 21.
[227] Там же, вып. 2, с. 71.
[228] Письма к мирским, ч. II, с. 43.
[229] Письма к монашествующим, вып. 2, с. 69.
[230] Там же, вып. 1, с. 91.
[231] Там же, с. 45.
[232] Письма к мирским, ч. I, с. 217.
[233] Письма к монашествующим, вып. 1, с. 92.
[234] Там же, с. 92.
[235] Письма к мирским, ч. I, с. 136.
[236] Письма к монашествующим, вып. 1, с. 100.
[237] Там же, с. 101—102.
[238] Там же, с. 115.
[239] Там же, с. 110.
[240] Там же, с. 67.
[241] Там же, вып. 2, с. 53.
[242] Там же, с. 81.
[243] Письма к мирским, ч. I, с. 31.
[244] Письма к монашествующим, вып. 2, с. 38.
[245] Письма к мирским, ч. I, с. 149.

[246] Там же, с. 109—110.
[247] Там же, с. 151—152.
[248] Там же, с. 152.
[249] Там же, с. 102.
[250] Там же, с. 134.
[251] Там же, с. 110.
[252] Там же, с. 164.
[253] Там же, с. 100, 173.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Отец Амвросий — оптинский старец. Тамбов, 1912.
2. *Св. Василий Великий.* Творения, в русск. пер. М., 1858, ч. 5.
3. *В. В.* Схимонахиня София — первая настоятельница Казанской Амвросиевской женской пустыни. Шамордино, 1913.
4. Венок от Шамордина на могилу оптинского старца Амвросия. 1912.
5. В Оптиной пустыни. Из серии «Троицкая народная беседа». 1908.
6. *Григорий, архим.* Сказание о житии оптинского старца отца иеросхимонаха Амвросия. М., 1893.
7. Добротолюбие, в русск. пер. М., 1884, доп. т. II.
8. *Преп. авва Дорофей.* Душеполезные поучения и наставления. М., 1888.
9. Достопамятные сказания о подвижничестве отцов. М., 1845.
10. Душеполезные наставления старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Амвросия. М., 1898.
11. Историческое описание Козельской Оптиной пустыни и Предтечева скита (Калужской губ.). Оптина пустынь, 1902.
12. *Е. В.* История Козельской Введенской Оптиной пустыни. Сергиев Посад, 1906.
13. *Е. В.* Краткое сказание о жизни оптинского старца иеросхимонаха о. Амвросия. С приложением избранных поучений его. 3-е изд. Сергиев Посад, 1908.
14. *Николаев Е. В.* По Калужской земле. «Искусство». М., 1968.
15. Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1900.
16. Жизнеописание старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Илариона. Калуга, 1897.
17. Жизнеописание отечественных подвижников благочестия XVIII—XIX веков. М., 1909, октябрь, ч. 1.
18. Избранные места из писем к семейным особам. М., 1897.
19. Отец Иосиф — начальник Оптинского скита. Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский и К. Леонтьев перед старцами Оптиной пустыни. М., 1897.
20. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. 4-е изд. М., 1885.
21. Казанская Амвросиевская женская пустынь Калужской губ., при с. Шамордино и ея основатель оптинский старец иеросхимонах Амвросий. Изд. Пустыни, 1908.
22. *Леонтьев К.* Отец Климент Зедергольм — иеромонах Оптиной пустыни. М., 1882.
23. *Преп. Иоанн Лествичник.* Лествица. М., 1869.
24. *Лясковский В.* Братья Киреевские, жизнь и труды их. Вып. 2. СПб., 1899.
25. На службе Богу — на службе ближним. (По письмам оптинских старцев о. Амвросия и о. Анатолия.) 4-е изд. Казанская Амвросиевская женская пустынь, 1909.
26. *Н. В.* Оптинский старец о. Амвросий. М., 1892.
27. *Поселянин Е.* Детская вера и оптинский старец Амвросий. СПб., 1901.
28. Он же. Проповедник нашего времени оптинский старец Амвросий. Жизнь его и подвиги. СПб., 1907.
29. Он же. Святыня земли русской. СПб., 1917.
30. Поучения старца иеросхимонаха Амвросия о том, сколько много мы заботимся о теле и сколь мало о душе, а также о покаянии. М., 1896.
31. *Розанов В.* Около церковных стен. СПб., 1906, т. 2.
32. Святые горы и Оптина пустынь. СПб., 1852.
33. Сборник писем и статей оптинского старца иеросхимонаха о. Амвросия. М., 1894, ч. 1.
34. То же. М., 1897, ч. 2.
35. Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Сергиев Посад, 1908, ч. 1.
36. Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Сергиев Посад, 1908, вып. 1.
37. То же. Сергиев Посад, 1909, вып. 2.

38. Smolitsch I. Leben und Lehre der Starzen. Wien, 1936.
39. Smolitsch I. Das russisches Mönchtum, 1953.
40. *Соколов Д.* Значение Козельской Оптиной пустыни в XIX столетии. Калуга, 1898.
41. *Симон, архим.* Оптинский старец иеросхимонах Амвросий. Доклад (машинопись). Журнал Совета, т. I, 1966, № 1.
42. *Трифон, епископ.* Шамординская Казанская Амвросиевская пустынь и ее основатель старец иеросхимонах Амвросий. Сергиев Посад, 1912.
43. *Успенский С. Е.* Учитель благочестивой жизни оптинский старец Амвросий, 1904.
44. *Феофан Затворник, епископ.* Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения? М., 1899.
45. *Ч-н Ф. П.* Тяжелая утрата (Оптинский старец Амвросий).
46. *Четвериков С., прот.* Описание жизни блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. Изд. Козельской Оптиной пустыни, 1912.
47. Он же. Оптина пустынь. Париж, 1930.
48. Иеросхимонах Амвросий, оптинский старец. (Некролог). — Душеполезное чтение. М., 1892.
49. *Григорий (Борисоглебский), иеромонах.* Сказание о житии оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. — Душеполезное чтение. М., 1892.
50. *Знаменский Ф., проф.* Поездка в Оптину пустынь. — Церковные ведомости, 1901, № 37.
51. *Лосский В.* Старец Амвросий. Париж, 1962.
52. Изречения старца Амвросия оптинского, записанные преимущественно сестрами Шамординской общины. — Душеполезное чтение. М., 1892.
53. Козельская Оптина пустынь и ее значение в истории русского монашества. — ЧОЛДП, отд. I, 1893.
54. Памяти почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. — Церковные ведомости, 1891, № 44.
55. *Поселянин Е.* Оптинский старец иеросхимонах Амвросий. — Нива, 1892, № 8.
56. Памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. — Русский паломник, 1892, № 2.
57. Старец иеросхимонах Амвросий. — Калужские епархиальные ведомости, 1891, № 20.
58. *Сахаров Н.* В тихом пристанище. — Душеполезное чтение, 1899, № 11.
59. Письма оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. — Душеполезное чтение. М., 1908, ч. I, III; 1909, ч. I, II, III; 1910, ч. III; 1912, ч. II, III,

Рукописи Государственной Публичной библиотеки им. Ленина
Оптинское собрание

60. Летопись выдающихся событий скитской жизни за 1916 (с окт.) — 1918 по 4-е июня. Ф. 214, оп. 359, 360, 361, 363, 364, 368.
61. Книга записей приезжающих в гостиницу Оптиной пустыни за 1910 (август) — 1914. Ф. 214, оп. 369.
62. *Амвросий — иеросхимонах Оптиной пустыни.* Письма к Толстому Александру Петровичу. А., 1856, ч. I, с. 5—7.
63. *Оренков А.* Письма к Голубинскому Д. Д. Голуб. II. 8, 13.
64. Материалы из архива Феодора Захаровича Ключарева. Ф. 214, оп. 325.
65. Летопись скита Оптиной пустыни за 1900—1916 гг. (по сентябрь). Ф. 214, оп. 367.
66. *Амвросий, иеросхимонах Оптиной пустыни.* «Замечательное сновидение, трижды повторенное». А., 1856, ч. I, с. 5—7.

Архимандрит ГЕОРГИЙ (Тертышников),
преподаватель Московской Духовной Семинарии

СВЕТИЛЬНИК ЗЕМЛИ РУССКОЙ

Жизнь и деятельность святителя Феофана Затворника

I. ДЕТСТВО, УЧЕБА, ПЕРВЫЕ ШАГИ НА УЧЕБНО-ВОСПИТАТЕЛЬНОМ ПОПРИЩЕ

1. Детские годы, учение в Ливенском духовном училище, Орловской Духовной Семинарии и Киевской Духовной Академии

Великий учитель Русской Церкви епископ Феофан, в мире Георгий Васильевич Говоров, родился 10 января 1815 г. в селе Чернавске, Елецкого уезда, Орловской губернии[1].

Его отец, Василий Тимофеевич Говоров[2], был священником Владимирской церкви этого большого села. Всю жизнь он отличался истинным благочестием. «Как выдающийся среди духовенства деятель отец Василий скоро был замечен епархиальной властью и назначен на важную и ответственную должность благочинного»[3]. Находясь на этой должности в течение 30 лет, он заслужил одобрение начальства, любовь и уважение подчиненных[4]. Отец Василий был человеком прямого и открытого характера, добросердечный и гостеприимный, так что дом его посещался многими духовными и светскими лицами[5].

Мать будущего святителя, Татьяна Ивановна, происходила из священнической семьи[6]. Она имела тихий, кроткий нрав и любвеобильное сердце; была сострадательна и всегда готова прийти на помощь всякого рода нуждающимся.

В семье отца Василия было три дочери и четыре сына[7].

Первоначальное образование отрок Георгий получил в родительском доме. Благочестивые родители старались дать ему воспитание в духе христианской любви и церковности. Уже в детстве у Георгия ярко проявились лучшие характерные черты его родителей: от отца он унаследовал сильный и глубокий ум[8], от матери — нежное, любящее сердце, кротость, скромность и впечатлительность. Эти природные задатки и качества души, приобретенные в семье, развитые и умноженные непрестанной работой будущего святителя над собой, составили основу того светлого и цельного облика Затворника, который нам известен из его жизни и трудов[9]. Под мудрым руководством отца и под нежным, добрым попечительством матери, при благочестивой настроенности всего семейства протекали годы детства Георгия. В эту пору «развился до известной степени его ум, утвердилось в его сердце и воле начало нравственности и насаждены в нем добрые семена веры, послушания и смирения»[10].

В 1823 г. Георгий поступил в Ливенское духовное училище. Здесь он жил в квартире учителя Ивана Васильевича Петина[11], который имел большое благотворное влияние на своего ученика. Он побуждал Георгия исправно учить уроки, помогал ему в этом деле и «учил послушанию к учителям, уважению к старшим и вообще благонравию, следил и за его религиозным настроением»[12]. Благодаря стараниям смотрителя отца Василия Скрябина нравственный и духовный климат в училище был самый благоприятный. Способный, хорошо подготовленный отрок Георгий легко прошел курс духовного училища и через шесть лет (в 1829 г.) в числе лучших учеников был переведен в Орловскую Духовную Семинарию.

Именно здесь началась работа сознательной мысли юноши; тогда же впервые ясно обнаружились некоторые основные склонности его души, которые остались в нем до конца жизни[13]. В годы учебы в Семинарии у Георгия появилось необычайное и все более возрастающее благоговение к святителю Тихону Задонскому[14]. Вместе с родственниками юноша совершил паломничество в Задонский монастырь, где почивали мощи святителя Тихона Задонского, в то время еще не прославленные[15].

В Семинарии Георгий Говоров учился успешно. Во главе Орловской Семинарии стоял тогда архимандрит Исидор, впоследствии известный иерарх Русской Церкви — митрополит С.-Петербургский и Новгородский. Преподавателями были люди исключительно даровитые и усердные. В частности, учителем словесности был иеромонах Платон, впоследствии митро-

полит Киевский и Галицкий. Философские науки преподавал профессор Евфимий Андреевич Остромысленский, увлекавший юных семинаристов своими замечательными лекциями. Ему, по-видимому, обязан Георгий Говоров своим особенным интересом к философии и психологии: будучи в числе лучших учеников, ради этих наук он сам пожелал остаться на повторный курс в философском классе.

Благочестие и добрая нравственность, заложенные в душе Георгия в детские годы, не только не угасли в период учебы, но продолжали возрастать. Уже тогда проявилась его любовь к уединению, «это истинное семя будущей жизни отшельника»[16]. В семинарских ведомостях неоднократно отмечалось, что он «отличается склонностью к уединению и трудолюбию», «назидателен в обращении с товарищами и подает собою пример трудолюбия и благонравия», «кроток и молчалив»[17].

Отлично окончив Семинарию, Георгий Говоров был занят мыслью о подыскании подходящего сельского прихода и невесты[18], хотя в глубине сердца мечтал об Академии, но не надеялся на подобное счастье. Однако в 1837 г. неожиданно по личному распоряжению епархиального архиерея — епископа Орловского Никодима — Георгий направляется в Киевскую Духовную Академию, «хотя тогдашний ректор архимандрит Софроний[19], ценивший в своих учениках больше всего твердое заучивание учебника, чем не отличался Говоров, не имел в виду и даже был против»[20].

Киевская Духовная Академия в те годы процветала и могла вполне удовлетворить как умственные запросы Георгия Говорова, так и духовные стремления. Необходимо заметить, что Киевский митрополит Филарет (Амфитеатров), прозванный за святость жизни «Филаретом благочестивым»[21], уделял очень большое внимание духовно-религиозной жизни студентов. Это было цветущее время как по доброму нравственному направлению жизни Академии, так и по обилию талантов в профессорской корпорации. В Академии завершилось образование и ясно определилось общее направление нравственной жизни Георгия Говорова.

В первые годы его учебы ректором Академии был архимандрит Иннокентий (Борисов) — знаменитый церковный проповедник[22], читавший лекции по Энциклопедии богословских наук. Ректор обладал необычайной способностью неотразимо воздействовать на своих воспитанников. Прекрасный проповедник, он своими вдохновенными импровизациями увлекал и восторгал слушателей. Каждая лекция его, каждая проповедь были целым событием, пробуждавшим работу мысли и поднимавшим духовный настрой в студенческой семье. От природы живой и энергичный, он внимательно следил за занятиями студентов и постоянно заботился прежде всего об основательном философско-богословском их образовании, обращал особое внимание на развитие в них любви к проповедничеству. Замечательным педагогическим качеством архимандрита Иннокентия было то, что он, сам человек всесторонне образованный, желал, чтобы и студенты не замыкались в кругу специальных академических наук. Он настойчиво советовал им расширять образование посредством знакомства с лучшими трудами по другим отраслям знаний: астрономии, истории и др. Архимандрит Иннокентий приучал студентов говорить проповеди экспромтом и воспитывал в них любовь к этому великому делу.

Инспектором Киевской Духовной Академии (с 1838 г.) был архимандрит Димитрий (Муретов)[23], читавший лекции по Догматическому богословию и блиставший наряду с архимандритом Иннокентием силою мысли, красотой и глубиной изложения предмета. «Его лекции по Догматическому богословию, глубоко содержательные и проникнутые христианской любовью, производили сильное впечатление на слушателей»[24]. Это был глубоко благочестивый человек, отличавшийся редким трудолюбием. Святитель Феофан сохранил об этом наставнике самые светлые воспоминания. Впоследствии он говорил, что из всех современных ему иерархов «самым даровитым по уму, широкому образованию и лучшим по жизни он считает Преосвященного Димитрия Херсонского»[25].

Из других преподавателей, которые почти все отличались высоким уровнем знания, особенно выделялся протоиерей Иоанн Михайлович Скворцов. Этот преподаватель Метафизики и Истории философии имел обширные познания в области философии, излагал в лекциях самое существенное и заботился о ясности, простоте и логичности рассуждений.

Священное Писание в Киевской Академии преподавал в то время молодой и даровитый бакалавр, впоследствии член С.-Петербургского духовно-цензурного комитета архимандрит Фотий (Ширевский).

Большое влияние на юношей имел также профессор красноречия Яков Кузьмич Амфитеатров, у которого студент Георгий Говоров учился глубокой христианской убежденности, простоте слога и ясности мысли. Студенты ценили Якова Кузьмича за его ораторское искусство, за его умение ярко говорить проповеди. «Слова его, обдуманные и выходящие из глубины сердца, сильно действовали на слушателей, особенно студентов, которые все приходили послушать одушевленную и красноречивую речь учителя»[26].

По свидетельству современников, студент Георгий Говоров именно здесь, в Киевской Академии, развил способность и любовь к писательству. Своими письменными проповедническими трудами он снискал уважение не только сокурсников, но и преподавателей. «Никто

лучше его не писал, — говорил впоследствии о святителе Феофане его сокурсник по Академии митрополит Московский Макарий (Булгаков), — только по скромности своей он не мог читать громко своего сочинения»[27]. В профессорских ведомостях он аттестуется как студент, обладающий весьма хорошими способностями, отличающийся усердием и успехами в учебе. Любимыми предметами будущего архипастыря были предметы богословские, в особенности Священное Писание и Церковное красноречие. Всегда успешно писал он и семестровые сочинения. При отличных успехах в учебе студент Георгий Говоров обращал на себя внимание и своим поведением. Академическая инспекция[28] постоянно характеризовала его как человека «весьма скромного», «честного поведения», «отличающегося благонравием, исправностью в отношении своих обязанностей, любовью к богослужению» и «подающего пример другим»[29]. Все эти добрые стороны нравственного облика и поведения студента Георгия Говорова предрасполагали его к иноческой жизни, к которой, очевидно, он с юности готовил себя. По словам профессора И. Н. Корсунского, в студенческие годы епископ Феофан «светил тихим, согревающим и ровным светом, более продолжительно и плодотворно действующим, нежели блеск ярко светящегося, но и скоро исчезающего метеора»[30].

Благодатное влияние оказали на Георгия Говорова Киево-Печерская Лавра и киевские церковноисторические памятники, которые были красноречивыми свидетелями подвигов русского иночества. Впечатления от посещений Лавры были настолько глубоки и сильны, что святитель до конца жизни с восторгом вспоминал о них. «Киевская Лавра, — говорил он впоследствии, — неземная обитель. Как пройдешь брешь, бывало, так и чуешь, что зашел в другой мир»[31]. Академическая и лаврская среда и собственное душевное настроение располагали Георгия Говорова к принятию монашества. Молодой студент смотрел на иночество как на трудный подвиг служения Церкви и окончательно решился на него только после долговременного размышления, пережив тяжелую душевную борьбу. «По свидетельству современников, Говоров во время каникул, по переходе в старший курс, казался замкнутым, сосредоточенным, по-видимому, решающимся на какой-то важный шаг в жизни, хотя никому этого не высказывал. Наконец, эта душевная борьба закончилась победой идеальных стремлений»[32]. К тому же во время учебы в Академии в его семейной жизни случились обстоятельства, которые окончательно укрепили его намерение стать иноком: в 1838 г. скончалась его мать, а через год и отец.

1 октября 1840 г., в праздник Покрова Пресвятой Богородицы, студент Георгий Говоров, решив вверить себя Покрову Приснодевы и посвятить Богу свою жизнь, подал академическому начальству прошение о пострижении в монашество, в котором писал: «Имея постоянное усердие к занятию богословскими предметами и к уединенной жизни, я, чтобы соединить то и другое в предлежащем мне служении Церкви, положил обет посвятить жизнь свою монашескому званию»[33]. 15 февраля 1841 г. в Свято-Духовской церкви Киево-Братского монастыря он был пострижен ректором Академии архимандритом Иеремией[34] в монахи с именем Феофан, в честь преподобного Феофана Исповедника[35]. Вскоре после пострижения он вместе с другими новопостриженными монахами[36] представился святителю Филарету, митрополиту Киевскому, который обратился к инокам со следующими словами наставления: «Храните больше всего чистоту души и тела: это должно быть вашим главным отличием от прочих людей; если сохраните вашу чистоту, Господь Иисус Христос вселится в вашем сердце, и тогда вам больше ничего не нужно, ничто не повредит вам, ничто не обременит вас. Для сего будьте трезвы, воздерживайтесь не только от хмельных напитков, но и от многоядения, во всем наблюдайте умеренность. Предайте себя в волю Божию, совершенно предайте. Не думайте о возвышениях, не позволяйте мечтам входить в голову; не оскорбляйтесь, если возвышают человека, по вашему мнению, недостойного. Будьте там, где поставят; будьте довольны тем, что дадут. Верьте, что доброго монаха Бог никогда не оставит: это невозможно! Молитесь как можно чаще, если можно, имейте Господа Бога в сердце и устах, и Он будет с вами всегда»[37]. Иноки посетили духовника Киево-Печерской Лавры, известного своей подвижнической жизнью и строгим благочестием иеросхимонаха Парфения, чтобы получить от него совет и благословение на новую жизнь во Христе. «Вот вы ученые монахи, — сказал прозорливый старец, — набравши себе правил, помните, что одно нужнее всего: молиться и молиться непрестанно умом в сердце Богу, — вот чего добивайтесь»[38]. Этот совет молодые иноки приняли себе за правило и старались, каждый по мере своих сил и дару благодати, выполнять в течение всей своей жизни.

6 апреля 1841 г. инок Феофан ректором Иеремией, в то время уже епископом Чигиринским, викарием Киевского митрополита, в Успенском соборе Киево-Печерской Лавры был рукоположен в иеродиакона, а 1 июля — в иеромонаха. «Замечательно, — говорит один из биографов святителя, — что такой подвижник, как Преосвященный Феофан, пострижен в монашество и рукоположен в первые две степени священства таким истиннобогоугодным мужем, как Преосвященный Иеремия! Так в жизни духовной один ярко горящий светильник горением Божественного света возжигает другие, новые светильники, да во время свое поставлены будут на свещнице и светят всем „иже в храмине суть“»[39].

Принятие монашества и священного сана имело большое значение для будущего святителя. Как инок отец Феофан посвятил себя желанному уединению для беседы с Богом в молитве и для спасения души, а как иерей он прямо с академической скамьи предназначался на служение Церкви, на спасение душ многих других людей.

Во время этой важной перемены в своей жизни иеромонах Феофан продолжал учебу в Академии и писал курсовое сочинение. Он успешно сдал выпускные экзамены, а его курсовое сочинение «Обозрение подзаконной религии» в числе лучших было отослано в Святейший Синод на рассмотрение. Постоянный член Синода митрополит Московский Филарет, строгий ценитель богословских сочинений, своим мудрым и проницательным взором заметил даровитость и трудолюбие отца Феофана. В своем отзыве он по достоинству оценил этот труд следующими словами: «Сочинение сие заключает в себе столько сведений и соображений о законе Моисеевом, что они служат достаточным свидетельством познаний сочинителя, дающих ему право на степень магистра»[40].

В 1841 г. иеромонах Феофан в числе первых окончил Академию со степенью магистра.

2. Первые годы учебно-воспитательской деятельности

27 августа 1841 г. иеромонах Феофан был назначен ректором Киево-Софиевского духовного училища[41], находившегося под непосредственным наблюдением Киевского митрополита Филарета. По поводу этого назначения последний писал из С.-Петербурга своему викарию епископу Иеремии: «О ректоре Софиевского училища (Феофане) уже получено предписание. Покорнейше прошу вас особенно обратить внимание на сие новое училище и о всех нуждах его мне сообщать ваши мысли»[42]. Преосвященный Иеремия, сам хорошо знавший и полюбивший отца Феофана еще в Академии, всячески содействовал новому ректору, особенно в первое время его самостоятельной деятельности.

15 октября иеромонаху Феофану было поручено преподавание латинского языка в высшем отделении училища. По словам жизнеописателей, отец Феофан «был замечательным педагогом, и при исполнении своих обязанностей он достигал великих результатов»[43]. Он обладал способностью умело сочетать учебный процесс с нравственным и религиозным воспитанием детей. Благочестие, нравственность, хорошее поведение он ставил не ниже образования, если не выше. Особенно же иеромонах Феофан заботился о религиозном воспитании детей: он давал им читать книжки с религиозно-нравственной тематикой, преимущественно жития святых, объяснял перед литургией праздничные и воскресные Евангелия и апостольские чтения, развивал в детях любовь к молитве и храму Божию, сам благоговейно совершал церковные богослужения, заставлял детей петь и читать в церкви. Отец Феофан считал, что «самое действительное средство к воспитанию истинного вкуса в сердце есть церковность, в которой неисходно должны быть содержимы воспитываемые дети. Церковность, духовное пение, иконы — первые, изящнейшие предметы по содержанию и по силе»[44]. В основу своей воспитательской деятельности отец Феофан поставил принцип, который и ныне многими сознается, но весьма не многими осуществляется на деле, — христианскую любовь. «Полюбите детей, и они вас полюбят, — обыкновенно говорил новый начальник учителям, что и после советовал делать наставникам, когда в подобных случаях обращались к нему за советом, как опытному христианскому педагогу»[45]. За ревностное исполнение своих обязанностей иеромонах Феофан удостоился благословения Святейшего Синода.

Молодой ректор находился в близких отношениях со своими прежними учителями и с лаврскими иноками, особенно со старцем Парфением, которого почитал как отца. Под руководством опытных киевских старцев иеромонах Феофан занялся изучением творений святых отцов. С этого времени практическое и научное изучение аскетической письменности стало делом всей его жизни.

Но недолго трудился отец Феофан в Киевском духовном училище. 7 декабря 1842 г. он был перемещен в Новгородскую Духовную Семинарию на должность инспектора и преподавателя психологии и логики. В новой должности отец Феофан смог в полной мере использовать опыт, накопленный в Киево-Софиевском училище, развить и углубить свои взгляды на построение учебно-воспитательного процесса. Молодой инспектор, убежденный, что Православная Церковь со своими возвышенными и назидательными священнодействиями есть лучшая воспитательница, прививал учащимся любовь к Церкви и ее установлениям.

На уроках психологии отец Феофан старался дать воспитанникам истинное представление о самосознании. Он учил, что каждый должен видеть и свое человеческое достоинство, и свои нравственные недостатки, что такое самосознание достигается христианином только в благодатном состоянии, напоминал, что душа предназначена к исполнению воли Божией, что христианин всеми способами должен избавляться от греховных, чувственных похотей и подвизаться в добродетелях, следовать заповедям Божиим и внушениям живущего в нем Святого Духа. «О самих явлениях и силах души Феофан сообщал довольно обширные сведения, руководствуясь, с одной стороны, сведениями философов и другими научными данны-

ми, а с другой — словом Божиим, писаниями святых отцов и собственными наблюдениями»[46]. В то же время он старался установить в юных душах правильный взгляд на соотношение науки и религии, знания и веры, учил определять истинное место и значение человеческой мудрости.

Три года отец Феофан пробыл в Новгороде. В это короткое время он успел проявить себя как талантливый педагог-воспитатель и преподаватель науки о душе человеческой. Деятельность его в качестве инспектора Новгородской духовной семинарии была очень плодотворна. Один иерарх, воспитывавшийся в семинарии под его руководством, говорил: «Феофан был замечательный учитель и великий человек»[47].

Высшее духовное начальство высоко ценило нравственные качества и умственные способности иеромонаха Феофана, и потому 13 декабря 1844 г. он был переведен в С.-Петербургскую Духовную Академию на должность бакалавра по кафедре нравственного и пастырского богословия[48]. Интересно отметить, что его сокурсник архимандрит Макарий (Булгаков) в это время был инспектором Академии и профессором по кафедре истории Русской Церкви. Отец Макарий «дружелюбно встретил иеромонаха Феофана и познакомил его с академическими порядками, сослуживцами-профессорами и начальством»[49]. Ректором Академии в это время был Преосвященный Афанасий (Дроздов), епископ Винницкий, человек очень образованный и строгий администратор.

Верный своим педагогическим принципам, отец Феофан стремился действовать на будущих пастырей примером своей большой доброты и кротости. «Вся его педагогическая система, — говорит один из биографов святителя Феофана, — коренится в идее нравственно воспитывающего обучения. Он признает плодотворным только то образование, которое развивает не только ум, но и главным образом облагораживает сердце. Эта мысль красной нитью проходит по всем его сочинениям, затрагивающим педагогические вопросы»[50]. Свой взгляд на духовно-педагогическую деятельность святитель выразил впоследствии следующими словами: «Воспитатель должен пройти все степени христианского совершенства, чтобы впоследствии в деятельности уметь держать себя, быть способным замечать направления воспитываемых и потом действовать на них с терпением, успешно, сильно, плодотворно. Это должно быть сословие лиц чистейших, богоизбранных и святых»[51].

К преподаваемым предметам иеромонах Феофан относился с большим вниманием и в подготовке к лекциям проявлял высокую требовательность. Оставив чисто философскую почву, молодой педагог опирался на опыт аскетический и психологический. Главными источниками его лекций после Священного Писания и творений святых отцов были жития святых и психология. Однако он не полагался на свои силы и показал свои лекции архимандриту Игнатию (Брянчанинову)[52], знатоку аскетических творений, который прочел и одобрил их[53]. Лекции иеромонаха Феофана оказывали огромное влияние на слушателей, которые воспринимали их как жизненные уроки.

1 февраля 1845 г. отец Феофан был назначен помощником инспектора Академии, а 3 июля того же года он стал членом комитета для рассмотрения конспектов наук семинарского образования.

С 20 мая по 4 августа 1846 г. иеромонах Феофан исполнял обязанности инспектора Академии. К этому периоду относится трактат отца Феофана под заглавием «Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения?», а также несколько проповедей под общим названием «Поучения к говеющим во святой Великий пост».

Будущий святитель глубоко был предан делу доброго христианского воспитания, однако его влекло другое, а именно — уединенная монашеская жизнь. По долгу службы учебная работа отца Феофана соединялась с административными и хозяйственными заботами, к которым никогда не лежала его душа, и поэтому внутренне он не был удовлетворен своей служебной деятельностью. Дух его стремился в более сродную ему область молитвенного общения с Богом и иноческого жития. Свои мысли и чувства он выразил в письме к своему духовному отцу, епископу Иеремии: «Преосвященный Владыко, милостивый мой отец и благодетель! Простите, Господа ради, что я докучаю вам то своим непотребством, то, может быть, заносчивыми предприятиями. Говорю: может быть, ибо они не обдуманы, а лежат на душе, нудят и томят, не стихают, а все растут-растут. Но, Господи, имиже веси судьбами, устрой о мне вещь. Ученою должностью начинаю тяготиться до нетерпимости. Пошел бы в церковь, да там и сидел»[54].

Скоро представился случай к удовлетворению духовной потребности отца Феофана. 21 августа 1847 г., по его собственному желанию, он был назначен членом создаваемой Русской Духовной Миссии в Иерусалиме.

II. ПАСТЫРСКАЯ И УЧЕНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

1. Служение в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме

Во главе Русской Духовной Миссии в Иерусалиме был поставлен архимандрит Порфирий (Успенский)[55], прекрасный знаток Востока, известный церковный археолог, человек замечательного ума, несокрушимой энергии[56]. Сотрудниками Миссии были назначены два студента, окончившие С.-Петербургскую Духовную Семинарию, — Н. Крылов и П. Соловьев.

«Главная цель Святогробского братства была миссионерская, но оно должно было служить и прибывающим в Святой град паломникам. Много богомольцев из России ежегодно бывало в Иерусалиме, и все они требовали удовлетворения тех или других религиозных нужд»[57]. Для будущей Миссии была составлена инструкция, в которой, между прочим, предписывалось: «1. Иметь в Иерусалиме, как действительном центре православного исповедания на Востоке, представителей Русской Церкви и образец нашего благолепного богослужения; 2. Преобразовать мало-помалу само греческое духовенство, возвысить оное в собственных его глазах столько же, сколько и в глазах православной паствы; 3. Привлечь к Православию и утвердить в оном те местные народные элементы, которые постоянно колеблются в своей вере под влиянием агентов разных исповеданий и слишком легко отступают от Православия вследствие недоверия к греческому духовенству и неблагоразумного поведения сего последнего»[58].

Высокая цель Миссии и имела определяющее значение для отца Феофана. Кроме того, его влекло в Палестину желание посмотреть на дорогую для каждого христианина Святую Землю.

14 октября 1847 г. Миссия в полном составе отбыла из Петербурга в Палестину. По пути следования члены Миссии заезжали к некоторым епархиальным архиереям России, а прибыв 23 ноября в Константинополь, они посетили Вселенского патриарха Анфима, который любезно принял всех и пригласил на богослужение в день святого апостола Андрея Первозванного[59]. 17 февраля 1848 г. Миссия благополучно прибыла в Иерусалим и была радушно принята Блаженнейшим патриархом Иерусалимским Кириллом.

Члены Миссии имели постоянное место жительства в Иерусалиме[60], проводили здесь беседы с греческим духовенством и с русскими богомольцами, которых посещали в странноприимных домах. Исполняя данную им инструкцию, они участвовали в соборных служениях вместе с иерусалимским духовенством и сами совершали торжественные богослужения, привлекая множество богомольцев в православные храмы[61]. Члены братства были на Иордане, в Вифлееме, Назарете и других евангельских городах и исторических местах древней Палестины и Сирии. В 1850 г. они совершают путешествие в Египет, посещают Александрию, Каир и местные монастыри, беседуют с патриархами Александрийским и Коптским, с иноками и мирянами, знакомятся с церковными и гражданскими достопримечательностями, изучают древности и быт египтян. «Пребывание наше в Каире, — пишет архимандрит Порфирий, — было сколько приятно, столько и полезно. Все мы, подобно пчелам, вырабатывали там сот, более или менее благовонный, смотря по качествам цветов, нами находимых»[62].

Отец Феофан трудился особенно усердно, неукоснительно выполняя все, что от него требовали[63], но вместе с тем успевал многое сделать и для самообразования. В Иерусалиме он «очень хорошо выучился иконописи и снабжал бедные церкви своими иконами и даже целыми иконостасами»[64]. Он прекрасно изучил греческий язык, основательно французский, занимался еврейским и арабским языками[65]. В Палестине и Египте иеромонах Феофан познакомился с древним подвижничеством. Жизнь восточных подвижников он изучал по памятникам аскетической письменности прошлых веков, которые отыскивал в библиотеках. В своей работе отец Феофан большей частью пользовался отечниками и рукописными сборниками творений святых подвижников. Именно к этому времени относится начало собирания будущим святителем рукописей и печатных изданий, которые он потом переводил с греческого и новогреческого языка на русский[66].

В Иерусалиме отец Феофан досконально ознакомился с лютеранством, католичеством, армяно-григорианством и другими христианскими инославными вероисповеданиями, «на деле узнал, в чем заключается как сила их пропаганды, так и слабость»[67]. В беседах с инославными члены Миссии раскрывали истинность Православия, его веро- и нравоучения, но больше всего превосходство своего вероисповедания они показывали наглядным примером своей высоконравственной, благочестивой жизни. Кроме того, они входили в официальные сношения с представителями инославных исповеданий и защищали права православных и их духовенства. За шесть лет Миссия принесла огромную пользу делу Православия, науке богословской и церковно-исторической, интересам России в целом.

Шестилетнее служение иеромонаха Феофана в Палестине имело для всей его последующей жизни очень важное значение. «Господу угодно было поставить Своего будущего подвижника и столпа Православия в центре Православия и других христианских исповеданий

для того, чтобы он усовершенствовался в аскетизме и другим послужил образцом веры и благочестия»[68].

В 1853 г. началась Крымская война, и в связи с ней члены Русской Духовной Миссии в том же году были отозваны на родину. По пути в Россию они побывали во многих европейских городах, везде осматривали храмы, библиотеки, музеи и другие достопримечательности, посетили некоторые учебные учреждения с целью ознакомления с положением дел в западной богословской науке[69]. В Риме архимандрит Порфирий и иеромонах Феофан были на аудиенции у папы[70]. В Италии отец Феофан, как большой любитель и знаток живописи, «всюду интересовался образцовыми художественными произведениями; во Флоренции он подробно осмотрел картины величайшего художника Европы Рафаэля и приобрел для себя много отлично исполненных снимков с них»[71]. В Германии он «подробно разузнавал в различных учебных заведениях о том, как там стоит наука вообще и богословская в особенности»[72]. За свои труды в Миссии иеромонах Феофан был возведен 14 апреля 1855 г. в сан архимандрита с присвоением титула настоятеля третьеклассного монастыря[73].

2. Учебно-воспитательская деятельность в С.-Петербургской Духовной Академии

В С.-Петербурге отец Феофан был благосклонно принят высшим духовным начальством и своими прежними сослуживцами по Академии, особенно архимандритом Макарием, который был уже ректором С.-Петербургской Академии. Три преподавательских места предложили ему на выбор: два — в Киевской Духовной Академии, одно — в С.-Петербургской. Архимандрит Макарий советовал ему избрать кафедру церковной истории в Киевской Академии, но отец Феофан положился на усмотрение духовного начальства. 12 апреля 1855 г. он был назначен преподавателем канонического права в С.-Петербургской Академии вместо архимандрита Иоанна [74], известного канониста, который был переведен в Казань.

Главная идея, которую проводил в своих лекциях отец Феофан, сводилась к тому, что спасение возможно только в Святой Церкви, под руководством законных пастырей, получивших свою власть по преемству от апостолов Христовых в таинстве Священства, что «власть издавать законы и правила для нравственно-религиозной жизни христиан принадлежит Церкви; что самое церковное правило есть то же нравоучение, только в практическом применении в жизни и деятельности». Кроме преподавания канонического права, архимандрит Феофан занимался проповедничеством[75].

К этому времени относится знакомство архимандрита Феофана с некоторыми великосветскими лицами С.-Петербурга, круг которых с течением времени все более расширялся. Уже одно то, что он был в Иерусалимской Миссии, приводило к нему многих почитателей. «Но архимандрит Феофан обладал и прекрасными качествами ума и сердца, которые влекли к нему многих лиц из высшего светского круга. Это — понимание религиозно-нравственных нужд собеседников и проникновение во внутреннее их души и бескорыстное и искреннее желание помочь им в деле спасения. Это — умение вести речь, возбуждать интерес к возвышенным религиозным истинам, умение ободрять, при сознании своих недостатков, и располагать к исправлению и покаянию»[76].

Отец Феофан не был ригористом; он старался по возможности учитывать положение и звание лиц, умел вести беседу с великосветскими особами на французском языке, был любезен, общителен, но при этом никогда не поступался истиной. Именно поэтому многие из них обращались к нему за советами и наставлениями в вере и благочестии, некоторые даже становились его духовными чадами[77].

3. Годы ректорства в Олонецкой Духовной Семинарии

15 сентября 1855 г. архимандрит Феофан получил новое назначение — на должность ректора и профессора Олонецкой Духовной Семинарии. Он прибыл по назначению в тот момент, когда Олонецкий архиепископ Аркадий был вызван в С.-Петербург для присутствия в Святейшем Синоде. «Да благословит вас, — писал архипастырь новому ректору, — всяцем благословением духовным в небесных о Христе Боге и Отце Господа нашего Иисуса Христа — в благоуспешном прохождении новых ваших должностей. Да радуется о вас Петрозаводск смиренный, яко о посланном к нему от Иерусалима»[78].

Как ректору Семинарии архимандриту Феофану предстояло много дел и хлопот. Из-за отсутствия Преосвященного Аркадия на отца Феофана были возложены дела не только по Семинарии и духовному училищу, но и многие епархиальные. Олонецкая Духовная Семинария в это время была еще совершенно не устроена, даже не имела своего здания. Архимандрит Феофан, по поручению начальства, должен был заниматься организацией строительства здания для Семинарии. Исполняя это поручение, он выбирает место для семинарского корпуса, составляет с архитектором план здания, нанимает подрядчиков, сам лично наблюдает за

работами[79]. Кроме постройки здания Семинарии, архимандрит Феофан много хлопотал относительно устройства Свирского духовного училища, которое находилось в очень ветхом помещении. Отец Феофан осмотрел его и нашел, что ремонтировать его не имеет смысла, а следует ходатайствовать о том, чтобы отыскать новое здание, пока же перевести училище в частный дом. Он сообщил обо всем этом Преосвященному Аркадию, а вскоре с его согласия подыскал для училища дом на Лодейном поле и снял в аренду за 100 рублей в год на несколько лет, до устройства казенного здания.

Однако главной заботой отца Феофана оставалось воспитание учащихся Олонецкой Семинарии. Все силы он употреблял на то, чтобы, с одной стороны, предохранить их от свойственных юношескому возрасту опасностей и увлечений, а с другой, — развить хорошие наклонности и внедрить добрые навыки, чтобы воспитанники по окончании курса Семинарии были полезными членами Церкви и Отечества[80]. Отец Феофан ввел в Семинарии класс рисования и иконописания. Желающих учиться рисованию нашлось много; для них он отвел особую комнату и сам руководил их занятиями.

Заботясь о нравственном развитии семинаристов, архимандрит Феофан не забывал и о физическом их воспитании. Его заботы простирались и на бытовые условия воспитанников, их здоровье и повседневные нужды. Такое любвеобильное, отеческое отношение архимандрита Феофана к воспитанникам, естественно, вызывало их ответную искреннюю любовь и признательность.

Помимо семинарских дел, архимандрит Феофан должен был выполнять также многие дела по епархии[81]. 17 октября 1855 г. архимандрит Феофан определен членом Олонецкой духовной консистории. Наблюдение за исполнением распоряжений Преосвященного Аркадия и за общим ходом дел консистории, частые беседы с секретарем консистории по делам епархии — все это отнимало немало времени у отца Феофана. Но и здесь он нашел себе сферы деятельности, близкие его высокой духовной настроенности и пастырскому призванию: это, в первую очередь, проповедание слова Божия и выработка мер бо́рьбы с расколом[82].

Проповедничество приходского духовенства Олонецкой губернии стояло в то время не на должной высоте. Архимандрит Феофан предложил на рассмотрение Преосвященному Аркадию ряд мер по улучшению дел в этой области. Он и сам являл пример проповедника, достойный подражания. Не ограничиваясь проповедью слова Божия в семинарском храме, отец Феофан выступал с поучениями в кафедральном соборе[83]. По предложению архиепископа Аркадия, он был назначен цензором Олонецкой епархии.

В это время в епархии, в Данилове, планировалось построение мужского монастыря. «В Данилове предполагается завести монастырь, — писал архимандрит Феофан своему архипастырю. — Не малая должна быть забота и о том, чтоб поместить туда монахов, не чуждых монашеского духа. Долгом считаю объяснить Вашему Высокопреосвященству свои на сей предмет мысли. Сколько слышу, в Оптиной пустыни, Калужской губернии, монашество цветет. Есть там старцы опытные; одного из таких старцев с учениками, ему преданными и им руководимыми, пересадить в Данилово. Настоятель тамошний — мудрый и ревнивый. К нему можно обратиться и, объяснив назначение Данилова монастыря, представить его опытности выбор. Между подвизавшимися там довольно и ученых (и писателей), если б в них оказалась нужда для будущего Данилова. Собирать же монахов-охотников, разночинцев, безвестных, думаю, не поведет к цели»[84].

Много потрудился отец Феофан и в борьбе с расколом. Ознакомившись с положением Олонецкого раскола, который крепко утвердился в епархии, особенно в форме даниловщины, филипповщины, аристовщины и странничества[85], архимандрит Феофан вырабатывает ряд мер противодействия расколу; он назначает особую комиссию, в которую входили миссионер отец Мелетий, его помощник и трое благочинных с помощниками. Под непосредственным руководством отца Феофана члены комиссии усердно выполняли порученную им важную работу. Для более успешной противораскольнической деятельности отец Феофан открыл в Палеостровском монастыре библиотеку, в которой была собрана основная литература, жизненно необходимая для работы миссионеров. Для того, чтобы подготовить пастырей, способных к борьбе с расколом, архимандрит Феофан с благословения духовного начальства организовал в Олонецкой Семинарии миссионерский класс для учеников высшего отделения и открыл там вторую противораскольническую библиотеку.

4. Служение в Посольской церкви в Константинополе

Согласно Определению Святейшего Синода от 21 мая 1856 г., архимандрит Феофан снова был послан на Восток, на этот раз в должности настоятеля Посольской церкви в Константинополе[86]. Отец Феофан был рад этому новому назначению. 29 мая он писал архиепископу Олонецкому Аркадию: «Глубоко поскорбел бы, если бы меня переместили из Петрозаводска куда-нибудь опять на ректуру, но то место, где, если угодно Богу, буду теперь, предпочитаю всему для себя»[87]. С юных лет имея навык к послушанию и «всесовершенно преда-

ваясь Промыслу Божию, премудро, благостно и праведно все устрояющему»[88], он на протяжении всей своей жизни смиренно повиновался распоряжениям высшего начальства.

Выбор архимандрита Феофана на столь важный и ответственный пост настоятеля Посольской церкви в Константинополе обусловливался, несомненно, тем обстоятельством, что он был хорошо знаком с православным Востоком и был вполне подготовлен к этой должности. Пребывая ранее в Иерусалиме под начальством и руководством архимандрита Порфирия, отец Феофан приобрел там большой миссионерский опыт, обстоятельно ознакомился с главными инославными исповеданиями, изучил греческий и французский языки, мог свободно говорить и письменно сноситься с греками и турками, а также со всеми представителями инославных вероисповеданий.

Важность служения в должности настоятеля Посольской церкви в Константинополе определялась особенностями тогдашней политической и церковной жизни православного Востока. Константинопольская Церковь в это время переживала большие трудности в связи с распрей греков с болгарами. Болгары отстаивали свою церковную самостоятельность и требовали богослужения на родном языке и пастырей из своего народа. В этих законных требованиях их поддерживало турецкое правительство и многие представители западных держав. Константинопольская патриархия категорически не соглашалась ни на какие уступки. Религиозная вражда между греками и болгарами глубоко беспокоила представителей русского правительства и иерархов Русской Церкви. Русское правительство и Святейший Синод, озабоченные скорейшим прекращением этой распри, поручили отцу Феофану, как знатоку Востока, собрать сведения, которые могли бы осветить состояние греко-болгарской распри[89].

Во второй половине 1856 г. архимандрит Феофан отбыл в Константинополь через Одессу. Во время свидания с ним архиепископ Херсонский Иннокентий просил его собрать и доставить ему точные сведения о греко-болгарских церковных отношениях и вообще о состоянии Православной Церкви на Востоке. Архимандрит Феофан исполнил эту просьбу и представил архиепископу Иннокентию обстоятельный отчет[90], написанный 9 марта 1857 г. Отчет этот разделяется на две части: в первой отец Феофан пишет о тогдашнем движении среди болгар, во второй — о состоянии Восточной Православной Церкви, главным образом, Константинопольского патриархата. Предположения о том, чем кончится греко-болгарская распря, архимандрит Феофан не высказывал, однако свое отношение выражал весьма определенно: он не сомневался в справедливости и законности требований болгар и в то же время был заинтересован в улучшении положения Константинопольской Церкви в Турецкой империи[91]. Отчет отца Феофана был проникнут глубокой любовью к братьям-славянам и искренним желанием, чтобы Россия помогла им. Этот отчет имел впоследствии большое значение при обсуждении греко-болгарской распри Святейшим Синодом Русской Православной Церкви.

Живя в Константинополе и непосредственно наблюдая за развитием распри между болгарами и греками, архимандрит Феофан сочувственно относился к первым. Он хорошо ознакомился с болгарскими школами и вообще заботился о развитии болгарского образования с тем, чтобы болгары «возросли в народ, разумно твердый в Православии»[92]; он старался о том, чтобы болгары имели епископов и священников из своих соотечественников, чтобы богослужение у них совершалось на родном языке. Своей симпатией к болгарскому народу, сочувствием к его законным требованиям, своим искренним желанием помочь их осуществлению архимандрит Феофан снискал большую любовь болгар.

Озабоченный сложной ситуацией в Болгарской Церкви, архимандрит Феофан не забывал и о благе Константинопольской Церкви. Он близко познакомился с внутренней жизнью Константинопольского патриархата, с состоянием синода, положением патриарха, митрополитов, епископов, священников, с содержанием церквей и духовенства, и ему открылась весьма бедственная картина. Обо всем этом отец Феофан писал в своем отчете, взывая о помощи к «великодушной России», которой «не следует оставлять своей матери по вере в этом беспомощном состоянии»[93].

Во время своего пребывания в Константинополе архимандрит Феофан заботился и о русских, которые здесь жили. Так, он предлагал русскому правительству устроить в Константинополе госпиталь для русских матросов и паломников. Просил он также устроить и «братство с церковью»[94].

Отец Феофан жил в мире со всеми: и с греками, и с болгарами, и с членами посольства — посланником А. П. Бутеновым, и секретарем Новиковым, и со своими сослуживцами. За миролюбие и приветливость его полюбили и многие светские лица, жившие тогда в Константинополе, с которыми приходилось ему беседовать о предметах веры.

В это время отец Феофан сделался известным графу А. П. Толстому, который был почитателем греков и Греческой Церкви. Знакомство с графом имело большое значение для последующего служения архимандрита Феофана Святой Церкви, когда А. П. Толстой занял пост обер-прокурора Святейшего Синода. В эти же годы началась знаменитая переписка отца Феофана с княгинею П. С. Лукомской, в результате которой появились «Письма о христианской жизни».

Находясь за границей, архимандрит Феофан завершил изучение греческого языка, блестящее знание которого он проявил в своей последующей переводческой деятельности. На православном Востоке он собрал много драгоценных жемчужин святоотеческой и, главным образом, аскетической письменности.

17 апреля 1857 г. архимандрит Феофан был награжден орденом Святой Анны 2-й степени.

5. Деятельность на посту ректора С.-Петербургской Духовной Академии

Вскоре перед архимандритом Феофаном открылось новое поприще служения Святой Церкви. 1 мая 1857 г. ректор С.-Петербургской Духовной Академии епископ Винницкий Макарий (Булгаков) был перемещен на Тамбовскую кафедру, и 13 мая того же года указом Святейшего Синода архимандрит Феофан назначается на должность ректора этой Академии[95]. По примеру своего предшественника, епископа Макария, он принял и должность профессора по кафедре догматического богословия, но, ввиду огромной занятости, в мае 1858 г., он вынужден был отказаться от этой должности. Кроме административных и других забот по ректорской линии, архимандрит Феофан исполнял обязанности блюстителя преподавания Закона Божия в светских учебных заведениях столицы и ее окрестностей, председательствовал в учрежденном при Академии Комитете по изданию византийских историков в русском переводе, а с 1858 г., когда было официально возобновлено дело перевода Библии на русский язык, стал председателем учрежденного при Академии Комитета по этому делу. Одновременно он был редактором журнала «Христианское чтение».

Как ректор, архимандрит Феофан посещал лекции профессоров, присутствовал на экзаменах, следил за ходом учебного дела в Академии. Особое внимание он обращал на воспитательную работу; по выражению одного его биографа, «он был руководителем и отцом академических студентов и обращался с ними как отец с своими детьми»[96]. Архимандрит Феофан заботился о насаждении в юных умах доброго, истинно христианского направления. Будучи прекрасным психологом и наблюдателем религиозно-нравственной жизни, он любил беседовать со студентами на темы христианской психологии, и эти беседы о душе, о ее высших стремлениях и их практическом осуществлении очень нравились юным слушателям и оказывали на них сильное благотворное влияние. Частые беседы, простота и доступность в обращении способствовали тому, что питомцы Академии доверяли своему ректору и свободно обращались *к нему со всеми своими нуждами и недоумениями*[97]. *Из письменных работ студентов* ректор особо выделял проповеди и советовал со вниманием и любовью заниматься этим первым делом пастырства. Он рекомендовал студентам читать святоотеческие творения и проповеди лучших современных проповедников с целью подражания им.

На посту ректора С.-Петербургской Духовной Академии архимандрит Феофан усиленно занимался также редакторской и богословско-популяризаторской работой. Свои сочинения отец Феофан публиковал главным образом в академическом журнале «Христианское чтение».

Не менее обширной была его официальная деятельность по приему гостей Академии: видных ученых и знатных особ; ему приходилось беседовать с ними, обстоятельно отвечать на их вопросы и тем поддерживать высокий авторитет Академии.

Время ректорства архимандрита Феофана совпало с празднованием 50-летия С.-Петербургской Духовной Академии. Для проведения юбилейных торжеств ректору пришлось понести много трудов. «Торжество 50-летия Академии, — писал отец Феофан. — Звон уже поднялся, хоть не во все колокола, а пока только в глухое било. Что будет, а затеи велики, — и сборник издать, и денег на премию собрать»[98]. Юбилей был торжественно отпразднован 17 февраля 1859 г. Накануне в академическом храме совершена была всенощная и после нее панихида с возглашением «Вечной памяти» благоустроителям Академии, приснопамятным митрополитам С.-Петербургским, а также всем почившим начальствующим, наставникам и студентам Академии[99]. В самый день юбилея, в 10 часов утра, Божественную литургию в академическом храме совершил первенствующий член Святейшего Синода митрополит Григорий. Проповедь произнес ректор Академии архимандрит Феофан. В этой проповеди, замечательной по глубине мысли и по стилю, отец ректор определил задачи настоящих и будущих пастырей соответственно потребностям времени, наметил цель будущей деятельности Академии как рассадника, приготовляющего не только пастырей, но их наставников. По окончании богослужения все присутствующие перешли в Актовый зал. Секретарь конференции ординарный профессор Е. И. Ловягин огласил указ Святейшего Синода на имя митрополита Григория о наградах по случаю юбилея. Ректор Академии архимандрит Феофан «в ознаменование празднования пятидесятилетия Академии награжден за отлично-ревностную и полезную службу знаком ордена святого Владимира 3-й степени»[100]. На торжественном акте профессор И. А. Чистович прочитал историческую справку об Академии за прошедшее пятидесятилетие, а профессор В. Н. Карпов произнес доклад о направлении и цели духовного образования и об участии в нем С.-Петербургской Духовной Академии. Скромно и задушевно прошло юбилейное торжество[101].

Недолго после этого отцу Феофану пришлось быть ректором. Всеблагому Промыслу Божию угодно было возвести его в сан епископа, «да будет всем ищущим спасения светильником горящим и светящим»[102].

III. АРХИПАСТЫРСКИЕ ТРУДЫ НА ТАМБОВСКОЙ И ВЛАДИМИРСКОЙ КАФЕДРАХ

1. Служение на Тамбовской кафедре

29 мая 1859 г. архимандриту Феофану (Говорову) «высочайше повелено быть епископом Тамбовским и Шацким»[103]. В этот день состоялось наречение его во епископа Тамбовского и Шацкого. При наречении, после торжественного исповедания веры, архимандрит Феофан произнес речь. Сравнив в ней свою странническую жизнь, полную разнообразной деятельности, с шаром, без треска и шума катящимся по направлению сообщаемых ему ударов, отец Феофан выразил свою покорность воле Божией, свое смирение и недостоинство. Обращаясь к архипастырям, он поведал, что имеет тайное желание высших подвигов добродетели. «Не скрываю, — сказал отец Феофан, — что не чуждо было бы тайным желаниям сердца, если бы на мою долю выпало такое место, где бы я свободно мог предаться занятиям по сердцу»[104]. 1 июня в Троицком соборе Александро-Невской Лавры митрополитом С.-Петербургским Григорием, архиепископом Черниговским Филаретом, епископом Тверским Филофеем и епископом Ревельским Агафангелом была совершена епископская хиротония архимандрита Феофана.

Вскоре после хиротонии епископ Феофан отправился в Тамбов, к месту своего архипастырского служения. Предшественник его на Тамбовской кафедре, епископ Макарий (Булгаков), прощаясь с паствою, сказал: «Я слышал, что вместо меня назначен сюда нынешний архимандрит Феофан, человек прекрасной души. Это замечательный человек, особенно как проповедник; когда он к вам придет, то вы очень скоро забудете меня»[105]. 5 июля 1859 г., в день памяти великого подвижника Русской Церкви — преподобного Сергия Радонежского, святитель Феофан вступил в управление своей епархией. В кафедральном соборе г. Тамбова после приветствия и пожелания «всякого блага душевного и телесного» Преосвященный Феофан разъяснил пастве, какие в дальнейшем должны быть у них взаимоотношения. «Мы уже не чужие друг другу, — говорил он. — В час наречения, еще не ведая вас, я уже вступил в общение с вами, дав обет Богу и Святой Церкви вам принадлежать заботою, трудами и даже своею жизнью. Равным образом и вы должны определить себе на внимание и, в нужном случае, на послушание моему немощному слову и делу по вере в любви. С сей минуты у нас добро и зло общи. В этом довольно, кажется, побуждения к тому, чтобы ходить нам друг пред другом, как пред лицем Бога, и во взаимном друг другу содействии со страхом и трепетом содевать свое спасение»[106]. Много забот, трудов, разного рода препятствий, даже огорчений ожидало Преосвященного Феофана на его новом месте. Тамбовская епархия была одной из самых обширных и многолюдных. В ней одного белого духовенства в то время было более двух тысяч человек. Кроме того, было несколько сот монашествующих в мужских и женских монастырях, а среди населения много было сектантов и раскольников[107].

Служение Преосвященного Феофана в Тамбовской епархии продолжалось только четыре года. Но за это короткое время благодаря необыкновенной кротости своего характера, редкой деликатности и участливому вниманию к нуждам пасомых он успел сродниться со своей паствой и приобрести всеобщую самую искреннюю любовь. Святитель Феофан проявил себя ревностным делателем во всех сферах церковной жизни. Внимание его было сосредоточено не столько на делах внешнего управления, сколько на душепопечительном служении, дабы «множайший плод принести во спасение Богом вверенных ему людей»[108]. Это был истинный архиерей Божий, истинный евангельский пастырь, способный положить душу за овец своих. Крепкими, неразрывными узами соединен был он с паствою, считал себя нравственно ответственным за нее и потому всю жизнь отдавал духовному ее окормлению. «Для нас, пастырей, — говорил он, — не может быть большего утешения, как видеть сынов Церкви исправно ходящими. Но и для вас самих не может быть более прочного основания состоянию, могущему составить неложную радость, как хранение веры и устроение жизни соответственно требованиям ее»[109].

Придавая большое значение слову Божию в деле религиозно-нравственного просвещения народа, Преосвященный Феофан почти каждое богослужение сопровождал проповедью. Главную часть проповеднического слова епископа Феофана составляет нравоучение и назидание, важнейшим предметом которого является вопрос о путях к нравственному совершенству. Святитель ведет иногда целый ряд систематических бесед по этому предмету, а чаще раскрывает его по частям, применительно к жизненным обстоятельствам и духовным нуждам паствы.

Проповеди Преосвященного Феофана при его красноречии, ясности, живости и простоте изложения, при его опытном знакомстве с духовной жизнью и потребностями человека, при его обширных познаниях Священного Писания и святоотеческих творений производили на слушателей чрезвычайно сильное впечатление. Они «настолько овладевали вниманием слушателей, что в храме водворялась мертвая тишина, вследствие чего даже его слабый голос был слышен в самых отдаленных углах храма»[110]. Ясность и глубина этих проповедей, по выражению одного исследователя, «указывают на личные особенности автора как богослова. В них точные формулировки, ясно развиваемые мысли свидетельствуют о выдающемся таланте Феофана как проповедника»[111].

Архипастырь побуждал и приходских священников говорить проповеди, при всяком удобном случае старался убедить их, что проповедничество есть их первый, прямой и священный долг, что оно должно стать и их внутренней потребностью. Святитель строго следил за проповеднической деятельностью священников. Ревностных проповедников он поощрял — выносил им благодарность, преподавал им свое архипастырское благословение, представлял к наградам, нерадивых же в этом деле подвергал штрафам и другим наказаниям.

Епископ Феофан весьма часто призывал духовенство к неопустительному проповеданию слова Божия в своих устных наставлениях, издавал официальные распоряжения в виде указов[112] и инструкций, посылал частные письма, писал гомилетические пособия и, наконец, усердно молился о ниспослании пастырям учительного дара. Чтобы научить малоопытных священников составлять и произносить проповеди, святитель опубликовал в «Тамбовских епархиальных ведомостях» гомилетический трактат под заглавием «Как составить проповедь», где указывались отличительные черты проповеди от других богословских произведений, ее характер, цель, свойства, рекомендовались правила и наилучшие средства к составлению проповеди. Собственный пример неустанного, ревностного проповедания святителя Феофана и все принятые им меры к совершенствованию церковного учительства среди духовенства оказали самое благоприятное влияние на уровень нравственного состояния паствы и принесли обильные плоды. Предметом особых забот епископа Феофана были духовно-учебные заведения епархии. Нередко посещал он Тамбовскую Духовную Семинарию. «Святитель Феофан присутствовал на наших экзаменах, — вспоминает И. И. Дубасов, — и вел все дело сам, задавая вопросы и задачи, устные и письменные. При этом ясно обнаруживалось, что он весьма силен не только в излюбленных им богословских науках, но и в мирских»[113]. Он побуждал воспитанников с любовью и старанием заниматься изучением слова Божия и творений святых отцов. Заботился Преосвященный Феофан и о внешнем благоустройстве духовно-учебных заведений. Так, он побудил начальство Тамбовской Семинарии произвести капитальный ремонт семинарского храма, который имел убогий внешний вид. 23 сентября 1862 г. епископ Феофан сам торжественно освятил обновленный храм[114].

Для того, чтобы духовенство имело добрую почву, на которую могло с пользой сеять семя слова Божия, Тамбовский архипастырь должен был позаботиться и о повышении уровня духовного образования самой паствы. С этой целью он с первых же лет своего архипастырства начал изыскивать различные способы просвещения простого народа. В первую очередь было открыто при нем много церковно-приходских школ[115]. Святитель весьма поощрял и священников, открывавших школы при церквах, а также мещан, жертвовавших на строительство школ и возведение церквей. В 1862 г. он издал особое распоряжение, касающееся правил для сельских церковно-приходских школ. Согласно этим правилам, заведующими и главными преподавателями церковно-приходских школ должны быть местные приходские священники[116]. В дополнение к церковно-приходским школам духовенство по призыву епископа Феофана открыло в селах также частные школы грамотности[117]. Священникам в этих школах помогали дьячки и пономари, а иногда и прихожане. Наряду с этими школами при содействии Преосвященного Феофана в Тамбовской епархии начали открываться в городах и больших селах так называемые воскресные школы, в которых обучались грамоте, письму, закону Божию и арифметике не только дети, но и взрослые. Епископ Феофан заботился также об устроении и благолепии храмов Божиих — «этих древнейших и наилучших училищ духовного просвещения»[118].

Затем Преосвященный Феофан задумал открыть училище для девиц из духовного сословия, чтобы они приносили пользу и своим родным, и делу народного образования. Для осуществления этой мысли он приложил все свое истинно отеческое попечение и архипастырское влияние. Епископ Феофан сам составил устав для женского епархиального училища с шестилетним сроком обучения. 6 августа 1863 года он послал в Святейший Синод рапорт о разрешении открытия этого училища. Синод своим указом благословил открыть его, однако само открытие состоялось уже после перевода епископа Феофана из Тамбова во Владимир[119].

Епископ Феофан заботился о повышении образования и самого духовенства. По его ходатайству перед Святейшим Синодом с 1 июля 1861 года при Тамбовской Духовной Семинарии стали издаваться «Тамбовские епархиальные ведомости» (две книжки в месяц). Преосвященный Феофан внимательно следил за епархиальным печатным органом, помещая в

каждом номере его не менее двух проповедей: одна проповедь была святоотеческая, а другая — произнесенная им самим или кем-либо из тамбовских пастырей. Здесь же печатались изречения старцев-подвижников и поучительные случаи из их жизни[120]. В качестве одного из ярких примеров истинно пастырского и проповеднического служения в «Ведомостях» было опубликовано известное описание жизни и церковной деятельности святителя Тихона Задонского по запискам келейника последнего — И. Чеботарева, а для начинающих проповедников епископ Феофан напечатал свой гомилетический трактат под названием «Как составить проповедь»[121]. Тамбовский церковный печатный орган содействовал также пробуждению литературных стремлений в местном духовенстве[122].

Труды святителя Феофана были неустанные, заботливость о пастве и делах епархиального управления — истинно отеческая; растворяемое любовью к пастве и ревностью о славе Божией, архипастырское попечение его простиралось на всех и на все, подлежащее его ведению. «Поистине, он весь принадлежал своей пастве, ее благу и спасению, для себя лично, для отдыха оставлял изумительно мало времени»[123]. За четыре года его пребывания в Тамбове все духовно сроднились с ним, как со своим отцом; он заслуженно пользовался всеобщей любовью.

У святителя было немало забот и о благоустройстве монастырей. Особенно много пришлось ему хлопотать относительно Дивеевского женского монастыря, где в то время произошли большие беспорядки.

Дивеевский женский монастырь был основан преподобным Серафимом Саровским. Этот монастырь принадлежал Нижегородской епархии, но по месту и по внутреннему своему устройству имел ближайшее отношение к Саровской обители, находившейся в юрисдикции Тамбовского архиерея. Зачинщиком беспорядков, возникших в Дивеевском монастыре в конце 40-х — начале 50-х годов прошлого столетия, был служивший там иеромонах Иоасаф. Считая себя учеником преподобного Серафима и продолжателем его дела в отношении Дивеевской обители, он начал по своему произволу действовать и распоряжаться в ней, преследуя больше свои интересы, чем интересы монастыря. Его неблагоразумные и иногда незаконные действия в некоторых отношениях были даже вредны для нравственности сестер этой обители. Крайнее своеволие он проявил при происходивших тогда в монастыре выборах новой игумении. Ему не нравилась избранная большинством сестер монахиня Елизавета Ушакова, и он старался поставить игуменией Гликерию Лодыженскую. Чтобы достигнуть цели, иеромонах Иоасаф привлек на свою сторону Нижегородского епископа Нектария, который находился под его влиянием и даже имел его своим духовником[124]. Это-то дело в связи с другими обстоятельствами и произвело беспорядки в обители, длившиеся довольно долго. Дело о Дивеевских беспорядках дошло до Святейшего Синода, который поручил решить его митрополиту Московскому Филарету. Последний отстранил иеромонаха Иоасафа от служения и Гликерию Лодыженскую от начальствования в Дивеевской обители, а саму обитель изъял на несколько месяцев из ведения Нижегородского епископа и передал Преосвященному Феофану. Синод поддержал эти меры. «Дивеевское дело» принесло много огорчений епископу Феофану. Когда Дивеевский монастырь был передан в его ведение, то все свои заботы и усилия он употребил для того, чтобы прекратить продолжавшиеся в обители волнения и восстановить в ней порядок. Прежде всего, святитель позаботился о законном избрании новой игумении, и большинством голосов была избрана монахиня Елизавета Ушакова, которая была утверждена в этой должности Святейшим Синодом. Вследствие беспорядков монастырь оказался в тяжелом материальном положении, и Преосвященный Феофан позаботился об удовлетворении его нужд[125].

Чиста и возвышенна была и частная, домашняя жизнь Святителя. По воспоминаниям одного из его родственников, епископ Феофан, служа в Тамбове, вел очень простой образ жизни. Ежедневной обычной одеждой его были подрясник и ряса из черной недорогой шерстяной материи[126]. Пища у него была самой невзыскательной, вкушал он очень мало, никогда не ужинал. Весь день Святитель проводил в молитве, но находил время и для научно-литературной работы. К этому периоду принадлежат его «Письма о христианской жизни», вышедшие в свет в четырех выпусках в 1860 г. в Петербурге.

Редкие минуты досуга епископа Феофана наполнялись рукоделием — столярной работой. Только на короткое время он выходил на прогулку в сад при архиерейском доме, летом изредка позволял себе прокатиться в коляске, запряженной лошадью. Святитель горячо любил природу, восхищался ее красотой и во всем устройстве ее видел следы премудрости Творца. Особенно интересовался он астрономией и почти каждый летний вечер, в ясную погоду, производил наблюдения за небесными светилами с помощью большого телескопа. «„Небеса поведают славу Божию» — обычно слышалось тогда из уст астронома, умиленного созерцанием величия и красоты необъятного Божьего мира“»[127].

Привлекала людей к епископу Феофану и его простота, его умение по-отечески общаться со всеми. Ласковый и приветливый, он с любым человеком, какого бы сана, положения, возраста тот ни был, всегда обращался любезно, с искренней о всех благопопечительностью, со смирением и кротостью, с примерным терпением и благодушием[128]. Никто никогда не слышал от святителя Феофана грозного слова начальника. Его обычная кротость не нарушалась

даже и тогда, когда ему приходилось терпеть оскорбления со стороны низших чинов клира. Доверие Преосвященного Феофана к людям и, в частности, к подчиненным было безгранично. По своей нравственной деликатности и благородству души он боялся оскорбить человека даже каким-либо намеком на подозрение или недоверие к нему.

Летом 1860 г. Тамбовскую губернию постигла страшная засуха, а осенью начались пожары в самом Тамбове и в уездных городах и селениях. Все жители Тамбова из опасения новых пожаров и из-за боязни действий злоумышленников-поджигателей ушли из своих домов, некоторые поселились на площадях, а многие выехали за город. В уездном городе Борисоглебске четырьмя пожарами была истреблена половина домов. В эти трудные для епархии времена святитель Феофан явился истинным ангелом-утешителем своей паствы и вещим истолкователем воли Божией, проявившейся в народных бедствиях. Не ограничиваясь Тамбовом, он посетил и значительную часть губернии, пострадавшую от пожаров, словом назидания и утешения вливая целительный бальзам в удрученные скорбью души. В годину столь тяжкого общественного бедствия Преосвященный Феофан поддерживал свою паству не только утешительным словом, но и делом. Из своих личных средств он оказывал значительную материальную помощь пострадавшим от пожаров, особенно он помог вдовам и сиротам из семей бедного духовенства. Свою квартиру и все свободные помещения архиерейского подворья он предоставил в полное распоряжение погорельцев, а сам поселился в загородном доме.

Во время пребывания на Тамбовской кафедре у епископа Феофана окончательно пробудилась склонность к уединению. В одну из поездок с целью обозрения храмов и монастырей епархии он посетил Вышенскую пустынь, которая нравилась ему строгим иноческим уставом и красотой местности, «которой нет ничего на свете лучше»[129]. Назначая туда настоятелем эконома архиерейского дома игумена Аркадия, Владыка на прощанье сказал ему пророчески: «Поезжайте, отец игумен, туда, а там, Бог даст, и я приеду к вам»[130].

Период жизни епископа Феофана в Тамбове был отмечен и радостными событиями, доставившими ему великое духовное утешение. Так, при его непосредственном участии было совершено открытие мощей святителя Тихона Задонского, которого издавна глубоко почитал епископ Феофан. Произошло это в день памяти блаженной кончины Задонского Святителя — 13 августа 1861 г. Для участия в торжестве Святейший Синод направил первенствующего члена Синода митрополита Новгородского и С.-Петербургского Исидора, архиепископа Воронежского и Задонского Иосифа и епископа Курского и Белгородского Сергия. Затем, по особому «высочайшему повелению», к ним был присоединен и Преосвященный Феофан[131]. Для участия в торжестве прибыло свыше 300 человек духовенства и около 250 тысяч мирян всех званий и возрастов. «Невозможно описать радости Преосвященного Феофана по этому случаю! — пишет бывший тогда в Задонске его племянник А. Г. Говоров. — Он часто говорил мне, что еще с ранней юности он глубоко чтил память святителя Тихона и ходил со своей родины в город Задонск пешком на поклонение Святителю»[132]. Участие епископа Феофана в торжестве открытия мощей новоявленного чудотворца-святителя «послужило как бы особым благодатным освящением его собственного святительского служения»[133], которое затем, по возвращении к своей пастве, он продолжал с еще большей ревностью.

Но недолго Тамбовской пастве довелось находиться под духовным окормлением Преосвященного Феофана. 22 июля 1863 года он получил известие от Святейшего Синода о перемещении на древнюю Владимирскую кафедру. В синодальном докладе было сказано, что Преосвященный Феофан «настоящим своим служением снискал потребную опытность для управления столь обширною паствою»[134].

С тихой скорбью и покорностью воле Божией святитель стал мало-помалу готовить паству и себя самого к разлуке. Частые священнослужения и проповеди были ему истинной отрадой в предстоящем расставании. 16 августа признательное духовенство устроило епископу Феофану прощальный обед, на котором вместе с духовенством присутствовали знатные и уважаемые граждане Тамбова. На этой последней «вечери любви», как выразился в краткой речи один из священников, в собственном смысле было «вечеряние учеников с учителями, детей с отцом, пастырей с архипастырем»[135]. В обращенных к святителю словах тамбовское духовенство благодарило его за ревностные труды и отеческие заботы об епархии. 18 августа 1863 года епископ Феофан совершил последнюю службу. Это был день его разлуки, прощания с Тамбовской паствой. Святитель произнес прощальное, истинно апостольское по духу и содержанию слово к оставляемой пастве[136]. Сам отъезд Преосвященного Феофана состоялся 22 августа. После литургии духовенством был совершен молебен о благополучном путешествии архипастыря. Святитель Феофан, оплакиваемый искренне любившей его паствой[137] и напутствуемый благопожеланиями, отбыл из Тамбова на новое, еще более обширное поприще служения.

2. Деятельность на Владимирской кафедре

В конце августа 1863 г. епископ Феофан прибыл во Владимир и 1 сентября вступил в духовное общение со своей новой паствой через проповедь, произнесенную после литургии.

Он призвал верующих владимирцев постоянно хранить в себе дух мира и любви, твердо держаться основных начал веры и жизни христианской, неуклонно идти «царским путем, указанным Святой Православной Церковью, которая есть столп и утверждение истины»[138], и избегать всевозможных прельщений и лжеучений. Со своей стороны епископ Феофан обещал неуклонно следовать началам истинной веры и благочестия, первым долгом считая проповедание слова Божия. Своей вступительной речью Святитель как бы начертал программу для предстоящей многотрудной архипастырской деятельности на Владимирской кафедре, и он до конца остался верен этой программе.

Служение Преосвященного Феофана на новом месте было еще разнообразнее и плодотворнее, чем на Тамбовской кафедре.

По статистическим сведениям за 1864 год, собранным Владимирской духовной консисторией, во Владимирской епархии было 20 мужских монастырей, в которых проживало 467 монахов, и 8 женских монастырей с 659 монахинями, 1152 церкви, 270 училищ, учрежденных духовенством[139]. В то же время Владимирская епархия была средоточием раскола; скрываясь из Москвы от преследований правительства, раскольники находили здесь пристанище и немало последователей. Но, полагаясь во всем на волю Божию, новый архипастырь с первых же дней своего служения явился ревностным поборником и учителем истинного благочестия. Спасение вверенных ему душ через назидание, посредством проповеди слова Божия, было главной повседневной заботой епископа Феофана. Он неопустительно поучал народ, «обходя грады и веси обширной миллионной паствы своей»[140]. Как бы предчувствуя непродолжительность пребывания здесь, святитель Феофан проповедью слова Божия торопился привести к Господу возможно большее число спасенных душ. За трехлетний период пребывания на Владимирской кафедре он произнес 138 проповедей — гораздо больше, нежели в Тамбовской епархии. По свидетельству современников, проповеди Преосвященного Феофана производили сильное впечатление и привлекали массу народа.

Чтобы упорядочить и усилить проповедническую деятельность приходских священников, епископ Феофан 27 ноября 1864 года издал «Инструкцию для проповедания слова Божия», которая и была напечатана во «Владимирских епархиальных ведомостях» за 1865 г.[141]. По отзыву одного из владимирских священников, «циркуляр этот, как заботливый голос верного долгу архипастыря, заставил многих усиленнее взяться за проповедничество»[142]. С тою же целью развития проповедничества Преосвященный Феофан побуждал местных священников писать по этому предмету статьи и публиковать их во «Владимирских ведомостях». В качестве образцов для составления проповедей священниками святитель помещал во «Владимирских епархиальных ведомостях» как свои, так и лучшие проповеди местных священников[143]. Кроме того, он распорядился составить сборник поучений святых отцов[144], преимущественно св. Иоанна Златоуста, св. Тихона Задонского и св. Димитрия Ростовского.

Преосвященный Феофан с неослабевающим вниманием следил за нравственной жизнью и духовными нуждами своей паствы и с истинно отеческой любовью и предупредительностью всегда стремился удовлетворить их. Он видел, что Владимирская епархия весьма нуждалась в православном миссионерстве: в ней было много мест, населенных раскольниками. Нередки были случаи явной пропаганды сектантами своего учения с совращением православных, особенно среди простого народа. Поэтому Святитель вынужден был вести упорную борьбу с расколом. Он неоднократно обращался к пастве по этому вопросу с церковной кафедры в самом Владимире, предпринимал путешествия в раскольничьи центры епархии, где также произнес целый ряд поучений, в которых в самой простой и доступной форме раскрывал полную несостоятельность раскола как с исторической точки зрения, так и по существу его вероучения.

К активному участию в деле искоренения раскола святитель призывал и местное духовенство. Он обязывал священников особенно усиленно проповедовать слово Божие в местах, населенных раскольниками, вести с ними беседы, выявляющие ложность их учения и истинность учения православного, тем самым приводить их в лоно Святой Церкви, всячески предохранять православных от раскольнической пропаганды и убеждать их твердо стоять в Православии. Ревностных борцов с расколом епископ Феофан всячески поощрял и награждал[145].

В 1864 г. святитель послал иеромонаха Моисея в Москву для сверки старопечатных книг. В том же году в селе Мстера Вязниковского уезда епископ Феофан, с разрешения Святейшего Синода, учреждает Богоявленское православное братство[146] с целью «служить нуждам и пользе Православной Церкви, противодействовать посягательствам на ее права со стороны иноверцев и раскольников, для созидания и украшения храмов Божиих, для дел христианской благотворительности и для распространения и утверждения духовного просвещения»[147]. Преосвященный Феофан был выбран почетным попечителем братства. Он наблюдал и руководил ходом всех его дел, воодушевлял членов братства письмами, способствовал укреплению его финансового фонда денежными пожертвованиями, направил туда из архиерейского дома миссионера Иоанна Успенского, опытного в борьбе с расколом. Благодаря всем этим мерам деятельность Богоявленского братства в Мстере скоро стала иметь большой успех[148].

Однако предметом самых усердных забот епископа Феофана явились церковноприход-

ские школы и другие духовно-учебные заведения епархии. Он закончил начатую его предшественником, епископом Иустином, постройку общежития для воспитанников Владимирской Духовной Семинарии и 3 ноября 1863 года открыл его и освятил.

До епископа Феофана во Владимире не было училища для девиц духовного сословия. Преосвященный Феофан стал усердно ходатайствовать перед Святейшим Синодом об открытии такого училища. В начале 1865 г. его ходатайство было удовлетворено, и 11 февраля епископ Феофан совершил открытие училища с освящением церкви в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы[149].

При святителе Феофане значительно активизировались строительство, ремонт и благоукрашение храмов епархии. Его личными заботами был устроен храм во имя Рождества Христова при архиерейском доме вместо прежнего, пришедшего в ветхость. Благодаря его стараниям и усердию попечителей Крестовая церковь была заново переделана и стала много обширнее и светлее[150].

Непродолжительно было служение епископа Феофана во Владимире, но и здесь он проявил себя ревностным архипастырем и успел заслужить всеобщее уважение и любовь. За усердную и плодотворную архипастырскую деятельность во благо Святой Церкви епископ Феофан был награжден 19 апреля 1864 года орденом святой Анны 1-й степени[151].

Обыденная жизнь святителя Феофана во Владимире и его отношение к подчиненному духовенству и мирянам были такие же, что и в Тамбове. Один из современников святителя — преподаватель Владимирской Духовной Семинарии — писал: «Преосвященный Феофан жил как истинный архиерей Божий, хорошо помня богомудрое апостольское слово Павлово, «не высокомудрствующе, но смиренно ведущеся» (Рим. 12, 16). Благодушие, ласка и приветливость не сходили с его уст. Идя к нему для какого-либо объяснения, мог быть уверен всякий, даже положительно виновный человек, что ни одного жестокого, а тем более грубого или заносчивого слова не дозволит себе этот мудрый и самообладающий судия-святитель»[152]. Принимал он свободно всех и каждого, не удалялся от людей, был общителен.

Но с течением времени в поведении епископа Феофана стали замечаться некоторые перемены: «Он стал часто уединяться для молитвы и богомыслия, книг почти не выпускал из рук, чаще стал совершать прогулки за город»[153]. В нем все более и более усиливалось стремление к высоконравственной жизни. Кроме того, у него было сильное желание уединения, покоя и тишины, желание предаться трудам духовного писательства и тем послужить Святой Церкви и спасению ближних, но исполнению этого желания препятствовала обширная практическая деятельность. В качестве епархиального архиерея он был обязан заниматься и такими делами, которые вовсе были несродны его характеру и которые часто нарушали его высокое духовное настроение, доставляли скорбь его любвеобильному сердцу.

Как уже было сказано, с юных лет епископ Феофан стремился к уединению и идеал монашества видел в совершенном отрешении от мира и всех житейских забот. И вот теперь, после двадцатипятилетнего служения Церкви на различных поприщах, епископ Феофан нашел благовременным осуществить свое всегдашнее стремление. Ухудшение здоровья, а также неприятности в епархиальной деятельности способствовали тому, что желание устраниться от управления Владимирской епархией у епископа Феофана стало приближаться к оформленному решению. Посоветовавшись со своим давним духовным руководителем митрополитом Исидором, он 12 марта 1866 г. в день памяти преп. Феофана Сигрианского, своего небесного покровителя, после Божественной литургии подал прошение в Святейший Синод об увольнении его на покой с правом пребывания в Вышенской пустыни Тамбовской губернии. В то время ему шел 52 год. В этом решительном шаге — оставить кафедру и удалиться в монастырь — он, очевидно, подражал святителю Тихону Задонскому, который после трехлетнего управления Воронежской епархией поселился в Задонске для богомыслия и монашеских подвигов.

Прошением епископа Феофана были удивлены многие высшие иерархи Русской Церкви и со своими недоумениями по этому поводу обращались к нему письменно, как, например, Филарет, митрополит Московский, и Исидор, митрополит С.-Петербургский. Митрополит Филарет сначала осуждал епископа Феофана за его желание удалиться на покой, но потом, когда узнал истинную причину, успокоился и одобрил его решение. Митрополит Исидор тоже первоначально отозвался неодобрительно. Узнав о прошении епископа Феофана, он писал ему 26 апреля 1866 г.: «Если верить слуху, что вы просите увольнения на покой только для покоя, то я сомневаюсь, чтобы Святейший Синод удовлетворил просьбу. Кто бы из нас не желал спокойствия, особенно в нынешнее многозаботливое и трудное время! Но надо же кому-нибудь трудиться и для других, хотя бы и со скорбью, и воздыхающе»[154].

Но не желанием покоя влекли к себе сердце святителя Феофана тихие монастырские стены — они звали его на новый духовный подвиг. «Я ищу покоя, — писал он митрополиту Исидору, — чтобы покойнее предаться занятиям желаемым, с тем непременным намерением, чтобы был и плод трудов, не бесполезный и не ненужный для Церкви Божией. Имею мысли служить Церкви Божией, только иным образом служить»[155]. Так понимал святитель Феофан свой покой. Он стремился к покою, полному великих трудов и подвигов. Он для того удалялся от мира,

чтобы с высоты своей подвижнической жизни яснее видеть насущные нужды и недуги современного ему общества и по возможности полнее оказывать ему необходимую помощь.

17 июля 1866 г. епископ Феофан был освобожден от управления Владимирской епархией с назначением настоятелем Вышенской пустыни, а на Владимирскую кафедру перемещен архиепископ Волынский Антоний (Павлинский)[156].

24 июля 1866 г., в день памяти святого Иоанна Крестителя, состоялось прощание Архипастыря со своею паствою. Тогда-то ясно обнаружилось, какою великою любовью пользовался святитель Феофан в своей епархии. В этот день он совершил последнюю литургию. «В 9 часов утра, — писал протоиерей Н. И. Флоринский, — на обычный благовест к поздней литургии владимирцы начали стекаться в величественный собор Успенский в большом многолюдстве. Все знали, что идут в последний раз видеть и слышать Архипастыря любимого, и поэтому все шли с грустным настроением сердца»[157]. По свидетельству очевидца, многие из предстоящих в храме «обливались слезами, ибо сознавали, что уже никогда не увидят дорогого им пастыря»[158].

Преосвященный Феофан произнес замечательное слово-завещание, в котором сказал: «Не пеняйте на меня, Господа ради, что оставляю вас. Отхожу не ради того, что вынужден был оставить вас. Ваша доброта не допустила бы меня переменить вас на другую паству. Но, как ведомый, ведусь на свободное от забот пребывание, ища и чая лучшего, — как это сродно нашему естеству. Как это могло образоваться, не берусь объяснять. Одно скажу, что, кроме внешнего течения событий, определяющих на дела, есть внутренние изменения расположений, доводящих до известных решимостей; есть, кроме внешней необходимости, необходимость внутренняя, которой внемлет совесть и которой не сильно противоречит сердце. Находясь в таком положении, об одном прошу любовь вашу, оставя суждения и осуждения сделанного уже мною шага, усугубьте молитву вашу, да не отщетит Господь чаяния моего и дарует мне, хоть не без трудов, обрести искомое мною. А я буду молиться о вас, буду молиться, чтобы Господь всегда ниспосылáл вам всякое благо, улучшал благосостояние и отвращал всякую беду, паче же, чтоб устроял ваше спасение. Спасайтесь и спасайтесь о Господе. Лучшего пожелать вам не умею. Всё будет, когда спасены будете»[159].

Одушевлявшие владимирскую паству чувства вылились в прощальном слове протоиерея Н. И. Флоринского, произнесенном после окончания литургии и благодарственного молебна, в котором он говорил о высоких достоинствах епископа Феофана, о всеобщей любви к нему и выразил глубокую скорбь в связи с предстоящей разлукой с «бесценным архипастырем»[160]. По просьбе владимирского духовенства епископ Феофан отслужил Божественную литургию в соборе еще раз, 27 июля. По окончании литургии и молебна все владимирское духовенство отправилось в покои Святителя, чтобы в последний раз проститься с ним. Кафедральный протоиерей Ф. М. Надеждин произнес прощальную речь. 28 июля, после того, как епископ Феофан отслужил в 6 часов утра напутственный молебен в своей домовой церкви, не менее сердечную речь сказал эконом архиерейского дома иеромонах Моисей. После молебна епископ Феофан отправился в Вышу, провожаемый из Владимира через Боголюбов монастырь, города Вязники и Муром, множеством духовенства и народа, принимая по пути приветствия и выражения сожаления в связи с его отъездом.

Удаляясь из мира в Вышенскую пустынь, епископ Феофан позаботился и о родственниках, которые находились на его попечении. Одного из своих племянников, А. Г. Говорова, он взял с собою в Вышу, а другого, студента И. А. Крутикова, окончившего Орловскую Духовную Семинарию, отправил в Московскую Духовную Академию, поручил его ректору Академии протоиерею Александру Горскому. В предпоследний день своего пребывания во Владимире Преосвященный Феофан написал ректору письмо, которое заключил словами: «Се отъезжаю, помолитесь обо мне»[161]. В это же время он написал прощальные письма и другим близким лицам, одним из которых был Е. В. Амфитеатров, профессор Московской Духовной Академии, сокурсник Архипастыря по Орловской Семинарии.

Святитель Феофан уехал в Вышу, чтобы там в тиши уединения гореть, наподобие свечи, непрестанной молитвой к Богу. «Подлинно, зная достоинства Преосвященного Феофана, которых в нем так много, — писал один из современников Святителя, — мы питаем самые искренние и задушевные надежды, что бывший наш архипастырь, и сошедши с престола святительского в давно любезное и желанное безмолвие о Господе, не останется без обильного плодоприношения от многих дарований своих естественных и благодатных в сокровищницу Святого Православия. Но как в древности св. Исаак Сирианин, а в недавнее время Тихон Задонский — оба, пребывая в безмолвии после трудов святительских, услаждали Церковь Христову драгоценными для нее навеки писаниями и сими трудами своими обессмертили в христианстве свою светлую память, которую прославил Сам дивный во святых своих Бог, — так да процветет в летописях дней Святой Церкви и возлюбленное имя Отшельника — иерарха нашего, дондеже облечется вечным бессмертием небесным от Отца светов»[162].

С 1866 по 1894 г. святитель Феофан пребывал в Вышенской пустыни, но этот период его жизни должен быть освещен отдельно.

IV. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ

Святитель Феофан в последние годы жизни чувствовал себя слабым; его мучили ревматизм в ногах[163], невралгия[164], сердечная аритмия[165] и головокружение[166], но он благодушно переносил эти немощи и старался успокоить своих друзей и почитателей. Особенно же его тяготила прогрессирующая слепота (катаракта), потому что с ней он мог лишиться возможности предаваться дорогим ему научно-литературным трудам. Ради снятия катаракты правого глаза епископ Феофан два раза решался на большую для него жертву — оставить любимое уединение в обители. В 1878 г. он ездил в Тамбов, а на следующий год — в Москву для совета с врачами. Не сняв катаракту ни в тот, ни в другой раз, из-за незрелости ее, Святитель уже не выезжал с Выши и лечился различными медикаментами.

В 1888 г. святитель Феофан перестал видеть правым глазом, вследствие помутнения хрусталика, и последние пять лет жизни мог видеть лишь одним глазом. По совету врачей он продолжал лечение левого глаза, но зрение неумолимо ослабевало. «Для продления деятельности одного оставшегося в действии глаза, — писал он, — дана заповедь — как можно меньше писать и читать, особенно при искусственном свете. Как ни трудно исполнить такую заповедь по нашим привычкам, однако ж угрожающая впереди слепота заставляет собраться с силами к точному ее выполнению»[167].

Пустынные подвиги Святителя, при содействии Божественной благодати, постепенно сформировали его «в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова» (Еф. 4, 13). Тот высочайший момент бытия человеческого духа — состояние богообщения, которое епископ Феофан считал конечной целью земной жизни человека и о котором он с восторгом мечтал, теперь стал действительным актом его собственной духовной жизни. Он по справедливости мог сказать с апостолом: «Живу не ктому аз, но живет во мне Христос» (Еф. 2, 20). Та величайшая добродетель — бесстрастие, которую подвижник ставил на вершине лестницы возможных для человека совершенств, теперь сделалась отличительной чертой его нравственного состояния. Самоотверженная любовь к людям, которая видна из содержания обширной переписки Святителя, была в нем той особенной нравственной силой, которая влекла к нему современников и продолжает привлекать к его памяти и творениям последующие поколения христиан.

Прославляя Господа Иисуса Христа и защищая Его учение и Церковь своими творениями, епископ-затворник не менее прославил их своей подвижнической жизнью и сделался образцом веры и благочестия. Все Духовные Академии Русской Православной Церкви избрали святителя Феофана своим почетным членом[168]. С.-Петербургская Духовная Академия еще в 1882 г., «в выражение глубокого уважения к неутомимой и многоплодной литературной деятельности Преосвященного Феофана в области православного нравственного богословия и истолкования Священного Писания»[169], избрала его своим почетным членом; а в январе 1890 г. «за его многочисленные и замечательные богословские сочинения»[170] возвела его в степень доктора богословия[171].

Святитель Феофан в последние годы жизни, достигнув высокой степени духовного совершенства, готовился принять схиму и уже сам сшил себе схимническую одежду, но дни его земной жизни подходили к концу. Свеча жизни епископа-затворника постепенно догорала, и он, сознавая это, спокойно ждал смерти. «Умирать, — писал Святитель, — это не особенность какая. И ждать надо. Как бодрствующий днем ждет ночи, чтобы соснуть, так и живущим надо впереди видеть конец, чтобы опочить. Только даруй, Боже, почить о Господе, чтобы с Господом быть всегда»[172].

Епископ Феофан еще за год предчувствовал свою кончину. В 1893 г. настоятель Вышенской пустыни архимандрит Аркадий, отправляясь по делам службы в Тамбов, зашел к Святителю, чтобы испросить у него напутственное благословение. Владыка, благословив архимандрита, сказал ему: «С Богом, съезди там на Три Лощины[173], отслужи литургию по почившем епископе Виталии; а когда я умру, помолись там же и за меня». На это отец Аркадий ответил: «Я молюсь Богу, чтобы мне умереть раньше вас». «Ну, этого не будет, я скоро умру», — сказал епископ Феофан и просил исполнить его просьбу[174].

Епископ-затворник до последних дней не изменял порядка своей жизни и занятий, ежедневно совершая Божественную литургию в своей малой церковке, входя в таинственное общение со Христом Спасителем через причащение Святых Тайн. Только за пять дней до смерти, именно с 1 января 1894 г., его обычный режим несколько нарушился. Не всегда в определенный час давался условный знак о времени чая или обеда.

В самый день кончины епископ Феофан совершил, по обычаю, Божественную литургию и затем пил чай, но к обеду не давал условного знака дольше обыкновенного. Келейник заглянул в рабочий кабинет Святителя и, заметив, что он сидит и что-то пишет, не стал беспокоить его напоминанием. Через полчаса епископ Феофан подал условный знак, но за обедом съел лишь половину яйца и выпил полстакана молока. Не слыша стука к вечернему чаю, келейник снова заглянул в комнату Святителя в половине пятого и увидел его лежащим на кровати.

Келейник подумал сначала, что он лег отдохнуть, но все-таки подошел к кровати, предчувствуя нечто другое. И, действительно, он нашел епископа Феофана уже почившим навеки. Святитель имел вид спокойно спящего человека, причем левая рука его лежала на груди, а пальцы правой сложены как бы для архиерейского благословения[175]. Смерть свою святитель Феофан встретил так же спокойно, как и ожидал ее; она последовала в день Крещения Господня, 6 января 1894 г.[176]. При кончине Святителя никто не присутствовал[177]. Всю жизнь он любил уединение и умер наедине с Богом, на служение Которому он себя посвятил, не дожив несколько дней до 79 лет. При облачении в святительские одежды на лице почившего явно для всех просияла улыбка. И исполнилось тогда мудрое, глубоко правдивое наблюдение подвижника над последними моментами земной жизни человека: «в час смерти в сознании чередой проходят деяния жизни, отражая в очах и лице умирающего или утешение, или сокрушение, соответственно представляющимся делам»[178]. Очевидно, что Затворник, вся земная жизнь которого была непрестанным хождением пред Богом, имел упование не расставаться с Господом и скончался в надежде наследия блаженной жизни.

Как только стало известно о кончине чтимого всеми Святителя, в Вышенскую обитель хлынули потоки людей разных сословий, общественных положений, состояний и возрастов для отдания последнего долга почившему[179]. Число богомольцев все увеличивалось и в день погребения достигло нескольких десятков тысяч[180].

Для совершения чина погребения почившего Святителя прибыл 11 января из Тамбова епископ Иероним. В самый день погребения, 12 января, им была совершена Божественная литургия. Ему сослужили настоятель пустыни архимандрит Аркадий, ключарь протоиерей М. Озеров и три иеромонаха. Во время литургии после запричастного стиха ректор Тамбовской Семинарии протоиерей П. Соколов сказал слово на текст: «Мне бо еже жити Христос: и еже умрети приобретение есть» (Флп. 1, 21). Проповедник ярко обрисовал благочестивую жизнь почившего, коснувшись при этом и фактов своего общения со Святителем, когда он был смотрителем Шацкого духовного училища[181]. Он охарактеризовал личность покойного как христианского подвижника и определил общественное значение его жизни и деятельности. Речь оратора была наполнена сердечной, неподдельной скорбью, которая объединяла всех стоявших в храме. И это было понятно. Ведь и проповедника, как и многих других, прощающихся теперь со своим Архипастырем, Господь сподобил приобщиться к богатой сокровищнице духовных даров почившего. Некогда в минуту тяжелого жизненного испытания оратор, по его словам, обращался к Вышенскому учителю за духовным наставлением и получал его. Разъясняя значение взятого им текста в применении к особенным избранникам Божиим, каким был святой апостол Павел, отец протоиерей постоянно ссылался на жизнь почившего Святителя, приводя ее как пример истинной, достойной подражания жизни во Христе для всех и особенно для иноков Вышенской обители. Надгробная речь проповедника была закончена выражением упования на то, что почивший Святитель не покинул и не покинет молитвой своих духовных чад.

После заупокойной литургии епископ Иероним с большим собором священнослужителей совершил отпевание почившего Вышенского затворника[182]. При отпевании были два представителя от Московской Духовной Академии — студенты-священники С. И. Никольский и С. К. Веригин. На отпевании священник Симеон Никольский произнес глубоко прочувствованную речь. Взяв за основу слова Евангелия: «Чесо изыдосте в пустыню видети» (Мф. 11, 7), проповедник представил слушателям великие заслуги Святителя перед Церковью как подвижника и духовного писателя. «В нашей Московской Духовной Академии, — сказал он в заключение, — мы слышим лекции по пастырскому богословию и богословию нравственному, излагаемые под руководством писаний в Бозе почившего Архипастыря; слышим его слово в слове проповеди церковной в нашем академическом храме из уст наших священноначальников. И мы сами, ее воспитанники, находим в этих сочинениях источники, пособия, руководства в наших трудах, и назидание, и утешение в чтении их. И вот мы пришли сюда за сотни верст молитвенно поклониться пред гробом твоим, Святитель, учитель наш!»[183].

В 2 часа 30 мин. дня окончилось отпевание. Вынесли из храма гроб с телом Святителя, обнесли три раза вокруг Казанского собора с крестным ходом, снова внесли в собор и опустили в приготовленный в правом Владимирском приделе склеп[184]. Над могилой почившего Святителя усердием настоятеля обители архимандрита Аркадия и почитателей памяти епископа Феофана было воздвигнуто великолепное надгробие из белого мрамора с изображением трех книг Святителя: 1) «Добротолюбие», 2) «Толкование Апостольских Посланий» и 3) «Начертание христианского нравоучения».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] 11 января совершилось крещение младенца. Крестным отцом его был священник Иоанн Попов из с. Паниковцы, а крестной матерью — девица Анна, дочь отца Авраамия, священника Покровской церкви с. Чернавска (*Корольков И.* Преосвященный Феофан, бывший епископ Владимирский и Суздальский. — ТКДА, 1894, т. 2, с. 596).

[2] Отец Василий был сыном церковного чтеца с. Фашни, Малоархангельского уезда, Орловской губернии. Он окончил Севскую Духовную Семинарию (в 1827 г. переведена в г. Орел и стала называться Орловской) со званием студента и был оставлен при ней в должности воспитателя юношества, так называемого «сениора», в которой прослужил два года. В начале XIX ст. был рукоположен епископом Орловским и Севским Досифеем во священника (*Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский. М., 1895, с. 3).

[3] *Смирнов П. А.* Жизнь и учение Преосвященного Феофана, Вышенского Затворника. Изд. 2-е. М., 1915, с. 11.

[4] «Отец Василий так часто бывал на приходе, что о нем родные и знакомые выражались: «Наш батюшка из эпитрахили не выходит» (*Корольков И.* Цит. соч., с. 603).

[5] *Ключарев А. С.* Преосвященный Феофан Затворник и его пастырская деятельность. — «Православный собеседник» (далее — ПС), 1904, сентябрь, с. 394.

[6] Она была дочерью священника с. Паниковцы, Елецкого уезда, Орловской губернии, Иоанна Попова (*Крутиков И. А.* Преосвященный Феофан — затворник и подвижник Вышенской пустыни. М., 1895, с. 3).

[7] Старшая дочь — Любовь была замужем за священником с. Козаки, Елецкого уезда, Владимиром Макриновым. Вторая дочь — Евдокия выдана была замуж за священника с. Ольшанова, Ливенского уезда, Гавриила Переверзева. Старший сын — Симеон скончался, будучи учащимся Севской Семинарии, а другой сын — Иоанн после окончания Семинарии служил священником в с. Ольшанском, а затем в с. Чернавске. Младший из братьев святителя Феофана — Гавриил по окончании курса Семинарии служил священником в с. Ольшанове и скончался в молодом возрасте. Младшая дочь о. Василия — Анна была выдана замуж за Александра Крутикова, протоиерея Владимирской церкви с. Чернавска, скончавшегося в 1883 г. (*Корсунский И. Н.* Цит. соч., с. 4—5).

[8] *Корсунский И. Н.* Смысл жизни и деятельности Преосвященного Феофана (Говорова). К годовщине кончины его. — «Богословский вестник», 1985, т. 1, январь, с. 84.

[9] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 270—271.

[10] Там же, с. 6.

[11] Впоследствии инспектор училища; скончался в сане протоиерея Ливенского Троицкого собора. Епископ Феофан вспоминает об Иване Васильевиче как своем благодетеле, имел с ним переписку (Собрание писем святителя Феофана. Вып. 5. М., 1899, с. 78—85).

[12] *Ключарев А. С.* Цит. соч. — ПС, 1904, с. 397.

[13] *Смирнов П. А.* Цит. соч., с. 13.

[14] До конца своей жизни епископ Феофан благоговел перед памятью святителя Тихона Задонского, подражая ему в жизни и творениях.

[15] *Корсунский И. Н.* Смысл жизни.., с. 84—85.

[16] *Смирнов П. А.* Цит. соч., с. 14—16.

[17] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 7.

[18] Есть сведения, что он имел невесту, дочь диакона с. Чернавска Анну Тимофеевну (*Крутиков И. А.* Цит. соч., с. 15). О своей любви в молодости писал епископ Феофан впоследствии: «Мне не было еще 20 лет, когда я это переиспытал. Но скомандовал... и пошло наповорот, ибо имелась в виду другая цель» (Собрание писем святителя Феофана. Вып. 1. М., 1898, с. 260).

[19] Впоследствии архиепископ Туркестанский.

[20] *Смирнов П. А.* Цит. соч., с. 15—16.

[21] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 10.

[22] Впоследствии архиепископ Херсонский (†1857).

[23] Скончался в сане архиепископа Херсонского в 1883 г.

[24] *Смирнов П. А.* Цит. соч., с. 18.

[25] Там же, с. 19.

[26] *Крутиков И. А.* Цит. соч., с. 22.

[27] *Титлов Б.* Епископ Феофан. — В кн.: Русский библиографический словарь, издаваемый Русским историческим обществом. СПб., 1913, с. 386; *Смирнов П. А.* Цит. соч., с. 20—21.

[28] Инспекторами Академии последовательно были: иеромонах Иоанникий (Горский), скончавшийся в 1877 г. в сане архиепископа Варшавского, и архимандрит Григорий (Миткевич), скончавшийся в 1881 г. в сане архиепископа Калужского.

[29] *Рыбинский В. П.* Памяти Преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского. — ТКДА, 1894, т. 1, март, с. 422.

[30] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 11.

[31] Собрание писем святителя Феофана. Вып. 3. М., 1898, с. 33.

[32] *Смирнов П. А.* Цит. соч., с. 22.

[33] *Рыбинский В. П.* Цит. соч., с. 422.

[34] Преемник архимандрита Иннокентия по ректорству, отличался строгим аскетизмом, скончался в 1884 г. на покое в сане епископа Нижегородского.

[35] «Мои именины 12 марта, Феофана Сигрианского, Исповедника», — сообщал епископ Феофан (Собрание писем святителя Феофана. Вып. 3. М., 1898).

[36] Вместе с Феофаном постриглись в монашество Макарий (Булгаков), впоследствии митрополит Московский, и Михаил (Монастырев), скончавшийся в 1846 г. архимандритом в должности инспектора Киевской Духовной Академии.

[37] *Хитров М. И., прот.* Преосвященный Феофан, Затворник Вышенский. Изд. 2-е. М., 1905, с. 9.

[38] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 159—160.

[39] *Кондратов А.* По святым обителям и богоспасаемым градам (Путевые заметки). — «Душеполезное чтение» (далее — ДЧ), 1895, ч. 3, декабрь, с. 571.

[40] Собрание мнений и отзывов митрополита Московского и Коломенского Филарета по учебным и церковно-государственным вопросам, изданных Преосвященным Саввою, архиепископом Тверским. Том доп. СПб., 1887, с. 102.

[41] Послужной список Преосвященного Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого. (ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 439, ед. хр. 883, л. 2).

[42] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 21; — Письма митрополита Филарета Киевского к епископу Иеремии Нижегородскому. — ЧОЛДП, 1886, кн. 12, отд. 3, с. 92—93.

[43] *Крутиков И. А.* Цит. соч., с. 40.

[44] *Феофан, епископ.* Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетики.) Изд. 9-е, М., 1908, с. 41.

[45] *Крутиков И. А.* Цит. соч., с. 29.

[46] Там же, с. 51.

[47] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 639.

[48] Указ Святейшего Синода № 70 от 16 октября 1844 г. «Об определении иеромонаха Феофана на должность бакалавра СПб. Духовной Академии». ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 125, ед. хр. 1487, л. 3 об.

[49] Там же, с. 640.

[50] *Смирнов П. А.* Цит. соч., с. 45—46.

[51] *Феофан, епископ.* Цит. соч., с. 64.

[52] В дальнейшем — епископ Кавказский.

[53] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 640.

[54] Письмо иеромонаха Феофана (Говорова) к Иеремии, епископу Нижегородскому. — ЧОЛДП, 1887, кн. 1, с. 31—32.

[55] Скончался в 1885 г. в сане епископа Чигиринского.

[56] Отец Порфирий в 1843—1846 гг. посетил Палестину, Сирию, Константинополь, Египет, Синай и Афон.

[57] *Крутиков И. А.* Цит. соч., с. 57.

[58] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. — Православный палестинский сборник, Т. 1, вып. 1. СПб., 1881, с. 75—76.

[59] *Никодим (Ротов), архимандрит,* История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Курсовое сочинение, машинопись. Л., 1959, с. 107.

[60] Иеромонах Феофан около полугода провел в монастыре преподобного Саввы Освященного (там же, с. 111).

[61] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 645.

[62] *Порфирий, архимандрит.* Путешествие по Египту и в монастыри святого Антония Великого и преподобного Павла Фивейского в 1850 г. СПб., 1856.

[63] «За ученые труды и рвение к исполнению возложенных на него обязанностей всемилостивейше пожалован 5 мая 1851 года кабинетным золотым наперсным крестом. Определением Святейшего Синода 14 февраля 1852 года утвержден в звании корреспондента конференции Киевской Духовной Академии». (Послужной список Преосвященного Феофана, л. 3).

[64] *Корсунский И. Н.* Смысл жизни..., с. 94—95.

[65] Блаженной памяти епископа Феофана, затворника Вышенского. — «Душеполезный собеседник» (далее — ДС), 1915, январь, с. 26.

[66] Там иеромонах Феофан перевел и составил «Сборник аскетических писаний, извлеченных из патериков обители Саввы Освященного, что близ Иерусалима» и «Материкон» — собрание наставлений аввы Исаии всечестной инокине Феодоре» (*Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 646).

[67] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 647.

[68] *Крутиков И. А.* Цит. соч., с. 62.

[69] *Лобов Г.* Епископ Феофан Тамбовский как проповедник. — «Вера и разум», 1916, февраль, с. 177.

[70] *Никодим, архиепископ.* Цит. соч., с. 139.

[71] *Смирнов П. А.* Цит. соч., с. 64—65.

[72] *Крутиков И. А.* Цит. соч., с. 66.

[73] В память войны 1853—1856 гг. архимандрит Феофан награжден бронзовым крестом (*Послужной список Преосвященного Феофана, л. 2*).

[74] Впоследствии епископ Смоленский († 1869).

[75] В печати опубликована одна из его проповедей этих лет — «В день Сошествия Святого Духа». — В кн.: Слова С.-Петербургской Духовной Академии ректора архимандрита Феофана. СПб., с. 165—166.

[76] *Крутиков И. А.* Цит. соч., с. 67.

[77] Духовным руководством архимандрита Феофана пользовалась, например, княгиня П. С. Лукомская, близкая родственница известного сановника Я. И. Ростовцева (*Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 649).

[78] Переписка между Преосвященными Феофаном, бывшим Владимирским, и Аркадием, бывшим Олонецким. — ХЧ, 1894, ч. 2. с. 71—72.

[79] *Лосев С.* Из прошлого Олонецкой Духовной Семинарии. Петрозаводск, 1905, с. 5.

[80] Там же, с. 7.

[81] «Прошу вас, — писал ему епископ Аркадий, — достопочтеннейший отец ректор Феофан, прошу вас скорее ознакомиться с существенными духовными потребностями Олонецкой епархии и послужить удовлетворению их. Велика ваша нива, но сколь поросла тернием и волчцами» (Переписка между Преосвященными Феофаном, бывшим Владимирским, и Аркадием, бывшим Олонецким. — ХЧ, 1894, июль-август, с. 79).

[82] *Лосев С.* Цит. соч., с. 9—10.

[83] См., например, его проповеди на Новый год и в Великий пяток. — В кн.: Слова С.-Петербургской Духовной Академии ректора архимандрита Феофана. СПб., 1859, с. 1—13, 84—104.

[84] Переписка между Преосвященным Феофаном, бывшим Владимирским, и Аркадием, бывшим Олонецким, с. 104.

[85] Ключарев А. С. Цит. соч., с. 651.

[86] См. «Об определении архимандрита Феофана к Посольской церкви в Константинополе» (ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 137, ед. хр. 747, л. 4—5).

[87] Переписка между Преосвященными Феофаном, бывшим Владимирским, и Аркадием, бывшим Олонецким, с. 106.

[88] *Феофан, епископ.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 1882, с. 14.

[89] *Лобов Г.* Цит. соч., с. 180.

[90] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 659.

[91] *Титов Ф. И.* Суждения Преосвященного Феофана, бывшего епископа Владимирского, о греко-болгарском вопросе и о состоянии Православной Церкви на Востоке. — ТКДА, 1895, май, с. 42.

[92] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 660.

[93] *Титов Ф. И.* Цит. соч., с. 55.

[94] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 662.

[95] См. Указ Святейшего Синода № 5272 «О назначении архимандрита Феофана на должность ректора СПб. Духовной Академии» (ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 137, ед. хр. 747, л. 21).

[96] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 633-664.

[97] *Лобов Г.* Цит. соч., с. 180.

[98] Письма архимандрита Феофана к преподавателю Киевской Духовной Академии (впоследствии епископу Петру) П. А. Троицкому. — ДЧ, 1913, ч. 2, с. 3—16.

[99] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 53—54.

[100] Послужной список Преосвященного Феофана..., л. 4.

[101] Полнее о юбилее Академии см. в брошюре: Пятидесятилетие С.-Петербургской Духовной Академии 17 февраля 1859 года. СПб., 1859.

[102] *Крутиков И. А.* Цит. соч., с. 84.

[103] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 1140, ед. хр. 604, л. 29.

[104] *Феофан, епископ.* Слова к Тамбовской пастве в 1859—1860 гг. СПб., 1861.

[105] *Клавдиан, архимандрит.* Преосвященный Феофан, Вышенский затворник. ЖМП, 1953, № 1, с. 51.

[106] *Феофан, епископ.* Слова к Тамбовской пастве, с. 8.

[107] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 74—75.

[108] *Никольский С., священник,* студент МДА. Речь, сказанная при погребении Преосвященнейшего епископа Феофана 12 января 1894 года. Сергией Посад, 1895, с. 4—5.

[109] О Православии с предостережениями от погрешений против него. (Слова епископа Феофана. Изд. 2-е. М., 1902, с. 108.)

[110] *Рыбинский В. П.* Цит. соч., с. 425.

[111] *Прышмонт Ян.* Епископ Феофан — русский православный писатель по нравственному богословию. — «Богословские труды», Варшава, 1978, с. 219 (на нем. яз.).

[112] В «Тамбовских епархиальных ведомостях» за 1861 г. имеется следующее его распоряже-

ние: «Священника Светлова, без уважительных причин не говорившего ни одного поучения в течение целого полугодия, оштрафовать на вдов и сирот духовного звания на 6 руб. серебром и пропечатать неговорившего поучения в Ведомостях ко сведению епархии». — ПС, 1904, ноябрь, с. 824.

[113] *Дубасов И. И.* Памяти святителя Феофана. — «Тамбовские епархиальные ведомости» (далее — ТЕВ), 1894, № 43, с. 872—875.

[114] ТЕВ, 1862, № 4, с. 318—324.

[115] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 818.

[116] Там же, с. 819—820.

[117] ТЕВ, 1861, с. 5, 19, 20; 1862, с. 27, 35, 64, 141, 155; 1863, с. 33, 34, 60, 142, 174.

[118] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 822.

[119] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 78.

[120] ТЕВ, 1862, № 4, с. 275—276.

[121] Прибавление к ТЕВ, 1862—1863, т. 1, вып. 8, с. 305—314.

[122] *Дубасов И. И.* Очерки по истории Тамбовского края. Вып. 1. М., 1883, с. 136.

[123] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 79.

[124] Там же, с. 79—80.

[125] Подробнее о Дивеевском деле см.: Собрание мнений и отзывов митрополита Московского Филарета, т. 4. М., 1884, с. 308; т. 5. М., 1887—1888, с. 41—42, 86—89, 94, 106—108, 113—118, 121—123, 134—136, 142—144, 171—172; Письма митрополита Московского Филарета к архимандриту Антонию. Ч. 4. М., 1884, с. 310—311, 318, 139, 282; Письма митрополита Московского Филарета к высочайшим особам и другим лицам, изданные архиепископом Тверским Саввою. Ч. 2. Тверь, 1888, с. 98—99 105 и др.

[126] Воспоминания о Преосвященном Феофане Затворнике близкого родственника А. Г. Говорова. — ДЧ, 1894, ч. 2. с. 61—66.

[127] *Смирнов П. А.* Цит. соч., с. 95—96.

[128] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 109.

[129] *Хитров М. И., протоиерей.* Цит. соч., с. 13—14.

[130] *Клавдиан, архимандрит.* Цит. ст., с. 51.

[131] Воспоминания... А. Г. Говорова, с. 63.

[132] *Корсунский И. Н.* Цит. соч., с. 101—102.

[133] Там же, с. 102.

[134] ТЕВ, 1863, с. 46.

[135] Там же, с. 544—546.

[136] Слова Преосвященного Феофана к Тамбовской пастве в 1861—1863 гг. М., 1867, с. 214—222.

[137] «Очевидец рассказывает, что слезы текли по кроткому лицу Святителя во время произнесения прощального слова и невольно вызывали ручьи слез у слушателей». (*Ключарев А. С.*, Цит. соч., с. 842).

[138] Слово Преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского, при вступлении на кафедру Владимирскую 1 сентября 1863 года. — «Владимирские епархиальные ведомости» (далее — ВЕВ), № 1, неоф. часть, с. 37.

[139] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 150.

[140] *Никольский С., священник.* Цит. соч., с. 5.

[141] ВЕВ, 1865, № 1, с. 3—15. С этого январского номера «Ведомости» начали впервые издаваться во Владимире, благодаря стараниям и ходатайству епископа Феофана.

[142] *Нецветаев А., священник.* При каких условиях сельские священники более правильно и успешно могут выполнять обязанность — во все праздничные и воскресные дни проповедовать прихожанам слово Божие. — ВЕВ, 1865, № 14, с. 786.

[143] ВЕВ, 1865, № 1, с. 39; № 2, с. 118—127; № 5, с. 273—279; № 11, с. 602—622; № 20, с. 1135—1141.

[144] ВЕВ, 1865, № 14, с. 786.

[145] ВЕВ, 1865, № 4, с. 200—201; № 10, с. 552; № 14, с. 747—748. 1866, № 3, с. 100; № 8, с. 375—376; № 11, № 12, с. 574; № 13. с. 863.

[146] Открытие Общества православного церковного братства в слободе Мстере Вязниковского уезда. — ВЕВ, 1865, № 3, неоф. часть, с. 172—174.

[147] Устав Общества православного церковного братства при церкви Богоявления Господня в слободе Мстере, Владимирской губернии, Вязниковского уезда. — ВЕВ, 1865, № 3, неоф. часть, с. 166.

[148] «Извлечение из отчета о действиях Богоявленского православного братства в слободе Мстере, Вязниковского уезда, Владимирской губернии, за первый год его существования с 14 октября 1864 года по 14 октября 1865 года». — ВЕВ, 1865, № 23, с. 1321—1333.

[149] Открытие училища девиц духовного звания в г. Владимире и освящение храма при сем училище 11 февраля 1863 года. — ВЕВ, 1865, № 5, с. 280—295.

[150] Собрание писем Святителя Феофана, вып. 3, с. 55.
[151] Послужной список Преосвященного Феофана, л. 17—21.
[152] «Пастырский собеседник», 1894, с. 72.
[153] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 461.
[154] Истинная причина удаления Преосвященного Феофана на покой. — ДЧ, 1899, ч. 1, с. 104—112.
[155] Собрание писем святителя Феофана. Вып. 5. М., 1899, с. 11.
[156] ВЕВ, 1866, № 15, с. 795.
[157] *Флоринский Н., свящ.* Прощание с паствою и отъезд Преосвященного Феофана из Владимира. — ВЕВ, 1866, № 16, часть неоф., с. 843.
[158] *Хитров М. Н., прот.* Цит. соч., с. 30.
[159] *Флоринский Н., свящ.* Цит. соч., с. 845—846.
[160] Там же, с. 847—848.
[161] *Крутиков И. А.* Цит. соч., с. 103.
[162] *Флоринский Н., свящ.* Цит. соч., с. 848—849.
[163] Письма епископа Феофана к Н.И.К. — ДЧ, 1903, ч. 3, с. 637.
[164] Собрание писем святителя Феофана. Вып. 1. М., 1898, с. 56, 94, 187.
[165] Письма Преосвященного Феофана Затворника. — «Христианин», 1909, декабрь, с. 902—903.
[166] Письма епископа Феофана к Н.И.К., с. 74, 75.
[167] Письма Преосвященного Феофана Затворника. — «Христианин», 1909, декабрь, с. 902.
[168] Собрание писем святителя Феофана. Вып. 6. М., 1899, с. 215.
[169] *Хитров М. И., прот.* Цит. соч., с. 45.
[170] Дело «О возведении Преосвященного Феофана, бывшего епископа Владимирского, на степень доктора богословия». (ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 171, 1 отд., 3 ст., ед. хр. 311, л. 10).
[171] «Совет Академии, — пишет епископ Феофан 26 февраля 1890 г., — известил меня о возведении меня на степень доктора богословия, но диплом еще не получен. Это докторство меня очень радует». (Собрание писем святителя Феофана. Вып. 7. М., 1900, с. 253).
[172] Письма епископа Феофана к священнику в г. Киеве. — «Воскресное чтение», 1894, № 33—34, с. 535.
[173] Село в 25 верстах от г. Тамбова.
[174] «Церковный вестник», 1876, № 23, с. 62—63.
[175] *Ключарев А. С.* Цит. соч., с. 592—593.
[176] «Замечательное совпадение, — пишет проф. И. Н. Корсунский, — и имя святителя Феофана, что значит «Богоявленный», и малая церковица его келлии в затворе устроена была во имя Богоявления Господня, и скончался он в день Богоявления Господня. Мы помним также, что и икону Богоявления писал Преосвященный Феофан в числе других немногих предпочтительно пред всеми иными иконами» (*Корсунский И. Н.* Цит. соч., с. 289).
[177] Письма игумена Тихона, подвижника Вышенского. — ДС, 1907, январь, с. 20.
[178] *Феофан, епископ.* Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяцев. Изд. 2-е. М., 1894, с. 40.
[179] «При проезде на похороны и отъезде можно было встретить группы богомольцев с котомками за плечами: иные шли 200, иные 300 верст, чтобы поклониться почившему и проститься с ним, помолиться об упокоении души его и испросить у него молитв перед Престолом Божиим». (*Хитров М. И., прот.* Цит. соч., с. 203).
[180] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан..., с. 290.
[181] *Крутиков И. А.* Цит соч., с. 135.
[182] При погребении почившего Святителя участвовало более 50 священнослужителей.
[183] *Никольский С., свящ.* Цит. соч., с. 8—9.
[184] Письма игумена Тихона... — ДС, 1907, январь, с. 20.

Архимандрит АВГУСТИН (Никитин),
доцент Ленинградской Духовной Академии

НОВГОРОД ВЕЛИКИЙ И СКАНДИНАВИЯ

В период празднования знаменательного юбилея — 1000-летия Крещения Руси особенно актуальным является обзор тех многочисленных связей, которые соединяли Русскую Православную Церковь с Православными Церквами Востока со времени просвещения русского народа светом Христовой веры. Но не менее насущным представляется анализ тех отношений, которые Русская Православная Церковь на протяжении ряда столетий поддерживала с Церквами Запада и, в частности, с представителями Евангелическо-Лютеранской Церкви.

Несколько лет назад в истории православно-лютеранских отношений произошло важное событие: осенью 1981 г. в г. Эспоо (Финляндия) состоялось официальное открытие всеправославно-лютеранского диалога. Этому предшествовала трехлетняя подготовительная работа: в ноябре 1978 г. в Швеции состоялась первая встреча членов межправославной богословской комиссии по подготовке диалога. Последнее подготовительное заседание межправославной комиссии проходило в сентябре 1980 г. в Исландии. Все эти мероприятия были проведены на территории государств Северной Европы. И это вполне закономерно, поскольку большинство населения скандинавских стран и Финляндии принадлежит к Евангелическо-Лютеранской Церкви.

С 1970 г. богословы Русской Православной Церкви участвуют в двустороннем диалоге с представителями Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии. В результативном документе VII богословского собеседования между делегациями Русской Православной и Финской Евангелическо-Лютеранской Церквей (июнь 1986 г., Миккели, Финляндия) было отмечено, что «в 1988 г. исполняется 1000-летие с того времени, когда русский народ, по благодати Божией, принял Святое Крещение». На собеседовании было высказано совместное пожелание, «чтобы предстоящее торжество способствовало ознакомлению всего христианского мира с богатством духовных ценностей Русской Православной Церкви»[1].

Россия издревле имела тесные политические, экономические и культурные связи со скандинавскими странами, и история этих отношений довольно полно освещена в отечественной историографии. Но до сих пор не имелось систематического обзора русско-скандинавских отношений в их религиозном аспекте. Поэтому представляется необходимым восполнить этот пробел и при этом уделить особое внимание Новгороду, который, в силу своего расположения на пути «из варяг в греки», на протяжении ряда столетий имел наиболее тесные связи со странами Северной Европы.

НОВГОРОД И ДАНИЯ. Русско-датские связи XI—XV вв.

Первые сведения о русско-датских связях появляются вскоре после крещения жителей Новгорода (989 г.). Так, в «Хронике» Адама Бременского, написанной в 70-х гг. XI в., сообщается о существовавшем уже в то время морском пути из Дании в новгородские земли. По сведениям «Хроники», датчане в то время «из Дании ходили в Острогард Руссии» (Острогард — одно из скандинавских названий Новгорода. — *А. А.*)[2]. Это летописное известие подтверждается находкой, сделанной в начале 1960-х гг. во время археологических раскопок в Новгороде. Здесь была найдена кость с датской рунической надписью середины XI в., скорее всего, привезенная в Новгород какими-либо датчанами[3].

Еще одно свидетельство о древности русско-датских отношений находится в так называемых «Пегауских анналах». Неизвестный монах монастыря, находившегося в маленьком городке Пегау в Тюрингии, около 1149 г. написал анналы[4], в которых о Руси упоминается по поводу событий, происходивших в то время в Дании. В них сообщается о путешествиях датчан на Русь и далее в Грецию в первой четверти XI в.[5] Это сообщение, подтверждаемое известиями Адама Бременского о путешествии датчан на Русь и находкой в Новгороде рунической надписи, написанной датским 24-значным руническим алфавитом — футарком, позволяет сделать вывод о том, что в XI в. русско-датские связи были уже довольно регулярными и что их истоки восходят к еще более раннему периоду.

В первой половине XII в. эти связи продолжали развиваться. К этому времени относятся первые известия о датчанах, появившиеся в русских летописях и, в частности, в Новгородской первой летописи под 1130 и 1134 гг.[6] Так, под 1130 г. летописец, рассказав о крушении несколь-

ких русских кораблей, возвращавшихся из плавания на о. Готланд, добавляет, что тогда же из Дании русские корабли вернулись благополучно: «...из Дони приидоша здрави»[7]. В этом тексте впервые в русских источниках встречается древнерусское название Дании — «Донь», а также отмечается, что не только датчане плавали в Новгород, но и новгородцы плавали в Данию[8].

Переходя к обзору русско-датских связей в последующий период, можно отметить, что в 1219 г. Дания завоевала Северную Эстонию и владела ею до 1346 г., в результате по реке Нарове (Нарве) установилась территориальная граница датских и русских владений.

К 1493 г. относится заключение первого русско-датского договора «О дружественном и вечном союзе». Этот договор был заключен между великим князем Иваном III(1462—1505) и датским королем Иоанном (Хансом) (1481—1513); предварительные переговоры были проведены в Копенгагене. Русско-датский договор возобновлялся в 1506 и 1516 гг.[9] Русско-датский договор 1493 г. способствовал активизации торговых отношений между двумя странами, что, в свою очередь, сказалось и на развитии церковных связей.

В начале XVI в. датский король Христиан II (1513—1523) обратился к великому Московскому князю Василию III (1505—1533) с просьбой о предоставлении датским купцам в Новгороде, а также в Ивангороде особых мест для постройки дворов и церквей. Результатом русско-датских переговоров по этому вопросу явилось дарование Василием III в июле 1517 г. особой жалованной грамоты, разрешающей датским купцам устройство дворов и церквей в этих двух городах[10].

Согласно первой статье грамоты, датские купцы получили в Новгороде и Ивангороде места для постройки дворов: «в Новгороде — у Волхова против Лубяницы длиной в 60 сажен, шириной в 30 сажен»; в Ивангороде — «на посаде», длиной в 30 сажен, шириной в 20 сажен»; при дворах разрешалось поставить церкви и держать при них «попа или мниха»[11]. В третьей статье жалованной грамоты 1517 г. говорится: «А в нашем государстве, в котором городе почнетца каково дело датцкие земли человеку с нашим человеком, ино ему туто и управа дати в какове деле ни буди по исправе и по сей грамоте, и по крестному целованию».

Таким образом, в этой статье формулируется принцип подсудности датских купцов властям того города, где они находятся. Далее в этой статье подчеркивается, что взаимоотношения русских и датчан должны основываться на религиозных принципах, и отмечается, что если ответчика приведут «к целованию», то он должен целовать крест, будет ли ответчик «наш человек», т. е. русский, или «немчин», т. е. датчанин[12].

Датское посольство в Россию 1575 г.

В первой половине XVI в. в странах Северной Европы началась Реформация, и те датчане, которые в дальнейшем приезжали в Россию, были, как правило, лютеранами. Одним из самых ранних лютеранских сочинений о религиозном быте православной России была книга под названием «Hodoeporicon Ruthenicum» (Путешествие в Россию). Francofurti a. M. 1608. Этот труд был написан в связи с поездкой датского посольства в Москву для возобновления договора, заключенного в 1562 г.

Авторство сочинения иногда приписывается Якову Ульфельду, возглавлявшему это посольство в 1575 и 1578 гг. В описании заметен особый интерес автора к религиозной стороне жизни в России. Поэтому можно предположить, что действительным автором этого сочинения был входивший в состав посольства «Андреас Фионикус, пастор господина Якоба Ульфельда», тем более, что это имя стоит на титульном листе одного из рукописных списков этой книги[13].

Автор сочинения отмечает, что посольство во главе с Яковом Ульфельдом отправилось в Россию морским путем 9 мая 1575 года «в пятницу пред Вознесением Христовым» и прибыло во Псков 24 июня «в день Иоанна Крестителя». Таким образом, члены датского посольства начали знакомство с религиозной жизнью города, имевшего давние тесные связи с Новгородом. В окрестностях Пскова члены посольства «посетили монастырь, называемый Ибдогк (Jbdogk), смотрели на образы их»; однако, по словам автора, «не дозволили нам войти в храм, хотя двери отворены были, потому что думали про нас, якобы мы недостойны во святая святых войти»[14].

В данном случае речь идет, по-видимому, об Изборске — городе, расположенном недалеко от Пскова. Здесь члены посольства намеревались посетить православный храм. Как известно, недалеко от Изборска находится древний Псково-Печерский монастырь. И каждому, кто побывал там, нетрудно будет узнать его из дальнейшего описания. «Слышали мы, — продолжает датский автор, — что недалеко оттуда (от Изборска. — *А. А.*) находится еще другой монастырь весьма великий и богатый, имеющий в себе триста чернцов; в том монастыре (с внешней стороны монастырских стен. — *А. А.*) церкви не видно, потому что она в земли стоит: сии чернцы всегда молятся и постятся по обыкновению своему. Великий князь уволил их от всего, многие деревни жаловал и освободил от всякой работы, так что подданные их уволены от воинских служб и податей: чего ради непрестанно Бога молят о получении ему победы, наипаче в Лифляндии... Хотя же мы желали посмотреть сего монастыря, однако краткость времени не допустила нас того»[15].

Датское посольство некоторое время пробыло в Пскове, и автор «Путешествия», описывая

этот древний город, отмечал, что «церквей в нем триста и сто пятьдесят монастырей (число монастырей явно преувеличено. — *А. А.*), по сказкам (сведениям. — *А. А.*) тех, которые число оных совершенно знают»[16]. Из Пскова члены посольства отправились в Новгород, который также был «украшен храмами и многими монастырями»[17].

В Новгороде датский пастор Андреас Фионикус имел беседы на религиозные темы с сопровождавшим членов посольства русским «приставом Федором (Fedder)». В ходе бесед были затронуты различные богословские вопросы, в том числе и вопрос о спасении. В своих записках пастор Андреас кратко изложил суть дискуссии, отметив, что, по словам его русского православного собеседника, «всяк может спастися, хотя он безмерное множество грехов имел, если по крайней мере однажды вознамерится покаяться»[18].

В ответ на это суждение пастор Андреас возражал, считая, что такое широкое толкование не совсем верно отражает дух евангельского учения о спасении. Возражая своему православному оппоненту, пастор Андреас говорил: «Правда, что всякий грешник может спастися, имея бесчисленные и тяжкие грехи, когда только покается и, веруя в Бога, будет просить помилования. Однако ежели против совести беспрестанно будет грешить, лаская себя надеждой, что он в свое время исправится, такой против Духа Святого грешит, и сей грех ни в сем, ни в будущем веке не отпустится»[19].

Из дальнейшего повествования датского пастора явствует, что оба участника диспута старались доказать свою правоту. Пастор Андреас подкреплял свою позицию ссылками на текст Священного Писания Нового Завета, а его православный собеседник опирался также и на святоотеческое предание; в качестве примера он приводил житие Марии Магдалины.

Датский пастор описывает некоторые особенности религиозной жизни православного населения Новгорода. «Первого числа августа месяца, — отмечал он в своих записях, — увидели (мы) много людей, собранных в одном месте у реки (Волхов. — *А. А.*) при городе... кроме того, множество там было монахов и монахинь, куда пришел и архиепископ, держа в руках крест, за ним следовали священники и другие церковники и, взошедши на мост, нарочно для сего приуготовленный, по прочтении молитвы (архиепископ) благословил реку и такой церемонией освятил воду. По отправлении чего (люди) бросились в реку... детей своих и образы тою же священною водой окропляли и обмывали, и таким образом тот день праздновали»[20].

Датский автор подробно описывает религиозный уклад жизни русских христиан; он сообщает о постах, таинствах, о быте русского духовенства. «Церкви их украшены многими иконами, которые как скоро увидят, тотчас поклоняются оным; также всяк из них содержит по домам образы, и сим особливую честь воздают; на грудях носят крест и почитают оный по своему обычаю», — отмечал пастор Андреас в своем сочинении[21].

В Новгороде датское посольство пробыло свыше одного месяца и 4 августа 1575 г. отправилось в Москву, где вскоре был заключен русско-датский договор о дружбе.

Датское посольство 1602 года

Подобно тому, как в XVI в. знакомству датчан с Русской Православной Церковью способствовала отправка посольства в Россию (1575 г.), точно так же это повторилось и в начале XVII столетия. В 1602 г., после предварительных переговоров и соглашений с царем Борисом Годуновым, датский король Христиан IV (1588—1648) послал в Россию своего брата Ганса, герцога Шлезвиг-Голштинского, в качестве жениха царевны Ксении Борисовны. В составе многочисленной свиты герцога Ганса находился Аксель Гюльденстерне, старший из послов, перу которого принадлежит сочинение «Путешествие в Россию датского принца Иоанна (Ганса), брата короля Христиана IV. Рукописный оригинал «Путешествия» хранится в Копенгагенском государственном архиве; на немецком языке это сочинение носит название: «Wahrnafftige Relation der Russischen und Moscowitischen Reyse (Magdeburg, 1604).

23 августа 1602 г. датское посольство прибыло в Новгород, «проехав мимо монастыря Святой Троицы, монастыря св. Николая, монастыря Николая-Марии (?) и многих других монастырей, где (как и в большей части монастырей в селах и городах) имеются церкви — летние, без отопления, и зимние, отапливающиеся»[22], отмечал автор «Путешествия», сразу же обращая внимание читателя на особенности церковной жизни в России.

В Новгороде его поразило большое количество церквей и среди них — древний Софийский собор. «Город широко раскинулся, крепость тоже, так что внутри крепостных стен находятся 23 церкви и монастыря... Над большей из церквей (надстроена) тупая башня, крытая позолоченным свинцом»[23]. Членов датского посольства разместили в Новгороде в 54 домах именитых граждан, в том числе и в домах местного духовенства: «Попа Игнатия, диакона Василия, попа Петра, попа Ивана, попа Романа, попа Прокофия, попа Григория, попа Офонасия», а также в нескольких домах дьячков и пономарей[24].

31 августа члены посольства, сев на корабль, отплыли из Новгорода и прибыли «в большое местечко Бронницу... В тот день мы проплыли мимо большого количества монастырей»[25], отмечал автор «Путешествия». Путь датчан лежал в Москву, и за время трудного путешествия им пришлось столкнуться со многими невзгодами. Заслуживает внимания сообщение автора о кончине

одного из членов датского посольства. Со скорбью отметив в своем дневнике, что 5 сентября в Валдае умер его слуга Христофор Педерсен, он излагает некоторые сведения о похоронах этого датчанина в новгородских пределах.

По словам А. Гюльденстерне, его слуга «был похоронен на холме сейчас же за городом... Русский боярин, которого звали Михаилом Глебовичем, сказал, что не властен разрешить мне похоронить его на кладбище, а тем более в церкви, так как покойный не был их веры, а также в последний свой час не причастился по их обычаю; поэтому я велел похоронить его на упомянутом холме, где и прежде похоронены были датчане. Когда во время путешествия г-на Эйлера Гарденберга в России умерли в этом городе (Валдае. — *А. А.*) двое из его людей, их на этом же холме похоронили, и теперь еще там найдены были их кости, а равно и головы»[26].

Дания и Валдайский Иверский монастырь

Примечательно, что один из следующих эпизодов истории русско-датских отношений имел место в том же Валдае — городе, издавна входившем в сферу влияния Новгорода. В конце XVII — начале XVIII в. политические и экономические связи России со скандинавскими странами усилились. Немало выходцев из скандинавских стран поселилось в России. Многие из них, не порывая связей со своей родиной, одновременно самым тесным образом связали свою деятельность с Россией.

Одним из них был датский комиссар Генрих (в России он был известен под именем Андрея) Бутенант (Бутман) фон Розенбуш. Прекрасный знаток России, он был связан с ней около 30 лет и умер в 1702 г. Он не только успешно выполнял обязанности резидента датского короля в Москве, но и активно участвовал в развитии русско-датских связей. В существующей литературе кратко говорится о деятельности Бутенанта в качестве подрядчика в строительстве галер и других кораблей для России в конце XVII в.[27] Но волей судьбы Бутенанту довелось вступить в тесные отношения и с представителями Русской Православной Церкви.

В 1696—1698 гг. в России началось массовое строительство флота. Вместе с другими землевладельцами к строительству кораблей привлекались монастыри и епархиальные кафедры. Так, Иверский монастырь на Валдае, основанный в 1653 г. патриархом Никоном, попал в «кумпанство» вместе с Саввино-Сторожевским, Воскресенским и Иосифо-Волоколамским. Это «кумпанство» должно было построить одну галеру и спустить ее на воду в апреле 1698 г.[28]

Образовавшееся «кумпанство» выбрало наиболее удобный для себя выход — наняло подрядчика, обязавшегося возглавить работы по строительству корабля. «Кумпанство» же должно было своевременно вносить деньги за подряд. Среди опубликованных русским исследователем прошлого века архимандритом Леонидом (Кавелиным) актов Иверского валдайского монастыря имеется одна рядная запись Бутенанта, обязавшегося построить галеру для «кумпанства» Иверского и Саввино-Сторожевского монастырей[29]. Кроме указанного подряда, Бутенант взял подряды в «кумпанствах» святейшего Патриарха, а также митрополита Ростовского и Крутицкого[30].

В июне 1698 г. Россия приняла 500 иностранных мастеров, которых распределили по «кумпанствам». «Кумпанству», членом которого был Иверский монастырь, досталось 15 человек; среди них было 8 датчан и 4 шведа[31]. Когда после завершения строительства кораблей началась их оснастка, Бутенант снова предложил свои услуги. В декабре 1698 г. он написал письмо митрополиту Новгородскому и Великолукскому Иову, в котором выражал готовность снабдить построенные им для «кумпанства» корабли «воинскими припасами»[32]. Строительство кораблей, числившихся за «кумпанствами», в которых состоял Иверский монастырь, было успешно завершено. Эти корабли вошли в состав русской флотилии, построенной в Воронеже ценой огромных усилий. И определенный вклад в это дело был внесен совместными трудами датских мастеров и русского православного духовенства.

Новгород в «Записках» Юста Юля (1709—1712 гг.)

Реформы, осуществленные Петром I в экономической жизни России, были тесно связаны с ломкой старых традиций и в сфере социальных отношений. В этом могли наглядно убедиться приезжавшие в Россию иностранцы, в том числе и датчане. Одним из них был морской командор Юст Юль, которого датский король направил к Петру I в качестве своего посланника, обязав его вести подробный дневник. Дневник («Записки») Юста Юля охватывает время с апреля 1709 по март 1712 гг.

Юст Юль родился в 1664 г. в Ютландии; по возвращении из России в 1712 г. он был произведен в вице-адмирала; погиб в морском сражении со шведами в 1715 г. В 1890—1891 гг. русский исследователь Ю. Н. Щербачев перевел «Записки» Ю. Юля с рукописи Копенгагенского архива, а в 1892 г. они были напечатаны в «Русском архиве» (кн. 3, 5, 7—11). Позднее, в конце 1893 г., появилось их издание и в датском подлиннике [33].

Хотя Ю. Юль был государственным чиновником, он проявлял большой интерес к церковным вопросам. Быть может, этому способствовало то, что одним из членов его посольства был Расмус Эребо, который ранее, перед поступлением на дипломатическую службу, готовился к долж-

ности пастора. В начале XVIII в. явственно ощущались новые веяния в церковной сфере, в чем смог убедиться и Ю. Юль на своем пути из Дании в Россию.

В сентябре 1709 г. Ю. Юль прибыл в Нарву, которая за несколько лет до этого, в 1704 г., была взята русскими войсками. Лютеране, жившие в Нарве в это время, собирались на богослужения в городской ратуше, поскольку обе их кирхи — немецкая и шведская — перешли в ведение православного духовенства. «Осмотрел обе городские церкви, — сообщает Ю. Юль. — Прежде в них совершалось богослужение по Аугсбургскому исповеданию; в настоящее же время, по приказанию царя, они освящены русскими священниками, совершающими в них ныне богослужение по обрядам греческой веры»[34].

Но Ю. Юль не высказывает недовольства по этому поводу и довольно объективно излагает причины сложившейся ситуации. «Как мне сообщали, — продолжает он, — сначала только одна церковь была передана русским священникам, другую же царь охотно бы оставил за местными жителями, но по проискам генерал-фельдмаршала Огильви[35], который во время взятия Нарвы находился на службе у царя, была отнята у них и другая церковь. Русские, собственно, не нуждались в ней, но, будучи католиком и ненавистником лютеранской веры, Огильви полагал, что если только отымет церковь у жителей, то со временем достигнет обращения ее в католическую. Однако план его не удался: он вскоре оставил службу у царя, и полтора года спустя церковь обращена была в православную. Тем не менее богослужение совершается лишь в одной из церквей, другая же пустует»[36].

Здесь же, в Нарве, Ю. Юль присутствовал в православном храме при совершении литургии и подробно описал ее чинопоследование[37]. И если в допетровскую эпоху присутствие инославного христианина за богослужением в русском храме было бы невозможно, то теперь, напротив, ему было оказано самое теплое гостеприимство. «Длилась обедня полтора часа, — отмечает автор, — ибо когда комендант узнал, что я собираюсь идти в церковь смотреть на их богослужение, то письменно приказал священникам служить полную обедню со всеми ее торжественными обрядами»[38]. Ю. Юль знал записи своих предшественников, в которых упоминалось об определенной конфессиональной самоизоляции православных христиан в России вплоть до конца XVII в. Поэтому он пытался объяснить перемену, происшедшую в Русской Православной Церкви за столь короткое время. Как считал Ю. Юль, «по их (православных. — *А. А.*) мнению, церковь оскверняется через посещение лицами иных исповеданий. Однако запрещение инославным входить в храмы не так строго наблюдается с тех пор, как нынешний царь, ознакомившись с другими христианскими народами, увидел, что они не такие грубые язычники, каковыми в старину считали их русские»[39].

За несколько лет, проведенных в России, Ю. Юль неоднократно посещал православные храмы и тщательно записывал чинопоследования таинств и обрядов Русской Православной Церкви. Так, он изложил чин крещения, воспользовавшись тем, что один русский офицер намеревался крестить ребенка и пригласил Ю. Юля присутствовать при совершении таинства[40]. Автор описывает также чин отпевания, отмечая при этом, что «это напоминало обряд, соблюдаемый при датских похоронах»[41]. Ю. Юль присутствовал при совершении венчания в православном храме[42], а также при бракосочетании инославного христианина с русской православной девушкой[43]; он описал также чинопоследование епископской хиротонии[44].

Особый интерес вызывает пребывание Ю. Юля в Новгороде в декабре 1709 г. «Город полон церквей и монастырей, — восхищался датский автор. — Колокольни стоят в небольшом расстоянии от церквей; на самих же церквах русские никогда колоколов не вешают... Куполы выведены дранью и покрыты свинцом; иные позолочены, иные украшены изящной старинной живописью»[45]. В Новгороде Ю. Юль посетил один из православных храмов, который он называет «церковью Марии или Богородицы». «Это весьма роскошный храм, сплошь украшенный живописью и позолотой, с большими люстрами, — пишет датский посланник. — Так как я вошел туда во время вечернего богослужения, то протопоп, выйдя из своего клироса, хотел было выгнать меня вон вместе с моей свитой, но под конец мой толмач поговорил с ним... и тот успокоился»[46].

В Новгороде датский гость имел аудиенцию у митрополита Новгородского и Великолукского Иова († 1716 г.). Когда Ю. Юль вошел в архиерейские покои, то застал митрополита Иова в полном облачении: «подле него стоял епископский посох; в руке он держал четки вроде тех, по каким читают «Отче наш», а на большой серебряной, позолоченной цепи, надетой вокруг шеи, спускаясь низко на грудь, висел поверх одежды образ в серебряной оправе, за стеклом. Архиерей преподал мне благословение, осенил меня крестным знамением и сказал, что Бог наградит меня за то, что я был так добр и навестил его»[47].

Помня о тех трудностях, с которыми инославным христианам все еще доводилось встречаться в общении с местным клиром, датский посланник просил помощи и содействия у Новгородского митрополита. «Я попросил архиерея быть настолько добрым назначить мне кого-либо в проводники и велеть показать мне местные церкви и их украшения, а также распорядиться, чтобы кто-нибудь сопровождал меня в знаменитый монастырь св. Антония, расположенный под самым Новгородом, — сообщает Ю. Юль. — В ответ на это архиерей тут же велел упомянутому монаху идти со мною и показать мне всё, что я пожелаю»[48].

Что касается секретаря Ю. Юля — Расмуса Эребо, то у него сложились добрые отношения с известным церковным деятелем Феофаном Прокоповичем (1681—1736 гг.). Благодаря своим способностям Феофан Прокопович стал известным Петру I, который воспользовался его даром для своих реформ. Вот что писал Расмус Эребо о своих встречах с этим и другими видными церковными деятелями того времени: «Особенно сблизился я с Феофилактом Лопатинским (ныне архиепископ Тверской). Через него я познакомился и с ректором Киевской Академии Феофаном Прокоповичем. Теперь Прокопович — самое важное духовное лицо в России, архиепископ Великого Новгорода и, так сказать, вице-патриарх. Это весьма ученый и красноречивый человек»[49].

Из «Записок» Ю. Юля видно, как непросто и постепенно складывались повседневные отношения между православными христианами и инославными гостями, посещавшими Новгород и другие русские города. Одной из основных причин существовавшей тогда в России конфессиональной замкнутости было то, что на протяжении ряда столетий русские христиане были вынуждены отстаивать свою независимость в борьбе с иноземными пришельцами.

Русско-датские отношения успешно развивались и в дальнейшем, но уже в основном через Москву и Петербург. Еще более интенсивными были отношения Русского государства со Швецией, и Новгород издавна играл самую активную роль в этом процессе.

НОВГОРОД И ШВЕЦИЯ

Становление русско-шведских связей относится к древнейшему периоду существования Русского государства (IX—XI вв.). В имеющемся во введении к «Повести Временных лет» перечне «варяжских» народов указаны как норвежцы («урмане»), так и шведы («свеи» и «готе», т. е. племена свеев и гётов, в то время находившихся на стадии слияния в единый шведский народ). Новгородцы издавна имели тесные отношения со шведами. Когда киевский князь Ярослав Мудрый (1015—1054) женился на дочери шведского короля (конунга) Олафа (994—1022), то в качестве свадебного падарка княжна Ингигерд (в крещении Анна) получила от Ярослава город Ладогу и прилегающие к нему земли. Около 1020 г. этот надел был передан в управление ее двоюродному брату по материнской линии Ярлу Ронгвальду, сыну Ульфа. Именно в Ладоге норвежские послы, прибывшие на Русь, встретили Ронгвальда в 1034 г.[50]. По-видимому, тогда же в Ладоге была построена «варяжская» церковь, что диктовалось духовными потребностями постоянно приезжавших в Ладогу иностранных купцов.

Новгород и Готланд

Особенно тесные связи существовали у новгородцев с Готландом (ныне — в составе Швеции). Жители острова Готланд приняли святое Крещение при короле Олафе Святом в 1008 г., вступив в духовную зависимость от епископа Линчепингского[51]. В середине XII в. в Новгороде уже существовал торговый двор готландских купцов с храмом св. Олафа[52].

В новгородской «варяжской божнице» богослужения совершались в течение всего года; это явствует из договора, заключенного в 1270 г. между Новгородом и Готландом, а также с немецкими городами. В древнем документе под названием «Скра Новгородская» по этому поводу говорится следующее: «Священник, приезжающий с летним или зимним поездом гостей, вступает на место священника, которого он там находит, и этого (нового), приехавшего с летним или зимним поездом, должны держаться все, во дворе (торговом. — *А. А.*) живущие»[53]. Варяжская церковь в Новгороде простояла до конца XIV — начала XV в.[54].

Новгородские купцы, подолгу жившие на о. Готланд, также имели свой торговый двор и церковь. Новгородские мастера воздвигли православный храм в Висбю — главном городе острова; церковь была расписана фресками в русско-византийском стиле. Новгородская церковная живопись оказала сильное влияние на искусство готландских храмов. Так, на западных стенах нефа и на арке между нефом и башней церкви в Гарда сохранились фрагменты настенной живописи. Стиль росписи указывает на несомненную связь с монументальной живописью Новгорода.

Другой памятник, свидетельствующий о деятельности приехавших из Руси мастеров, — это церковь в Чэллунге (Källunge). Здесь имеются остатки росписи, расположенной в несколько рядов. Лучше всего сохранилось изображение шествия Христа на Голгофу.

Росписи храмов как в Гарда, так и в Чэллунге по стилю близки к росписям церкви в Старой Ладоге (исполненным в 60-х гг. XII в.) и к росписям церкви Спаса на Нередице (1199 г.). Росписи в Гарда и Чэллунге относятся к этому же периоду времени, т. е. к последней трети XII в.[55].

Остатки росписей — не единственные следы новгородского влияния на Готланде. В церкви в Эке хранятся остатки стен древней деревянной церкви — несколько досок с фрагментами росписи, изображающей Вознесение. Эти росписи по стилю близки к русским иконам того времени. Остатки стен древней деревянной церкви — несколько досок с фрагментами росписи — сохранились и в церкви в Сундре. Их стиль очень отдаленно напоминает роспись храмов в Гарда и Чэллунге. В церкви в Мэстербю имеется роспись, где стиль фигур хотя и не имеет ничего общего со

стилем живописи церквей в Гарда и Чэллунге, однако орнаментальные мотивы близки к мотивам росписей, исполненных новгородскими мастерами.

Таким образом, русское искусство пустило глубокие корни на о. Готланд и оказало известное влияние и на искусство местных мастеров. Эта русско-византийская школа на Готланде — явление единичное в Скандинавии, не имеющее никаких аналогий в других областях. Именно здесь в своеобразной форме встретились Восток и Запад[56].

Торговый двор новгородских купцов на Готланде существовал до конца XV в. Когда русское посольство в XVI в. посетило на Готланде город Висбю, где раньше была колония новгородских купцов, то там уже жили иноземцы. Тем не менее один из членов посольства сообщал о том, что «церковь Никола Чудотворец стоит на подоле гостинна двора, а мера церкви попереч получетверти сажени, а в длину 6 сажен, а живут в ней немцы за полаты место»[57].

Русско-шведские отношения в XIII—XIV вв.

К середине XIII в. относится усиление русско-шведского соперничества. В 1240 г. князь Александр Невский во главе русского войска в сражении на Неве не допустил шведов к продвижению в глубь русских земель; на этот ратный подвиг князь Александр выступил с благословения архиепископа Новгородского Спиридона. Военно-политическое соперничество Швеции и Руси продолжалось и впоследствии. Но в 1323 г. между новгородцами и шведами был заключен Ореховецкий мирный договор. На Ореховецком договоре основывались и другие русско-шведские договоры вплоть до конца XVI в.[58].

Но в годы правления шведского короля Магнуса Эриксона (1319—1363, самостоятельно — с 1332 г.), от имени которого был заключен Ореховецкий договор, это мирное соглашение подверглось испытанию, носившему религиозную окраску. В 1348 г. Магнус Эриксон отправился на Русь с очередным походом, причем, как и в прежние времена, одной из его целей была пропаганда католичества. Он предложил новгородцам богословские прения с тем, чтобы то исповедание, которое окажется истинным, было принято обеими сторонами.

Магнус настаивал на том, чтобы новгородцы прислали своих «книжных людей» участвовать в диспуте с католическими богословами. Но архиепископ Новгородский Василий после совета с посадником, гысяцким и всеми новгородцами ответил Магнусу: «Ежели хочешь уведать, которая вера лучше — наша или ваша, пошли в Царьград к патриарху, потому что мы приняли православную веру от грек, а с тобою о вере не спорим; а ежели есть какая обида между нами, то о том пошлем к тебе на съезд»[59].

Получив отказ, Магнус собрал значительное войско и летом 1348 г. пришел к истокам Невы. Здесь он осадил Орешек и взял его, а шведские миссионеры начали обращать православных жителей округи в католичество. Но вскоре новгородцы справились со шведами и вытеснили их из Орешка[60]. Военный конфликт был улажен в 1351 г., когда в Дерпте (соврем. Тарту) был заключен очередной русско-шведский мирный договор.

К началу XV в. относится литературный памятник, по-своему характеризующий религиозную сторону русско-шведских отношений. Это так называемое «Рукописание Магнушово, свейского короля, приказ детем его, и братьи его, и всеи Свейской земли»[61]. В начале этого завещания говорится, что Магнус («нареченный в святом крещении Григореи»), «отходя от сего света, при своем животе (жизни. — *А. А.*)», приказывает своим детям, «братье и всеи Свейскои земли» «не наступатися» в нарушение «крестного целования» на Русь.

Рассказав о неудачном походе Магнуса Эриксона на новгородские земли в 1348 г., летописец сообщает далее, что сын Магнуса Сакун (Хакон VI, король Норвегии. — *А. А.*) «вынял» (спас) его и повез в Мурманскую (норвежскую) землю. Но во время путешествия по морю началась буря. Корабль, на котором находился Магнус, утонул, и король в течение трех суток плавал на корабельных досках, пока его не прибило к монастырю Св. Спаса, где он был пострижен в монахи и принял схиму.

Реальную основу этого в значительной степени вымышленного рассказа о злоключениях Магнуса составляют феодальные смуты и династическая борьба в Швеции и Норвегии, закончившаяся свержением и изгнанием Магнуса. Более вероятным в отношении его кончины является предположение, что он утонул во время кораблекрушения[62].

Швеция и Новгород в 1605—1615 гг.

В начале XVII в. между Швецией и Новгородом сложились совершенно особые взаимоотношения. Это было связано с начавшейся в Московском государстве эпохой Смутного времени, а также с близостью Швеции к новгородским землям.

К 1605 г. относится первое воззвание шведского короля Карла IX к жителям Новгорода. В нем он изобличал политику римского папы, «учинявшего в России великую смуту, с целью искоренить в ней греческую веру». Карл заявлял, что не допустит осуществления этих планов папы и готов оказать русским христианам помощь. Когда же Карл узнал об убиении первого самозванца — Лжедимитрия (Григория Отрепьева), то он прямо предложил Новгороду помощь против «папистов». В этом отношении представляет интерес следующее место из письма Карла

IX к Арвиду Теннессону от 5 февраля 1606 г.: «Если верны новости, пришедшие из Выборга, то Димитрий убит русскими за то, что хотел ввести в Россию папистскую религию; сделавшись царем, он будто бы велел убить несколько православных монахов»[63].

К этому времени в Швеции уже прочно укоренилось лютеранское вероучение; отсюда понятен и стиль воззвания Карла IX, предлагавшего новгородцам религиозно-политический союз. В течение последующих нескольких лет Карл IX подготавливал осуществление унии Новгорода со Швецией. Но вот 16 июля 1611 г. шведские войска под командованием Якова Делагарди штурмом взяли древний русский город. Новгородцы в лице Исидора, митрополита Новгородского и Великолукского, а «также архимандриты, игумены и весь священный собор» были вынуждены заключить со шведами договор, чтобы избежать лишнего кровопролития. В этом договоре от 25 июля того же года, согласно которому Новгород переходил под власть шведской короны, имелось положение о статусе православных храмов и их прихожан. Текст этого соглашения свидетельствует как о твердости новгородцев в защите Православия, так и о веротерпимости, которой должна была в силу этого придерживаться шведская военная администрация.

«Божии церкви и монастыри древней греческой веры не должны быть разоряемы, — говорилось в договоре — не следует допускать осмеяния икон, священного служения, а также церковных сосудов, никого не отклонять силой от нашей христианской веры, чтобы мы, люди Российского государства, могли жить в нашей греческой вере по-прежнему. Ни в чем не притеснять митрополита, архиепископов, епископов, архимандритов, игуменов и весь святейший собор... Они должны жить и служить по-прежнему, относиться к ним должно согласно их сану, а земли, принадлежащие монастырям и церквам, от них не отнимать и не передавать никому другому во владение»[64]. Оценить выполнение этой части договора можно на основании документов новгородского архива 1611—1616 гг., хранящегося в Стокгольме[65]. Правительство Делагарди стремилось завоевать симпатии новгородского населения. В материалах архива обнаружено свыше 200 челобитных мастеровых, торговцев и прочего люда с просьбой о выдаче платы, пособий и т. д. Как правило, челобитные разбирались и полностью или частично удовлетворялись. По словам одного современного исследователя, «характерно, что за этот период не обнаружено ни одной челобитной от духовенства с жалобами на притеснения со стороны шведов»[66].

Здесь же следует отметить, что русские православные христиане, жившие на севере России, по-прежнему не желали находиться в подчинении Швеции. После взятия Новгорода в 1611 г. шведский король известил игумена Соловецкого монастыря Антония о принятии новгородцами шведского подданства и советовал ему склонить свою братию последовать их примеру, обещая награду. Но игумен Антоний писал в ответ на это королю Швеции: «А у нас в Соловецком монастыре и в Сумском остроге и во всей поморской области тот же совет единомышленно: не хотим никого из иноверцев на Московское государство царем и великим князем, опроче своих прирожденных бояр Московского государства»[67].

В 1611 г. шведский король Карл IX умер. Его сын и преемник Густав Адольф вначале хотел сам занять русский престол, а затем решил предоставить его своему брату Карлу Филиппу. В эти годы положение новгородцев по-прежнему было тяжелым, и им приходилось мириться с зависимостью от Швеции. В январе 1612 г. они были вынуждены даже отправить в Стокгольм посольство, которое возглавил архимандрит Юрьевского монастыря Никандр; целью посольства было предложить русскую корону шведскому принцу. Посольство пробыло в землях, находившихся под властью Швеции, долгое время. Обратно в Новгород из Выборга члены посольства отправились лишь в сентябре 1613 г. По времени это совпало с консолидацией русских патриотических сил, с организацией народного ополчения под предводительством Минина и Пожарского, целью которого была борьба с польско-шведской интервенцией. 26 октября 1612 г. Москва была освобождена от незваных пришельцев. В это время, когда остро встал вопрос о ликвидации междуцарствия, необходимо было подыскать подходящую кандидатуру на русский престол. И если принять во внимание давнюю историю русско-шведских государственных и церковных связей, то не покажется удивительным, что одной из возможных кандидатур стал сын скончавшегося шведского короля Карла IX Карл Филипп. В Новгород было отправлено посольство во главе с С. Татищевым; ему было поручено, в частности, выяснить возможность перехода Карла Филиппа из лютеранского исповедания в Православие: «и как по прошению Ноугородцкого государства всяких людей, свейского короля сын, королевич Карло Филип на Ноугородцкое государство придет, и крестится ему в нашу православную хрестьянскую веру греческого закона»[68].

В Новгороде посольство С. Татищева убедилось в том, что шведская администрация по-прежнему проявляла веротерпимость в отношении православного населения; материалы Новгородского архива 1611—1616 гг. (Стокгольм) подтверждают правильность оценки посольством Татищева положения в Новгороде. Вернувшись в Ярославль, где в то время была ставка Минина и Пожарского, послы «в расспросе сказали, что в Новгороде от шведов христианской вере никакой порухи и православным крестьянам разорения никаково нет, а живут по-прежнему безо всякой скорби»[69].

Проявленная шведами в Новгороде веротерпимость способствовала тому, что кандидатура Карла Филиппа, как возможного претендента на русский престол, не была отвергнута, и участни-

ки Земского собора, заседавшего в 1612 г. в Ярославле при участии князя Пожарского и митрополита Ростовского и Ярославского Кирилла (Завидова) († 1619), обсуждали кандидатуру королевича. Здесь представители Нижегородского ополчения устами князя Пожарского настаивали на том, чтобы на русский престол был возведен православный претендент: «Все мы единомышленно у милосердого в Троице славимого Бога нашего милости просим и хотим того, чтобы нам всем людем Российского государства в соединении быть; и обратить нам на Московское государство государя царя, великого князя, государского сына, только бы был в православной хрестьянской вере греческого закона, а не в иной которой, которая вера с нашею православной хрестьянскою верою не состоится»[70]. Таким образом, наметились основные условия, на которых нижегородцы соглашались договариваться об избрании шведского королевича: первое — прибытие его из Швеции в Новгород; второе — принятие им Православия.

Вопрос о переходе Карла Филиппа в Православие по-прежнему был одним из основных условий, которые ставили участники Земского собора. Об этом свидетельствует, например, ответ, который дали новгородцы князю Пожарскому на его упрек по поводу того, что они якобы уже почти выбрали на русский престол лютеранина: «Мы от истинныя православныя веры не отпали, а королевичу Филиппу Карлу о том будем бити челом и просити, чтобы он был в нашей православной вере греческого закона, и за то хотим все помереть; только Карло королевич не хотел быть в хрестьянской православной вере греческого закона... И мы одни за истинную веру, нашу православную хрестьянскую веру, хотим помереть; а не нашия не греческия веры на государство не хотим»[71].

И хотя в конечном счете кандидатура Карла Филиппа была отвергнута, участники Земского собора достойно оценили веротерпимость, проявленную шведской военной администрацией во главе с Делагарди в Новгороде; как отмечал русский исследователь в начале нашего столетия, «любопытно, что в актах нет и следа враждебного отношения нижегородцев к шведам; нижегородцы именуют шведского военачальника так же, как новгородцы; пишут отчество Делагарди согласно своему обычаю с «вич»: «Яков Пунтосович»[72].

Тем временем шведское правительство не теряло надежды наследовать русский престол. Карл Филипп в середине 1613 г. прибыл в Выборг, откуда вел переговоры с Москвой и Новгородом. Его брат — шведский король Густав Адольф дал инструкции своим уполномоченным для ведения переговоров в Выборге. В этих наставлениях не было и речи о возможном переходе Карла Филиппа в Православие; напротив, одним из условий его воцарения на русском престоле стало предоставление ему и его свите свободы вероисповедания. Кроме того, королевичу должно было быть предоставлено право выстроить по одной или по две лютеранские церкви в главных городах России. Королевич, в свою очередь, обязался «охранять религию русских»[73].

Нежелание Карла Филиппа перейти в Православие лишило его последней возможности оставаться возможным претендентом на русский престол. 11 июня 1613 г. «венчался на царство» избранный на московский престол Михаил Федорович Романов (1613—1645), первый царь из династии Романовых. Это упразднило все притязания Карла Филиппа, и в начале 1614 г. он уехал обратно в Швецию. Это событие вдохновило новгородцев на борьбу за восстановление политической независимости. 12 декабря 1614 г. шведский посланник Эверт Горн сообщил королю Густаву Адольфу о том, что на союз со Швецией из новгородцев «почти никто не склоняется, но напротив, владычество их собственных земляков так сильно им по душе, что они все сговорились лучше лишиться жизни, чем отделиться от Московского государства»[74].

Тем не менее попытки Швеции удержать Новгород в сфере своего влияния продолжались вплоть до середины 1615 г. Но новгородцы по-прежнему боролись за духовное и политическое единство Русского государства, заявляя: «Никогда и в смутные времена от Московского государства Новгород отлучен не бывал»[75].

Столбовский договор 1617 г. и православно-лютеранские отношения

Нормализация русско-шведских отношений продолжалась еще в течение нескольких лет, и наконец в 1617 г. в Столбове, деревне между Тихвином и Ладогой, был заключен русско-шведский договор, согласно которому король Густав Адольф возвратил русским Новгород, Старую Руссу, Порхов, Ладогу и Гдов. Но часть исконных новгородских земель по-прежнему оставалась под властью шведской администрации. Интересен один из пунктов (3-й) этого договора, на формулировке которого, по-видимому, настояло новгородское духовенство. «Вместе с вышеназванными крепостями и городами, — говорилось в этом пункте, — шведский король возвращает и уступает также великому князю всякие церковные украшения как в церковь св. Софии, так и во все другие церкви и монастыри в Новгороде и других крепостях и городах, со всем, что ни находится на этих украшениях, и не доз. оляет ничего вывозить из них, также и собственности и имущества митрополита, всего духовенства и всего русского народа»[76]. Но это условие не было соблюдено повсеместно. В настоящее время в шведских музеях и книгохранилищах находятся ценные иконы, церковная утварь и архивные документы, которые были вывезены шведами из Новгорода в начале XVII в. Об этом неоднократно упоминали русские исследователи, начиная с XIX в., посещавшие Швецию с научными целями. Так, Ф. Булгарин, по-

бывавший в Швеции в 1838 г., видел в Стокгольмском королевском музее русские иконы св. Николая Чудотворца (в серебряном окладе) и Христа Спасителя (без оклада). «Это, верно, добыча Де-ла-Гарди в Новегороде»[77], — писал русский публицист.

Столбовский договор содержал также условия для восстановления торговых отношений между обеими странами. Для нормального функционирования иноземных гостиных дворов в городах России и Швеции необходимо было, кроме всего прочего, обеспечить торговых людей регулярным совершением богослужений. Поэтому в 15-м пункте договора говорилось о том, что в Новгороде, Москве и Пскове шведы могут «отправлять богослужение по своей вере, но кроме того не строить никаких своих церквей»[78].

Что касается русских людей, то они также могли «в Стекольне (Стокгольме. — *А. А.*), в Выборге торговые дворы имети и по своей вере пение и веры своей строение вольно им по тем же двором в своих хоромех имети, а в Колывани (соврем. Таллинн. — *А. А.*) в церкве, как исстари было, держати, а церквей по своей вере не ставити»[79]. Требование устройства церквей для шведских подданных, которые будут приезжать с торговыми целями в русские города, было впервые выдвинуто еще в самом начале переговоров о восстановлении мирных отношений между Швецией и Россией — в упоминавшейся выше инструкции Густава Адольфа шведским послам, направлявшимся в Выборг весной 1613 г. для переговоров с русскими послами.

В первом варианте инструкции (в 8-м пункте) предусматривалось, что «в некоторых более значительных городах должно предоставить нашей религии (лютеранской. — *А. А.*) одну или две церкви»[80]. Во втором варианте инструкции содержалось требование предоставления церквей в Новгороде, Пскове, Старой Руссе и Холмогорах[81]. Затем это требование было вновь выдвинуто в начале Дедеринских переговоров. В этом случае в шведских предложениях прямо подразумевалось, что церкви должны быть устроены при шведских гостиных дворах.

Русские представители отказались принять это требование, и в дальнейшем — в ходе дипломатических переговоров и при окончательном принятии Столбовского договора — добились включения в договор такой формулировки данного вопроса, при котором совершение шведскими подданными лютеранского богослужения допускалось не в церквах, а в одном из помещений торгового двора.

Позиция шведской стороны в данном вопросе была более мягкой, и в инструкции Густава Адольфа шведским послам 1613 г. предусматривалось взамен на предоставление шведским купцам церквей в русских городах разрешить русским торговым людям устраивать для себя церкви в тех шведских городах, в которых им придется торговать. Однако твердая позиция русских послов в данном вопросе привела к тому, что и шведские послы при составлении договора со своей стороны ограничили для русских купцов возможности совершения православного богослужения в шведских городах в такой же мере, в какой были ограничены эти возможности для шведских подданных в русских городах, то есть было разрешено совершение богослужений в помещениях торговых домов, но не позволялось строительство церквей. Единственное исключение было допущено для русского торгового двора в Ревеле (Колывань, соврем. Таллинн. — *А. А.*), при котором на протяжении ряда столетий уже существовала русская церковь св. Николая[82], в тексте договора было особо оговорено, что русские и далее должны сохранить за собой эту церковь, существующую на правах давности[83].

Ратификация Столбовского договора носила торжественный, религиозный характер. Как сообщал об этом шведский автор Петр Петри, 28 июня 1617 г. шведский король в городской церкви публично утвердил и скрепил клятвой Столбовский мирный договор. В храме при этом присутствовали трое русских посланников, королевские придворные, а также архиепископ Упсальский д-р Петр Кениц и епископ Выборгский Магнус Олаус Элимей. Архиепископ Упсальский Петр произнес проповедь о мире; после скрепления договора государственной печатью церковный хор пропел «Тебе, Бога, хвалим»[84].

Столбовским мирным договором 1617 г. было утверждено законное положение русского священника в Русском дворе (Russgarden) в Стокгольме для духовного окормления русских торговых людей. Богослужение совершалось в «молитвенных анбарах», снимавшихся русскими купцами у шведской городской администрации. Но эти богослужения не были регулярными, поскольку приезжавшие тогда вместе с русскими купцами священники жили в Швеции короткое время[85].

Дальнейшая активизация русско-шведских торговых связей привела к некоторым улучшениям и межцерковных отношений между обеими странами. Около 1630 г. между Россией и Швецией начались переговоры «о взаимной свободе русских и шведских купцов при отправлении богослужения»[86]. В Ревельском (Таллиннском) городском архиве[87] хранился документ, который в переводе с немецкого имел название «О восстановлении торгового двора в Новгороде, свободном отправлении богослужения и пр.». В этом документе, относящемся к 1630 г., говорится в частности: «Так как купцы, подданные всемилостивейшего государя короля Густава Адольфа, и в прежнее время имели свой торговый двор в Новгороде, то в силу Тявзинского и Выборгского договоров должен быть таковой предоставлен и ныне, и добрый дом с местом в Новгороде выстроен, а также дворы торговые в Москве и Пскове.., отправлять им также сво-

бодно там свое богослужение, исповедовать свою веру в собственных домах и горницах, но не иметь права для своей веры строить свои кирхи»[88]. Аналогичные права получили и русские купцы в Стокгольме и Выборге: «будут такие же торговые дома отведены, и могут в своих домах и горницах отправлять свое богослужение по своей вере, в Ревеле же, как было в старину — в своих церквах[89], но новых церквей своего вероисповедания не строить»[90].

Таким образом, переговоры, закончившиеся подписанием договора в 1630 г., не внесли ничего нового в сравнении с условиями Столбовского соглашения относительно строительства новых церквей для гостиных дворов. Что же касается шведского двора в Новгороде, то в 1633 г. он сгорел, после чего надолго затянулась переписка о его восстановлении. Это было исполнено только в 1645 г. после особого указа царя Алексея Михайловича.

Во время русско-шведской войны 1656—58 гг. торговые отношения между обоими государствами вновь прекратились. Царским указом шведский двор был передан Валдайскому Иверскому монастырю. В 1661 г. был подписан мирный договор между Россией и Швецией, и в мае 1664 г. шведский гостиный двор в Новгороде возобновил свою деятельность, просуществовав до конца XVII века. С началом Северной войны в 1701 г. шведский двор в Новгороде прекратил свою деятельность и уже никогда более не возобновлялся[91].

Православно-лютеранские отношения на берегах Невы (XVII в.)

Невские берега, лежавшие на пути «из варяг в греки», издавна обживались новгородцами, которые селились здесь рядом с финским населением. Еще в «Хронике Эрика» отмечалось, что русские имели на реке Охте при ее впадении в Неву «удобный порт». С давних времен эти земли принадлежали Новгороду и носили название Вотской пятины. После Столбовского договора 1617 г. Вотская пятина отошла к Швеции и стала называться Ингерманландией. После заключения Столбовского договора русские жители Ингерманландии по-прежнему могли беспрепятственно исповедовать Православие. По словам церковного историка XIX в., шведская администрация, «приобретши столько новых владений и в них немалое число христиан православного исповедания, не упускала из виду их церковных отношений; напротив, при всех сношениях с Россией испрашивала им позволение ведаться по церковным делам у русских епископов — священникам, диаконам и чтецам приходить в Россию за поставлением, мирянам за благословением, получать от русского епископа антиминсы и ходить на поклонение к святым местам русской земли»[92].

В 1618 г. шведский посол в Москве Густав Стенбук уведомил русское правительство о том, что православное духовенство, жившее в землях, находившихся под управлением шведской администрации, может «для ставления и благословения к новгородскому митрополиту приходить, и митрополиту бы их принимать и благословлять и разрешать в духовных делах по-прежнему»[93].

Вскоре после этого Новгородский митрополит Макарий обнародовал обращенную к православным жителям Ингерманландии грамоту, в которой, в частности, говорилось следующее: «Аще и под державою есте иного владетеля и короля, но несть достойно разлучатися вам духовного рождения... Не отреваю вас приходити ко мне и, по превосходящему нашему чину, благословение и прошение во всяких духовных делах от нас приимати и антиминсы и вся, яже церквам Божиим в лепоту подавати вам хотим... Благочестивая вера притеснения никому не творит, но паче всем всюду благословение простирает»[94]. Новгородский архипастырь заботился и о практических потребностях клира, несшего свое послушание в уступленных Швеции землях. Священников, отправлявшихся в карельские уезды, наделяли богослужебными книгами, служебниками и требниками.

Порядок взаимоотношений с «зарубежным» духовенством по делам церковного управления был определен особой царской грамотой, согласно которой все практические связи новгородского митрополита с русскими верующими Ингерманландии должны были осуществляться через представителей гражданской власти — русской и шведской, а сам митрополит был устранен от этих дел, потому что он «человек духовный и чину великого и ему с иноземцы ссылаться не пригоже»[95].

По Столбовскому договору было определено, что из Ингерманландии в Россию могут переселяться только монахи и те люди, которые не желали переходить в шведское подданство. Прочие же жители, именно — приходские священники и крестьяне, должны были оставаться под властью шведского правительства[96].

Особый интерес представляет обзор русско-шведских церковных связей в невских землях — там, где впоследствии была основана столица Российской империи Санкт-Петербург. В 1632 г. Густав Адольф издал грамоту об основании на реке Неве в устье реки Охты, на месте старинного новгородского села Невское устье[97], города, который был назван Нюэсканцем (Ниэншанцем), то есть «Невским укреплением». Город быстро заселяли переселенцы: шведы, немцы, финны. Население собственно Ниэншанца (Канцев), не говоря уже о предместье, было, по-видимому, в основном русское. Русские православные жители строились в городе, но не

считались горожанами: они не хотели принимать лютеранскую веру. Горожанами являлись шведы, но их было не так много. Например, в 1691 г. в городе 100 домов из 200—250 принадлежало шведам, а остальные — русским[98]. В Ниэншанце, кроме финского, шведского и немецкого, находился также и православный приход[99].

Кроме того, в XVII в. на левом берегу Невы было предместье Канцев — старинное новгородское село Спасское с церковью Спаса. Церковь стояла примерно там же, где ныне находится Смольный собор. На шведской карте 1698 г.[100] имеется ее изображение. На рисунке ясно видны храм, увенчанный куполом-луковкой с крестом, притвор с крестом и алтарная часть с крестом. Спасская церковь весьма напоминала церковь св. Димитрия Солунского в Старой Ладоге (XVII в.).

Для своего времени Ниэншанц был крупным межцерковным центром, где населявшие его жители — православные и лютеране, миряне и духовенство — поддерживали повседневные практические отношения. Правда, иногда между православными жителями Ингерманландии и шведской лютеранской администрацией возникали нестроения. Так, в 1640 г., когда церковные связи местного населения с Новгородом стали затруднительны, многие православные жители Ингерманландии направили шведскому правительству просьбу, с которой они обращались к шведским властям и прежде о разрешении посвятить для них епископа или митрополита в Белоруссии, потому что в противном случае они должны были бы отправить какого-либо кандидата в Константинополь для принятия посвящения от Константинопольского патриарха[101].

Представители шведской администрации в ответ на эту просьбу заявили, что шведское правительство не может допустить, чтобы православные жители искали епископа или священников вне шведских владений и что тот епископ, который в скором времени будет назначен в Ниэншанц или в Нарву, получит право посвящать в священный сан избранных самими прихожанами способных и сведущих людей [102]. Между тем в замке Або (Турку) с 1639 г. находился русский монах, которому Константинопольский патриарх благословил быть архиепископом в Ингерманландии и которого предполагали отправить из Або на данцигском судне[103]. Таким образом, в эти годы шведская администрация стремилась держать под контролем церковно-административное устройство подвластных ей русских православных приходов.

18 июня 1661 г. между Швецией и Россией был заключен Кардисский мирный договор; состоялся обмен текстами «мирных актов». Это событие принесло некоторое облегчение православным христианам, жившим по-прежнему под властью шведской администрации. Карл XI (1660—1697), подтверждая в 1662 г. права и привилегии, данные Густавом Адольфом православным христианам шведских городов, позволил православным строить новые храмы, а также избирать священников из своих «землян, которые самим им любо» или вызывать православное духовенство из-за рубежа. Через 2 года тот же король выдал новую грамоту православным христианам, в которой предписывалось: «веры своей попов и божественного пения вольно держать»[104].

Но, не прибегая к насильственному обращению православных подданных в лютеранство, король обещал «особно свою милость тем, кто захочет принять прямую евангельскую (лютеранскую. — *А. А.*) веру, что в Свеи, или робят своих в тую же веру предать»[105]. Попытки шведской администрации обращать православных христиан в протестантизм вызвали озабоченность духовных властей Новгорода. Дело осложнялось тем, что, пользуясь вновь открывшейся возможностью, зарубежные православные жители приходили теперь из Ингерманландии в Новгород, чтобы поклониться мощам новгородских святых и помолиться в Софийском соборе. Царским указом было рекомендовано таких богомольцев испытывать в их верности Православию: «не пошатнулись ли которые в вере и не пристали ли к лютеранской вере. Если кто окажется твердым в вере, такого пускать к церквам.., а которые пристали к люторской вере, тех и на посад не пускать, и того бы есте однолично остерегали, чтобы нашей христианской вере поругания не было»[106].

Шведские авторы XVII в. о Новгороде

По мере развития межгосударственных отношений между Россией и Швецией углублялись и церковно-литературные связи между обеими странами. Но до XVII в. они носили эпизодический характер. Известно, например, что выдающийся немецкий печатник последней четверти XV в. Бартоломей Готан, уроженец Магдебурга, в 1486—1487 гг. работал в Швеции, а в 1493 г. перешел на русскую службу, прибыл в Новгород и некоторое время подвизался при дворе архиепископа Новгородского Геннадия. Бартоломей Готан сыграл определенную роль как в учреждении книгопечатания в России, так и в развитии русско-шведских культурных связей[107].

В XVI в. о России писал шведский архиепископ Олаус Магнус (1490—1557) в своем сочинении «История северных народов» (Historia de gentibus septentrionalibus. Romae, 1555). Но сведения о религиозном быте русского народа, приводившиеся в этом сочинении, носили отрывочный характер.

Спустя несколько десятилетий другой шведский историк — Петр Петри (1570—1622) уже уделил особое внимание религиозной стороне жизни России. Исполняя поручения шведского правительства, он пробыл в России с 1602 по 1606 г., затем вернулся на родину, а впоследствии — в 1608 и 1611 гг. — снова приезжал в Россию. В 1615 г. он издал в Стокгольме сочинение под названием «Regni Moscovitici sciographia» (на латыни, а также на шведском языке), а в 1620 г. в Лейпциге был опубликован немецкий перевод этого сочинения. Этот труд разделяется на 6 глав, и 6-я глава полностью посвящена описанию русского религиозного быта. Во время своего пребывания в России автор имел возможность путешествовать по русским землям, и это помогло ему составить подробное описание тех городов, в которых он побывал. Большое место в сочинении шведского автора уделяется древнему Новгороду, многочисленные храмы которого, несомненно, поразили его воображение. Сначала П. Петри приводит краткие исторические сведения о Великом Новгороде (Newgarten), который до 1477 г. был один из четырех главнейших промышленных городов в Европе, каковы: Берген в Норвегии, Визби (Висбю. — *А. А.*) на Готланде и Антверпен в Брабанте (ныне — в составе Бельгии)[108]. «Потом, — продолжает автор, — его разорил Иван Грозный в 1477 году; он отправился туда сам, благодаря содействию и старанию митрополита, под тем предлогом, что новгородцы хотели отступить от русской веры и принять римско-католическое учение и жить в этом исповедании; он хотел удержать их от того, чего в самом деле не было»[109].

Далее П. Петри переходит к описанию Новгорода как крупного православного центра России, отмечая, что «по всему городу несколько сотен церквей, монастырей и часовен, очень красиво построенных из дерева и камня, по русскому способу постройки. Колокольни большей частью обиты листовой желтой и красной медью и позолочены ярким чистым золотом; на них несколько тысяч колоколов, больших и малых; самый большой принадлежит церкви св. Софии. В крепости этого города имеет свое пребывание митрополит, первый после патриарха, по его значению и сану. Он имеет в Новгороде такую же распорядительную и разрешительную власть по церквам и монастырям, как и патриарх в Москве. Без его согласия нельзя никого выбрать в патриархи, также и венчать на царство великого князя; при этом должен находиться митрополит и дозволять венчание со всеми обрядами»[110].

Шведский автор, по-видимому, имел возможность побывать и во Пскове, имевшем давние исторические связи с Новгородом. Но, говоря о храмах Пскова, П. Петри лишь кратко отметил, что «в городе и за городом построено много прекрасных монастырей и церквей из кирпича, с высокими колокольнями и шпицами[111]; здесь же он упомянул и о древнем Псково-Печерском монастыре: «в одной миле[112] от Пскова находится прекрасный монастырь Печерский (Pezuer)»[113].

И, наконец, в сочинении П. Петри имеется упоминание о Соловецком монастыре, которое, по-видимому, было приведено здесь со слов русских паломников, побывавших в этой обители, расположенной на одном из островов в Белом море. «Соловки — остров в 20 милях от твердой земли, — пишет автор, — на нем построена церковь св. Николая с прекрасным мужским монастырем. Все монахи ведут такую набожную и святую жизнь, что считают великим грехом пускать в монастырь женщин»[114].

Книга П. Петри стала первым историческим сочинением о Московии на шведском (а не только на латинском) языке, что способствовало распространению в Швеции знаний о ее восточном соседе. Она оставалась ценным пособием и для русских читателей в течение многих лет. Так, например, гениальный русский ученый М. В. Ломоносов, будучи в Марбурге и Фрейберге в 1736—1741 гг., на свои крайне ограниченные средства приобрел там «книгу по русской истории шведского посланника в России Петра Петрея».

Определенный вклад в развитие русско-шведских церковных связей внес Матвей Шаум, который, подобно Бартоломею Готану, имел немецкое происхождение. М. Шаум служил в шведской армии до конца 1615 г. и участвовал в походе шведов на Россию. Получив увольнение, М. Шаум из Швеции возвратился в Германию и здесь вскоре издал свое сочинение; впервые оно было напечатано в Ростоке в 1614 г. в типографии И. Фусса. Он посвятил свою работу шведскому королю Густаву Адольфу. В середине прошлого столетия этот труд был опубликован на русском языке под названием «Tragedia Demetrio-Moscovitica» («История достопамятных происшествий, случившихся со Лже-Димитрием, и о взятии шведами Великого Новгорода. Сочинение Матвея Шаума, 1614 года»)[115].

По своей вероисповедной принадлежности М. Шаум был лютеранином, и это ясно прослеживается в его сочинении. Так, он повествует о том, как в 1611 г. шведские войска осадили и взяли Новгород: «25 июля (1611 г.), в день апостола Иакова, новгородцы совершенно предались покровительству короля шведского и признали своим великим князем одного из двух — герцога Густава Адольфа, или Карла Филиппа, кого бы ни получили, присягнули и поклялись»[116]. С удовлетворением сообщая об этом событии, М. Шаум делает следующий вывод: «Отныне мы не как прежде, уже не противу москвитян, но за москвитян должны молить Бога»[117]. В своей оценке случившегося автор исходил не только из военно-стратегических соображений, но и усматривал в этом событии промыслительное значение. «Хотя его королевское вели-

чество и наш главнокомандующий имели свои политические причины и намерение воевать, — писал М. Шаум, — но Господь Бог имеет между тем Свою пользу и скрытые причины, и употребляет нас к распространению своей Церкви и прославлению Своего имени»[118].

Впоследствии новгородцы сумели отстоять независимость своих земель, сохранив верность Православию и московскому правительству. И тем не менее сочинение М. Шаума является одним из интересных памятников в истории русско-шведских церковных связей.

В 1673 г. к царю Алексею Михайловичу было отправлено шведское посольство. Задачей этого очередного посольства было приведение в исполнение некоторых статей Кардисского договора[119]. В составе посольства находился Эрик Пальмквист, который по возвращении в Швецию составил записки об увиденном в России. Эта рукопись более двух столетий хранилась в Стокгольмском государственном архиве и только в 1898 г. была напечатана[120]. В этом сочинении Э. Пальмквиста имеются рисунки, карты и топографические планы древних русских городов: Новгорода, Пскова, Торжка, Твери и др. Одна из схем, составленных автором, — это план Псково-Печерского монастыря. Вот как описывает его автор: «Печоры расположены на высоком и плоском холме в форме прямоугольника, окруженного толстыми и довольно высокими стенами и башнями. Посредине монастыря течет маленький ручей, по имени Белая, вытекающий прямо перед стеной с северной стороны из прекрасного и чистого источника»[121]. Среди других башен монастыря находились Богородицкие врата, которым, по словам автора, приписывалось большее значение, чем прочим башням, так как «на них находится образ Божией Матери, помощью которого поляки были однажды отбиты отсюда»[122]. У Пальмквиста есть заметка и о монастыре св. Николы Столобенского близ Вышнего Волочка. «В этом монастыре, — пишет Пальмквист, — живут 7 монахов, все беглецы из Ингерманландии»[123], то есть из новгородских земель, уступленных Швеции в 1617 г.

Швеция и Тихвинский монастырь в XVII в.

Тихвин, наряду со Псковом, был крупным православным центром, входившим в сферу влияния Новгорода. Его жители поддерживали тесные торговые связи как с Новгородом, так и со Швецией и с городами, находившимися под управлением шведской администрации. Эти связи осуществлялись русскими людьми, ездившими по воде и по суше в Ниэншанц и Стокгольм, а также шведскими подданными, приезжавшими в Тихвин. Ввиду того, что Тихвин до 1773 г. являлся монастырским посадом, его управление находилось в ведении монастыря.

В отечественных архивах сохранились многочисленные сведения, охватывающие все многообразие отношений между жителями Тихвина и шведами[124]. Можно привести некоторые сведения о церковных аспектах этих связей. Так, к октябрю 1675 г. относится челобитная архимандрита Тихвинского монастыря Макария в новгородскую приказную палату о выдаче проезжей грамоты в Швецию монастырским насельникам для закупки церковного вина, железа, писчей бумаги и соли[125].

«В доме Пречистые Богородицы великая нужда на церковное строение и каменному делу на связи нет железа протового и чем главы (купола храма. — *А. А.*) обить белого железа и соли и писчие бумаги и церковного вина, а купить, государь, кроме свитцкого рубежа, такова монастырского запасу негде»[126], — так мотивировалась просьба архимандрита Макария.

К маю 1678 г. относится другой документ подобного содержания; что челобитная тихвинских посадских людей Новгородскому митрополиту Корнилию об отпуске с ними на время их торговой поездки в Стокгольм священника для совершения богослужения. Эта просьба была удовлетворена и «для божественного правила и для исповеди и смертного ради часа для причащения душ христианских... велено отпустить... с Тихфины белого попа Ивана Яковлева сына Давыдова»[127].

Швеция поддерживала отношения не только с Тихвинским монастырем, но и с другими монастырями, расположенными в новгородских землях. Так, в 1660 г. в Стокгольм ездили крестьяне вотчин Иверского (Валдайского) монастыря «Кирилка Терентьев с товарыщи»[128]. Были подобные отношения у шведов и с приладожским Александро-Свирским монастырем, у стен которого происходил торг со шведскими подданными.

Межцерковные отношения в приграничных землях в XVII в.

На протяжении нескольких десятилетий шведская администрация, управлявшая землями, вошедшими в состав Швеции, старалась укреплять свое влияние в разных сферах жизни, в том числе и религиозной. Это относилось в первую очередь к тем землям, которые ранее входили в сферу влияния Новгорода, — Карелии и Вотской пятины (Ингерманландии).

Но, несмотря на попытки, предпринимавшиеся шведским правительством к обращению в лютеранство православных жителей Ингерманландии, они все же составляли самую значительную часть народонаселения области и во всем следовали православным обычаям, хотя собственно русских по происхождению там было не так много.

Такие же меры предпринимались в последней четверти XVII в. суперинтендентом Гецелиусом (1651—1689). Было обнародовано ранее принятое постановление (впоследствии

подтвержденное и Карлом XII) об освобождении от податей тех православных христиан, которые примут лютеранское вероучение. Чтобы легче достигнуть этой цели, шведские церковные власти вскоре установили новое разделение приходов, причем те из них, в которых употреблялся русский язык, сохранили права и преимущества, предоставленные православным по Столбовскому договору 1617 г. Все остальные прихожане, говорившие по-фински, были отделены и причислены к разряду лиц, исповедующих лютеранскую веру. Число таких семейств, отделенных от православных приходов, доходило до трех тысяч.

Все эти меры вызвали противодействие православного населения Ингерманландии. Многие жители обратились с жалобами к русскому правительству, которое дипломатическим путем потребовало от шведского правительства соблюдений условий мирного договора относительно свободы веры в находившихся под властью Швеции землях. Для Швеции было важно сохранить дружбу с Россией. В 1684 г. в Москву прибыло шведское посольство с объяснением, что правительство Швеции ничего не знало о притеснениях, на которые жаловались православные жители Ингерманландии, но что если эти факты подтвердятся, то насилие будет немедленно прекращено. Вскоре были сделаны соответствующие распоряжения, но временное облегчение получили только те православные, которые говорили по-русски. Что же касается остальных православных жителей, которые не говорили по-русски, то они по-прежнему подвергались влиянию прозелитизма. В 1686 г. суперинтендент Гецелиус составил в Стокгольме «увещание ко всем тем, которые, хотя говорят по-фински, до сих пор придерживались к русским церквам и к их священникам». В следующем году это воззвание было напечатано на финском языке для распространения среди православных жителей как Ингерманландии, так и Карелии. Противодействие прозелитизму в этих землях не прекращалось и впоследствии, что, несомненно, облегчило Петру I освобождение этого края и возврат его в состав России в 1702—1704 гг.[129]

НОВГОРОД И НОРВЕГИЯ

При освещении истории церковных связей Новгорода с Норвегией необходимо учитывать, что после Кальмарской унии 1397 г. Дания, Швеция и Норвегия составляли триединое государство под властью датских королей. После отделения в 1523 г. Швеции сохранилась уния Дании и Норвегии, причем в 1536 г. Норвегия была лишена внутренней автономии и стала частью датского государства. Но, несмотря на политические подчинение датской власти, Норвегия в XV—XVII вв. фактически продолжала быть отдельной страной. Поэтому в настоящем обзоре церковные связи Новгорода с Данией и с Норвегией рассматриваются раздельно.

Общность начальной церковной истории Руси и Норвегии кратко и образно охарактеризовал один из русских публицистов, побывавший в Норвегии в конце XIX в. «Ставангер — город старинный, ровесник Новгороду, пожалуй, даже старше его... Он заслуженно привлекает путешественников, и не только потому, что стоит у входа в мир фьордов. Там есть большая церковь, стоящая с самого введения христианства, с X века. Норвежцы крестились почти в одно время (995 г. по Р. Х.) с нами, русскими»[130].

В древней Ладоге не раз находили приют норвежские короли, изгнанные из страны во время междоусобиц: Олаф, сын Трюггви (годы правления 994—1000 (999)); Олаф, сын Харальда (1013(1015—1028); его сын Магнус (1034-1035—1046(1047))[131]. Близкие отношения между Норвегией и Русью поддерживались и при Гаральде III Грозном (1047—1066), брате св. Олафа. После гибели брата в 1030 г. в сражении при Стикластадире Гаральд бежал на Русь к киевскому князю Ярославу Мудрому (1015—1054)[132] и был поставлен во главе варяжской дружины. Пробыв после этого около 10 лет в Византии на военной службе у византийского императора, Гаральд в 1042 г. вернулся на Русь и женился на Елизавете — дочери Ярослава Мудрого. О его отъезде из Новгорода в 1043 г. с женой Елизаветой сообщается в древней исландской саге. Там говорится, что, проведя зиму у князя Ярослава, «весной собрался он в путь из Хольмгарда (Новгорода. — *А. А.*) и отправился в Альдейгьюборг (Ладога. — *А. А.*)»[133], а оттуда — в Швецию. И в дальнейшем Гаральд III в своей церковной политике ориентировался на Византию и Православную Церковь, представители которой в это время побывали даже в далекой Исландии[134].

Память о пребывании Гаральда в Новгороде отразилась в местной топоннимике. Здесь издревле имелась Варяжская улица, а на ней — так называемый «Гаральдов вымол» (пристань.— *А. А.*). По словам одного современного исследователя, «обычно указанный в «Уставе о мостех» Гаральдов вымол, связываемый с именем норвежского принца Гаральда, мужа дочери Ярослава Мудрого Елизаветы, помещают на берегу (Волхова. — *А. А.*) в районе Варяжской улицы»[135].

В рассматриваемый период поездки норвежцев на Русь были уже обычным делом, несмотря на то, что об этом мало упоминается в источниках. (Русские письменные источники до XIV в. вообще не содержат никаких сведений об отношениях с Норвегией). Что касается исландских саг, то в одной из них говорится, например, о норвежском мореходе Гудлейке из Агды, который «часто ездил на Русь, и потому его называли «Гудлейк Русский»[136].

В эти годы норвежцы могли иметь отношения с русскими людьми и в Норвегии. Источники

свидетельствуют о появлении новгородцев у побережья северной Норвегии около 1200 г., а в самом начале XIII в. — о собирании ими дани с жителей народности саами на Кольском полуострове[137]. Ценные сведения по истории русско-норвежских связей XIII в. содержит «Сага о короле Хаконе, сыне Хакона»[138]. К этому времени норвежцы уже знали путь из Беломорья в центральные русские земли, во Владимиро-Суздальское княжество. Один из участников упоминаемого в саге плавания — норвежец Огмунд (из Spanheimr) в 1222 г. из Беломорья отправился через Суздаль (Sursdalir) «в Хольмгарды (Новгород. — *А. А.*), а оттуда восточным путем на море, и не останавливался, пока не приплыл в Jórsalir (Иерусалим. — *А. А.*). Вернулся он оттуда обратно в Норвегию, и поездка его прославилась»[139]. Путь, который был избран Огмундом для поездки в Святую Землю, еще раз свидетельствует о тесных русско-норвежских связях в XIII в. С XII в. скандинавы обычно ездили в Палестину иными, западноевропейскими путями, но тем не менее Огмунд отправился в путь не из своей родной страны, а из Новгорода[140].

Еще одно важное свидетельство, касающееся истории связей Новгорода с Норвегией, содержится в саге о Хаконе. В 1251 г., как говорится в саге, в Норвегию из Новгорода от великого князя Александра Невского прибыло посольство, во главе которого стоял «витязь Михайла». «В ту зиму, когда Хакон конунг сидел в Трондгейме, прибыли с востока из Гардарики (Русь. — *А. А.*) послы Александра, конунга Хольмгарда (Новгорода. — *А. А.*); звался Микьял, и был рыцарь, тот, кто стоял во главе их. Жаловались они на то, что делали между собой чиновники Хакона конунга на севере в Марке (Финмаркен, земля саами. — *А. А.*) и с востока кирьялы (карелы. — *А. А.*)»[141].

Предметом переговоров были трения, которые происходили в Финмаркене между норвежскими сборщиками дани и карелами. Переговоры проходили успешно. Весной того же года король отправил норвежских послов в Новгород, где они заключили соглашение относительно русских и норвежских областей в Финмаркене. Вот что говорится об этом в саге Хакона: «Хакон конунг решил так: послал мужей на Трондгейм весной, и поехали на восток в Хольмгард вместе с послами Александра конунга; стояли во главе их Виглейк, сын священника, и Боргар. Поехали они в Бьоргюн (Берген, Норвегия. — *А. А.*), а оттуда восточным путем. Прибыли они летом в Хольмгард, и конунг принял их хорошо; и установили они тут же мир между своими даннических землями так, чтобы не нападали друг на друга ни кирьялы, ни финны»[142].

У новгородских послов была еще одна цель — сделать брачное предложение дочери Хакона от имени сына Александра Невского: им было поручено «повидать госпожу Кристин, дочь Хакона конунга, потому что конунг Хольмгардов велел им узнать у конунга, не отдаст ли он госпожу ту замуж за сына Александра конунга»[143], сообщается в саге Хакона. Но эти намерения, свидетельствовавшие о желании князя Александра Невского укрепить русско-норвежские отношения, не смогли быть осуществлены из-за татаро-монгольского нашествия. Как сообщается в той же саге, «в то время было немирье великое в Хольмгарде; напали татары на землю конунга Хольмгардов. И по этой причине не поминали больше о сватовстве том, которое велел начать конунг Хольмгарда»[144].

Но, несмотря на это, сага свидетельствует о том, как в далекой саамской тундре встретились интересы Новгорода и Норвегии, как проходили переговоры и был заключен русско-норвежский договор, текст которого, к сожалению, не сохранился. Следует отметить, что в начале XIX в. в русско-норвежских научных кругах стало известно о еще более древней грамоте, в которой руническими буквами в отдельных статьях были оговорены рубежи между владениями Норвегии и Руси. Эта грамота была обнаружена в рукописном кодексе «законов боргартингенских, норвежских»[145]. В конце этого кодекса ученым Иоанном Спарфенфельдом было собственноручно записано: «По благосклонности почтенного господина Николая Халфарда, Гиерненской церкви в Норвегии трудолюбивейшего пастора, пожертвован сей кодекс законов норвежских Иоанну Спарфенфельду в Шеене, 9 августа 1677 года»[146].

Внук Иоанна Спарфенфельда — Яков Спарфенфельд в 1774 г. подарил шведской гимназии в Вестеросе доставшиеся ему от деда 12 славянских книг; среди них были 4 рукописных сборника и древняя руническая грамота[147]. По мнению русского исследователя П. Буткова, изучавшего текст этой грамоты в первой половине XIX в., она «составлена в продолжение связей государей русских с королями норвежскими»[148], то есть в конце X — первой половине XI в.

В результате продолжавшегося освоения побережья русскими и норвежскими поморами к началу XIV в. в районе Варангер-фьорда сложилась фактическая граница русских и норвежских интересов, и, по договору Новгорода с Норвегией от 1326 г., эта граница была официально признана обеими сторонами. С этого времени Русь и Норвегия стали пограничными государствами[149].

Интересны обстоятельства, связанные с заключением этого договора. Со стороны норвежцев его подписание санкционировал правитель Эрлинг, а с русской — Новгородский епископ Моисей. В 1326 г. норвежским королем официально считался тогда 10-летний шведский король Магнус, сын Эрика, живший в Стокгольме, но фактически во главе Норвегии стоял правитель Эрлинг, сын Видкуна. Что касается Руси, то московский князь Юрий Данилович, под покровительством которого в то время находился Новгород, был убит в междоусобной войне тверским

князем Димитрием в 1324 г. Поэтому договор с прибывшим в Новгород Хаконом, послом норвежского (и шведского) короля, подписал представитель Русской Православной Церкви — епископ Новгородский. Обе стороны пришли к мирному решению конфликта, несмотря на то, что папа Римский Иоанн XXII (1316—1334), чье влияние было сильно тогда в Скандинавии, призывал норвежцев к крестовому походу против «врагов креста» (булла папы Иоанна XXII от 10 февраля 1323 г.)[150]. Буллой от 13 августа 1326 г. папа Иоанн XXII снова рекомендовал Эрлингу употребить для подготовки «крестового похода» половину десятины, собранной за 6 лет с Норвегии для папского престола. Но папская булла пришла слишком поздно, так как дальше приготовлений к «крестовому походу» норвежский правитель не пошел. 3 июня 1326 г., как уже было отмечено, норвежский посол Хакон заключил с Новгородским епископом Моисеем мирный договор[151].

Следует упомянуть о мотивах, которыми руководствовался Эрлинг, заключая в 1326 г. договор с Новгородом. Дело в том, что при подготовке «крестового похода» встретились серьезные препятствия. В Норвегии был неурожай и государственная казна опустела. Оскудели и церковные доходы. Поэтому Эрлинг прибег к последнему средству — обратился с просьбой о материальной помощи к папскому престолу. Но на поездку норвежских послов в Авиньон [события происходили в период так называемого «Авиньонского пленения пап» (1305—1377 гг.)] и на обратную дорогу должно было уйти много времени, и Эрлинг не стал дожидаться ответа[152].

Но как бы то ни было, между Норвегией и Новгородом в то время существовали устойчивые традиционные связи, и не случайно в договоре 1326 г. говорится о том, что он заключается, «как бывало прежде между предшественниками нашими»[153].

НОВГОРОД, ФИННО-УГРЫ И КАРЕЛЫ

Завершая обзор русско-скандинавских церковных связей, следует уделить внимание истории взаимоотношений новгородцев с финским и карельским населением земель, входивших в сферу влияния Великого Новгорода. Хотя Финляндия и не является скандинавской страной (поскольку в это понятие включаются родственные друг другу в языковом и этническом отношении Дания, Швеция, Норвегия и Исландия), но некоторые особенности ее развития, а именно: вхождение на протяжении веков в состав Шведского государства, тяготение к сотрудничеству со скандинавскими странами в области религиозной и культурной жизни, не говоря уже о тесном соседстве с ними, — все это позволяет изучать Финляндию наряду и в связи со скандинавскими странами.

Финны и Древняя Русь (XI—XIII вв.)

Связи русских христиан с финно-угорскими народностями в эпоху христианизации Руси наиболее интенсивно осуществлялись в новгородских землях и в самом Новгороде. Так, в Новгороде в недавние годы найден древнейший памятник финского языка — финская берестяная грамота, лежавшая рядом с написанными по-русски[154]. По словам академика Д. С. Лихачева, «мирное соседство русских и карельских деревень на севере в течение тысячелетия — факт очень показательный. Соседство с русскими мери, веси, ижоры и т. д. не было окрашено кровопролитиями. В Киеве был Чудин двор — какого-то знатного представителя чуди (будущих эстонцев). В Новгороде была Чудинцева улица»[155].

Первоначально Новгород подразделялся на три «конца» — Словенский, Неревский и Людин. По-видимому, Новгород объединил в себе разноплеменные поселения, причем «Неревский конец» был связан с финским населением[156]. Отдельные представители финской знати включались в состав новгородского правящего сословия; так, в 1219 г. новгородским тысяцким был избран Семен Емин, представитель родовой знати племени емь.

Со временем, когда Новгородская земля вошла в состав Древнерусского государства, ее прежняя трехчастная структура не стерлась. В XII—XIII вв. в северных и северо-восточных областях новгородских земель по-прежнему преобладало финноязычное население. Так, по свидетельству одного письменного источника XVII в., в Кексгольме (соврем. Приозерск. — *А. А.*) до XIV в. финны «с русскими были настолько соединены, что трудно сказать, на чьей стороне была высшая власть»[157].

Как известно, финны были обращены в христианство шведскими миссионерами. Но среди слов церковного обихода, заимствованного ими от шведов, в финском языке встречаются такие слова, как Raamattu (Библия) (от русск. — грамота), risti (крест), pappi (поп, священник) и другие. В этом можно видеть следы контактов финнов с новгородскими православными миссионерами до появления среди финнов католичества. Это подтверждается и археологическими раскопками, проведенными в местах расселения финнов и соседних с ними карел. В финских погребениях XI—XIII вв. обнаружены крестики, имеющие как византийское, так и славянское происхождение. Эти атрибуты Православия попадали в Финляндию разными путями. По мнению современной финской исследовательницы Хирвилуото Анны-Лиизы, «возможно, что эти изделия были привезены сюда из района Рижского залива или через его посредство... Район Рижского залива занимал господствующее место в то время в торговле, направленной по Западной Двине

и Днепру в области славяно-русской культуры. Важным исходным пунктом этой торговли являлась Киевская держава. Оказавшиеся в Финляндии византийские находки, видимо, были ввезены в страну при посредстве двинских купцов»[158].

Но связи между Финляндией и районом Рижского залива осуществлялись лишь в эпоху викингов и крестовых походов. Оживленный обмен между Финляндией и этим регионом был прерван, когда в начале XIII в. немецкий рыцарский орден захватил Ригу. И тем не менее предметы православного Востока продолжали попадать в Финляндию, и осуществлялось это, как и ранее, через новгородские земли. Речь идет, в частности, о медных крестиках с желтой выемчатой эмалью, которые широко представлены в памятниках Древней Руси. Имеются основания утверждать, что изготавливались они на Киевщине в XI — начале XIII в. Подобный крестик найден в Финляндии (Хоймионмяки). Более многочисленную группу находок на территории Финляндии образуют равноконечные крестики-привески с рельефным орнаментом на лицевой стороне. Такие крестики были широко распространены в лесной зоне Руси, где, очевидно, находилось место (или места) их изготовления.

Из Кеволы происходит серебряный двусторонний крест-складень, на лицевой стороне которого изображено Распятие. Подобные кресты имеются в собраниях древнерусской мелкой пластики, в том числе найденные в Новгороде, на Киевщине и в различных курганах. Найденный в Таскула крестик с изображением Распятия имеет ближайшие аналогии в Новгороде. Некоторые предметы христианского культа из памятников Финляндии имеют византийское происхождение, но связаны с Русью и проникали на север через новгородские земли[159]. Таким образом, анализ распространения предметов христианского культа на территории Финляндии показывает, что первоначальное христианство в землях еми и суми, прежде всего, связано с древнерусским влиянием и относится к XI в.

Ценные находки предметов христианского культа древнерусского происхождения сделаны и в землях корелы. Христианство в земли корелы пришло позднее. Первые находки христианского культа здесь датируются XII—XIII вв., а Лаврентьевская летопись сообщает, что корела была крещена князем Ярославом Всеволодовичем в 1227 г. Как свидетельствуют археологические материалы, корела целиком входила в сферу новгородского влияния, в том числе и церковного. Это подтверждают исследования, проведенные в Приозерске в 1970-х гг. В 1976 г. при раскопках здесь были найдены янтарные и бронзовые нательные крестики XIII—XIV вв. Такие изделия во множестве расходились из Новгорода не только на Руси, но и попадали к народам юго-восточной Прибалтики и Финляндии. Там же были найдены две печати с изображением Богоматери «Знамение»; на обороте печати был изображен сложный восьмиконечный крест[160].

Распространение предметов православного культа в Финляндии осуществляли новгородские купцы, регулярно посещавшие эти земли. Места остановки новгородцев, как установили историки и лингвисты, находились как в Финляндии (Турку), так и в Швеции (Висбю, Сигтуна). Еще несколько десятилетий тому назад было высказано предположение, что название самого древнего города Финляндии — Турку, вероятно, происходит от древнерусского слова «торг», которое означало место торговли.

Влияние новгородцев в финских землях было настолько большим, что это вызывало озабоченность римо-католических миссионеров, осуществлявших христианизацию Финляндии. И не является случайностью тот факт, что, например, в 1229 г. папа Григорий IX запрещал финнам торговлю с новгородцами, указывая на то, что они препятствовали распространению католичества в Финляндии; он поручил рижскому епископу «действовать убеждениями и своей церковной властью на купцов»[161].

Финляндия и Россия в XIV—XVII вв.

В рассматриваемый период Финляндия входила в состав Шведского государства, и в документальных источниках, относящихся к этой эпохе, в основном содержатся сведения о русско-шведских связях. Тем не менее русско-финские церковные связи также продолжали осуществляться, но на местном, региональном уровне. В местах поселения русских, финских и карельских христиан были основаны Валаамский (XII в.) и Коневецкий (XIV в.) монастыри.

В силу различных причин местные православные христиане часто были вынуждены жить в инославном окружении. Так, в шведских податных списках крестьян (от 1571 г.) губернии Саво (соврем. центр — г. Миккели) встречается много русских фамилий; таковы, например: Ильины, Карпины, Козьмины, Тихоновы и т. п. Крестьяне, носившие эти фамилии еще в XIV в., были либо потомками тех карел, которые жили здесь до уступки новгородцами этой области шведам в 1323 г. по Ореховецкому договору, либо потомками карел, бежавших сюда после их восстания против Новгорода в 1337 г.[162]

В годы интенсивного развития русско-шведских отношений духовенство Финляндии не оставалось в стороне от этого процесса и проявляло большой интерес к его развитию. Это явствует, например, из письма, направленного в 1513 г. Арвидом Курком, епископом Або (Турку), шведскому правителю Стену Стуре Младшему (1512—1520) по поводу посылки в Россию Нильса Эскельсона с товарищами[163].

Как известно, отношения России со Швецией складывались на протяжении нескольких столетий по-разному и порой омрачались военными столкновениями. И тем не менее это не отражалось на отношениях русских и финских христиан, живших вдоль границы шведских и новгородских земель. В 1612 г., во время похода шведских войск в Карелию, здесь же по инициативе пограничного населения между местными властями и подчиненной шведам северной Эстерботнии, с одной стороны, и русской администрацией в поморских волостях, а также игуменом Соловецкого монастыря — с другой — было достигнуто локальное пограничное перемирие. Шведские и русские местные власти «накрепко заказали своим служилым людям, чтобы они жили смирно и задоров никоторых не чинили»[164].

Но, кроме тягот, связанных с войнами, в те времена местное православное население испытывало также и лишения духовного характера со стороны шведской администрации. По мнению финского историка В. Салохеймо, «духовный гнет был главнейшей, постоянно действующей причиной бегства карел (с финских земель. — *А. А.*), тогда как экономический гнет оказывался лишь побочным фактором». Признавая массовый характер переселения карел в Россию в XVII в., финские авторы справедливо отмечают, что из-за разрозненности источников невозможно определить его точные масштабы. По данным сохранившихся списков переселенцев, составленных до 1652 г., в Россию ушло более 1800 семей, или около 10 тысяч человек. Русско-шведская война 1656—1658 гг. стала кульминационным моментом в переселении карел в Россию. Финские историки при определении численности переселенцев в эти годы обычно ссылаются на сведения 1657 г., согласно которым из северной части Корельского уезда выселилось 4107 семей. По расчетам финского историка Ю. Лаппайнена, в период войны убыль православного населения в Кексгольмском лене составила около 18 тысяч человек. Финские историки признают, что карельское население почти полностью ушло в новгородские земли. Карелы оставались в большинстве только в приходах Салми, Суоярви и Иломантси и небольшими православными островками среди лютеранского финского населени в районах Сортавалы, Суйстамо и др.[165].

Новгородские земли и Финляндия в XVIII в.

В 1700—1721 гг. Россия принимала активное участие в Северной войне, и русско-шведские отношения в эти годы подвергались тяжелым испытаниям. Но Северная война не помешала дружественным отношениям русских и финских пограничных жителей. Уже в первые месяцы войны определилось взаимное желание населения обеих сторон сделать локальное перемирие традиционным. В первой половине ноября 1700 г. это стало известно местным шведским властям. О ведшихся на северной границе переговорах знало и русское правительство. Соответствующее соглашение было достигнуто на специальной встрече представителей обеих сторон. Устная традиция приписывает инициативу переговоров пастору одного из приходов Каянского лена Юхану Андре Каянусу. Впоследствии, как это видно из документа, датированного ноябрем 1706 г., пограничное крестьянское перемирие неоднократно обновлялось и подтверждалось[166].

Традиция заключения пограничных перемирий на северной границе России и шведской Финляндии была продолжена в конце XVIII в. С началом русско-шведской войны 1788—1790 гг. между губернатором Улеаборга (соврем. Оулу) и Каяни и русским губернатором в Петрозаводске велась переписка относительно возможности заключения локального мира в пограничных районах. Инициатива на этот раз исходила от русского православного населения, которое обосновывало свои предложения прецедентами прежних времен[167].

В ходе Северной войны России были возвращены исконные новгородские земли, входившие до этого в состав Швеции. На этих землях вместе с православными христианами жили и лютеране. Русская администрация проявляла в отношении местных лютеран веротерпимость и старалась не вмешиваться во внутренние дела церковных общин. Участие Св. Синода Русской Православной Церкви в назначении пасторов на лютеранские приходы носило лишь форму правительственного утверждения, а избрание пасторов совершалось самими прихожанами. Это явствует, например, из содержания указа от 19 июля 1721 г. «Об определении Тарануса пастором к Сердобольской (ныне — в г. Сортавала. — *А. А.*) лютеранской церкви», куда хотел попасть и другой претендент — пастор Вастин. Синод обосновывал свое назначение именно Тарануса следующим образом: «Угонимского погоста пастору Вастину при кирхе быть не велеть для того, что помянутые жители иного пастора кроме оного Тарануса не желают»[168].

В первой половине XVIII в., когда новгородские земли, входившие в состав Ингерманландии, были возвращены Петром I России, в Ниэншанце была большая шведско-финская лютеранская община. Ее пастор был вместе с тем и пробстом финских окрестных сельских церквей. При взятии войсками Петра I этого города церковь была упразднена, жители поселились в Петербурге и образовали шведско-финский приход. К этому приходу были причислены и шведские военнопленные, собранные сюда из других покоренных городов для построения города и крепости.

Первым пастором этой церкви был ниэншанский пастор Яков Манделин, привезенный в качестве военнопленного в Петербург. Впоследствии он был назначен пробстом всех лютеранских приходов в Ингерманландии. Шведы и финны в своей слободе образовали один приход, имели

одного общего пастора и общее место для молитвенных собраний. В 1733 г. императрица Анна Иоанновна отвела для этого прихода место на Большой Конюшенной улице и пожертвовала на строительство 500 рублей. Ее примеру последовали состоятельные лютеране в Петербурге, Ревеле, Риге и Нарве. Церковь была освящена 19 мая 1734 года.

В 1745 г. произошло отделение шведов от финского прихода. Они приобрели на той же улице участок земли. Сначала богослужение совершалось в частном доме, а в 1767 г. они построили каменную церковь. В 1803 г. финны-лютеране также построили каменную церковь на Большой Конюшенной улице и назвали ее храмом св. Марии.

Заключение

Из обзора церковных отношений Новгорода с каждой из стран Северной Европы явствует, что связи России и ее северных соседей на протяжении веков были многообразны и охватывали сферу не только материальной, но и духовной культуры. Исторические связи Русской Православной Церкви со Скандинавией зародились на заре существования Русского и скандинавских государств.

На протяжении нескольких столетий Новгород играл первенствующую роль в развитии этих отношений. Вхождение новгородских земель в состав Московского княжества в 1478 г. не уменьшило значения Новгорода как крупного духовного центра, где по-прежнему продолжалось развитие межцерковных связей. И лишь когда в начале XVIII в. в дельте Невы был основан Санкт-Петербург, основным местом русско-скандинавских контактов наряду с Москвой стала новая столица Российской империи.

На всем протяжении XVIII—XIX и начала XX в. С.-Петербург был основным центром политических, торговых и культурных отношений России и скандинавских стран. В его библиотеках и музеях собрано большое количество скандинавских книг и памятников церковного искусства, в архивах — множество материалов по истории русско-скандинавских церковных отношений, которые ждут своего исследователя.

В 1970 г. в учебном центре «Синаппи» (Турку, Финляндия) состоялось первое богословское собеседование представителей Русской Православной и Финской Евангелическо-Лютеранской Церквей. Плодотворные результаты последовавших затем пяти богословских встреч («Синаппи-2», 1971 г., — «Синаппи-6», 1983 г.) вызвали интерес у лютеранских богословов из скандинавских стран. Поэтому на очередном двустороннем собеседовании «Синаппи-7» (Миккели, июнь 1986 г.) среди других гостей в качестве наблюдателя присутствовал представитель Евангелическо-Лютеранской Церкви Норвегии. Можно надеяться, что в будущем может быть осуществлено более широкое и активное участие представителей скандинавских стран в дальнейших богословских встречах «Синаппи». Это послужит хорошим стимулом для углубленной разработки истории русско-скандинавских церковных связей, что, в свою очередь, явится достойным вкладом в изучение духовного наследия Русской Православной Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] ЖМП, 1986, № 11, с. 63.

[2] *Свердлов М. Б.* Известия о русско-скандинавских связях в Хронике Адама Бременского. — «Скандинавский сборник», № XII. Таллин, 1967, с. 275.

[3] См.: *Макаев Э. А.* Руническая надпись из Новгорода. — «Советская археология», 1962, № 3, с. 309—311; *Арциховский А. В.* Археологические данные по варяжскому вопросу. — В сб. «Культура Древней Руси». М., 1966, с. 40.

[4] Annales Pegauenses. Ed. G. Waitz. Monumenta Germaniae Historica, s. XVI.

[5] Подробнее см.: *Свердлов М. Б.* Известие о Руси в Пегауских анналах. — «Вестник ЛГУ», 1967, № 14, вып. 3, с. 153—155.

[6] См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Под редакцией А. Н. Насонова. М., 1950, с. 22, 23, 206, 208.

[7] Там же, с. 207.

[8] Подробнее см.: *Мавродин В. В.* Начало мореходства на Руси. Л., 1949, с. 108.

[9] См.: Собрание государственных грамот и договоров (СГГ и Д). Часть V. М., 1894, № 110.

[10] См.: *Щербачёв Ю. Н.* Русская историческая библиотека. Т. XVI. СПб., 1897, № 9.

[11] Там же, стлб. 22—23.

[12] Там же, стлб. 23—24; см. также: *Казакова Н. А.* Русско-датские торговые отношения в конце XV — начале XVI в. — В сб. «Исторические связи Скандинавии и России». Труды Института истории. Ленинградское отделение. Вып. 11. Л., 1970, с. 97.

[13] См.: *Расмуссен. К.* О книге Якова Ульфельда «Hodoeporicon Ruthenicum». Франкфурт, 1608. – «Скандинавский сборник», № XXIII. Таллинн, 1978, с. 62.

[14] Путешествие в Россию датского посланника Иакова Ульфельда в 1575 году. — ЧОИДР, 1883, кн. 1, отд. III, с. 10.

[15] Там же, с. 10—11.
[16] Там же, с. 11.
[17] Там же, с. 13.
[18] Там же, 1883, кн. 2., с. 17.
[19] Там же, с. 17.
[20] Там же, с. 18.
[21] Там же, с. 19—20.
[22] Путешествие его княжеской светлости герцога Ганса Шлезвиг-Голштинского в Россию в 1602 году. Публикация Ю. Н. Щербачева. ЧОИДР, 1911, кн. III, ч. 2, с. 9.
[23] Там же.
[24] См.: Новгородский исторический сборник. Новгород, 1959, с. 70—73.
[25] Путешествие..., с. 10.
[26] Там же, с. 10—11.
[27] См.: *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. Т. II. СПб., 1853, с. 308.
[28] См.: *Ивина Л. И.* Об участии датского резидента Бутенанта фон Розенбуша в строительстве русского флота в конце XVII в. — В сб. Исторические связи Скандинавии и России. Л., 1970, с. 107.
[29] См.: *Щербачев Ю. Н.* Русская историческая библиотека, т. V. СПб., 1878, № 393.
[30] См.: *Устрялов Н. Г.* Указ. соч., с. 308; *Ивина Л. И.* Указ. соч., с. 108.
[31] Архив Ленинградского отделения Института истории (ЛОИИ). Фонд Иверского монастыря (181), карт. 96, д. 4, лл. 57, 60—61 (См.: *Ивина Л. И.* Указ. соч., с. 109).
[32] Там же, карт. 97, д. 13, л. 22—23. (См. *Ивина Л. И.* Указ. соч., с. 110).
[33] Записки Юста Юля, датского посланника при Петре Великом (1709—1711). М., 1900, с. VII (предисловие).
[34] Там же, с. 51.
[35] Австрийский генерал Георг Бенедикт Огильви (1644—1710) в 1704 г. был приглашен на службу к Петру I; в 1706 г. уволен с русской службы (*Прим. авт.*).
[36] Записки..., с. 51—52.
[37] Там же, с. 56—59.
[38] Там же, с. 60.
[39] Там же, с. 87.
[40] Там же, с. 80—82.
[41] Там же, с. 86; см. также с. 234.
[42] Там же, с. 140—141.
[43] Там же, с. 257—258.
[44] Там же, с. 347—349.
[45] Там же, с. 106.
[46] Там же, с. 108.
[47] Там же, с. 109.
[48] Там же.
[49] Там же, с. 448 (приложение).
[50] См.: *Свердлов М. Б.* Скандинавы на Руси в XI в. — «Скандинавский сборник», № XIX. Таллинн, 1974, с. 65. (В письменных скандинавских источниках Ладога называется Альдейгьюборг. — *Прим. авт.*).
[51] См.: *Славянский М.* Историческое обозрение торговых сношений Новгорода с Готландом и Любеком. СПб., 1847, с. 12.
[52] В Новгородской первой летописи под 1152 г. говорится о «варяжской божнице». Новгородская первая летопись..., с. 29.
[53] Цит. по: *Андреевский И. О договоре Новгорода с немецкими городами и с Готландом, заключенном в 1270 году. СПб., 1855, с. 46.*
[54] См.: *Никитин В. А.* Слава и щит Руси. «Богословские труды», Сб. 25. М., 1984, с. 289.
[55] См.: Туулзе Армин и его новая книга (рецензент Вага В. Я.). — «Скандинавский сборник», № XVI. Таллинн, 1971, с. 295.
[56] Там же, с. 295—296.
[57] См.: *Ю. Ш.* Два посольства при Иоанне IV Васильевиче. — «Русский вестник», 1887, № 7, с. 120; см. также: *Шаскольский И. П.* Устройство шведских гостиных дворов в городах России после Столбовского мира 1617 г. — «Скандинавский сборник», № X. Таллинн, 1965. с. 83—105.
[58] См.: *Грот Я. К.* Труды, т. IV. СПб., 1901, с. 11—15. Текст Ореховецкого договора изложен в кн.: *Ордин К.* Покорение Финляндии. Т. 1. СПб., 1889, с. 2—4 (приложение).
[59] Цит. по: *Беляев И.* История Новгорода Великого. М., 1864, с. 125.
[60] См.: *Ордин К.* Указ. соч., с. 33.
[61] См.: ПСРЛ, т. 4, ч. 2. Вып. I. Пгр., 1917, с. 262—263.
[62] См.: *Шаскольский И. П.* Новые материалы о шведском походе 1240 г. на Русь. — «Известия Академии наук» (ИАН). Серия истории и философии, т. VIII, 1951, № 3, с. 267—276.

[63] Цит. по: *Форстен Г.* Политика Швеции в Смутное время. — «Журнал министерства народного просвещения» (ЖМНП), 1889, февраль, с. 330.

[64] Арсеньевские шведские бумаги 1611—1615 гг. — «Сборник Новгородского общества любителей древности», вып. 5, июль 1911 г., с. 5.

[65] Микрофильмы этого архива поступили в ЦГАДА в 1964 г. (*Прим. авт.*).

[66] *Фигаровский В. А.* Шведская политика в Новгородской земле в 1611—1613 гг. — В сб. «Тезисы докладов третьей научной конференции по истории, экономике, языку и литературе скандинавских стран и Финляндии». Тарту, 1966, с. 113.

[67] *Лыжин Н. П.* Столбовский договор и переговоры, ему предшествовавшие. СПб., 1857, с. 85, примеч. 9.

[68] Цит. по: *Замятин Г. А.* К вопросу об избрании Карла Филиппа на русский престол (1611—1616 гг.). Юрьев, 1913. с. 59.

[69] *Фигаровский В. А.* Цит. соч., с. 113.

[70] *Замятин Г. А.* Цит. соч., с. 59—60.

[71] Там же, с. 61.

[72] Там же, с. 70.

[73] Там же, с. 30.

[74] Цит. по: «Сборник Новгородского общества любителей древности», вып. 5, с. 38, см. также: *Черепнин Л. В., Шумилов В. Н. Александрова М. И.* Документы по истории СССР и русско-шведских отношений в архивах Швеции. — «Исторический архив», 1959, № 6.

[75] Архив министерства иностранных дел. Шведские дела, 1615, № 2. Цит. по: *Замятин Г. А.* Указ. соч., с. 134.

[76] Цит. по: *Петрей Петр.* История о великом княжестве Московском. ЧОИДР, 1866, июль—сентябрь, ч. III, отд. IV, § 3, с. 319.

[77] *Булгарин Ф.* Летняя прогулка по Финляндии и Швеции в 1838 году. Ч. 2. СПб., 1839, с. 134.

[78] См.: Русско-шведские экономические отношения в XVII веке. Сборник документов. М.—Л., 1960, с. 25.

[79] Там же.

[80] Инструкция шведского короля Густава Адольфа 1613 г. — «Действия Нижегородской губернской ученой архивной комиссии», т. XIV. Нижний Новгород, 1913, с. 12.

[81] Там же, с. 15.

[82] Церковь св. Николая сохранилась в перестроенном виде до наших дней на улице Вене (бывшая Русская улица) в Таллинне. Время возникновения этой церкви с точностью установить невозможно; во всяком случае она уже существовала на этом месте в 20-х гг. XV в. (*Примеч. авт.*).

[83] «...А в Колывани в церкве, как изстари было, держати...» (См. Русско-шведские экономические отношения в XVII веке, с. 25, №. 1).

[84] *Петрей П.* История о великом княжестве Московском, с. 340—341.

[85] Постоянный православный храм при русском дипломатическом представительстве в Швеции был основан в 1700 г., и с этого времени богослужение совершалось для русских людей почти регулярно. (См.: *Киприан, архим.* Дореволюционное русское духовенство за границей.) — «Православная мысль». Париж, 1957, вып. XI, с. 100—101.

[86] См.: *Мулюкин А. С.* Приезд иностранцев в Московское государство. СПб. 1909, с. 220 (Примеч.).

[87] Во время второй мировой войны Таллиннский архив был вывезен из Эстонии и в настоящее время находится в Западной Германии (*Прим. авт.*).

[88] Цит. по: ЧОИДР, 1898, кн. 1, отд. IV, с. 19.

[89] Об истории православного прихода в Ревеле во времена шведского владычества см. подробнее: *Чистович И.* История Православной Церкви в Финляндии и Эстляндии. СПб., 1856, с. 141—150.

[90] Цит. по: ЧОИДР, 1898, кн. 1, отд. IV, с. 19.

[91] См.: *Рыбина Е. А.* Шведский двор в Новгороде в XVIIв. — В сб. «IX всесоюзная научная конференция по истории, экономике, языку и литературе скандинавских стран и Финляндии». Ч. 1. Тарту, 1982, с. 170—171. См. также: *Рыбина Е. А.* Шведский двор в Новгороде в XVII в. — В сб. «Русский город». М., 1983, вып. 6, с. 75—90.

[92] *Чистович И.* Указ. соч., с. 65.

[93] Там же.

[94] Там же, с. 66—67.

[95] Там же, с. 69.

[96] См.: *Грот Я. К.* Известия о Петербургском крае до завоевания его Петром Великим. ЖМНП, 1853. ч. 77, отд. 2, с. 11.

[97] Имеются и другие сведения, согласно которым на этом месте стояла деревня Корабельница.

[98] См.: *Рухманова Э. Д.* Русско-шведская торговля по невскому пути в XVII в. и город Канцы. — В сб. «Тезисы докладов пятой всесоюзной конференции по изучению скандинавских стран и Финляндии». Ч. 1. М., 1971, с. 76.

[99] См.: *Грот Я. К. Указ. соч., с. 8.*

[100] См.: Карты и планы Невы и Ниэншанца. Собр. А. И. Гиппинг. СПб., 1913, № 6.

[101] См.: *Грот Я. К.* Указ. соч., с. 13.

[102] Там же, с. 14.

[103] Там же, с. 13.

[104] См.: *Чистович И.* Указ. соч., с. 71.

[105] Там же.

[106] Там же, с. 72.

[107] См.: *Колмаков П. К.* Исторические загадки, связанные с жизнью, деятельностью и судьбой печатника века инкунабул Бартоломея Готана. — «Скандинавский сборник», № XII. Таллинн, 1967, с. 200.

[108] *Петри П.* История о великом княжестве Московском. ЧОИДР, 1865, октябрь—декабрь, ч. IV, отд. 4, с. 47.

[109] Там же.

[110] Там же, с. 47—48.

[111] Там же, с. 50.

[112] Употреблявшаяся в XVII в. в Швеции т. н. «датская миля» равнялась 7,53 км. (*Примеч. авт.*).

[113] *Петри П.* История о великом княжестве Московском, с. 50.

[114] Там же, с. 42.

[115] ЧОИДР, 1847, ч. II, отд. 3.

[116] Там же, с. 24.

[117] Там же, с. 25.

[118] Там же.

[119] О пребывании шведского посольства в России в 1674 г. см.: *Шубинский С. Н.* Очерки из жизни и быта прошлого времени. СПб., 1888, с. 98—108.

[120] См.: *Готье Ю.* Известия Пальмквиста о России. — «Археологические известия и заметки», 1899, № 3; см. также: *Грот Я. К.* Новооткрытый памятник русской истории на шведском языке. — ЖМНП, 1881, октябрь.

[121] *Готье Ю.* Указ. соч., с. 73.

[122] Там же.

[123] Там же, с. 85.

[124] См.: *Козинцева Р. И.* Источники по истории русско-скандинавских отношений в архиве Ленинградского отделения Института истории СССР. — В сб. «Исторические связи Скандинавии и России». Л., 1970, с. 347. Большую ценность для изучения русско-шведских церковных связей имеет фонд Успенского Тихвинского монастыря, поступивший в архив ЛОИИ после закрытия этой обители в 1925 г. В фонде ЛОИИ сохранилось большое количество таможенных книг XVII в. и другие документы. См. также: Русско-шведские экономические отношения в XVII веке, с. 16—17.

[125] См.: Русско-шведские экономические отношения в XVII веке. М.—Л. с. 383.

[126] Там же.

[127] Там же, с. 412, документ № 223.

[128] Там же.

[129] См. *Грот Я. К.* Известия о Петербургском крае.., с. 16—17.

[130] *Венюков М.* По берегам Норвегии. — «Русская мысль», 1898, ноябрь, с. 28—29.

[131] См.: Сборник «Славяне и скандинавы», М., 1986, с. 196.

[132] Русскому поэту А. К. Толстому (1817—1875) принадлежит историческая баллада «Песня о Гаральде и Ярославне» (1869); в других своих произведениях А. К. Толстой тесно увязывал историю древних скандинавов с историей Киевской Руси и Великого Новгорода (*Примеч. авт.*).

[133] См. подробнее: *Рыдзевская Е. А.* Сведения о Старой Ладоге в древнесеверной литературе. — В.: Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории и материальной культуры. Вып. XI. М.—Л., 1945, с. 51—64.

[134] См., *Рыдзевская Е. А.* Легенда о князе Владимире в саге об Олафе Трюггвасоне. — ТОДРЛ, т. II. М.—Л., 1935, с. 7—8.

[135] *Семенов А. И.* Древняя топография южной части славянского конца Новгорода. Новгородский исторический сборник. Новгород, 1959, с. 56.

[136] См.: *Шаскольский И. П.* Экономические связи России с Данией и Норвегией в IX—XVIII вв. — В: Исторические связи Скандинавии и России. Л., 1970, с. 43.

[137] См. *Шаскольский И. П.* О возникновении города Колы. — «Исторические записки», т. 71. М., 1962, с. 278—279.

[138] Сага о Хаконе, сыне Хакона (Хаконе Старом), норвежском короле с 1218 по 1263 г., написана исландцем Стурлой, сыном Торда (1214—1284), около 1265 г. В саге о Хаконе сохранилось несколько известий по истории Руси и северных областей Восточной Европы середины XIII в. (*Примеч. авт.*).

[139] Цит. по: *Шаскольский И. П.* Экономические связи России.., с. 46; см. также с. 329.

[140] См.: *Рыдзевская Е. А.* Сведения по истории Руси XIII в. в саге о короле Хаконе. — В: Исторические связи Скандинавии и России.., с. 330.

[141] Там же, с. 325—326.

[142] Цит. по: *Рыдзевская Е. А.* Указ. соч., с. 326.

[143] Там же, с. 325—326.

[144] Там же, с. 326.

[145] Боргартинг — в Скандинавии народное собрание, сейм (*Примеч. авт.*).

[146] Сам Иоанн Гавриил Спарфенфельд († 1727) был также оберцеремониймейстером шведского двора; в 1685 и 1686 гг. он путешествовал по России (*Примеч. авт.*).

[147] См.: «Вестник Европы», 1819, ч. 103, с. 73; ч. 104, с. 121.

[148] *Бутков П.* Три древние договора руссов с норвежцами и шведами. — «Журнал министерства внутренних дел», 1837, ч. XXIII, с. 337.

[149] Текст договора Новгорода с Норвегией от 1326 г. см. в: *Ордин К.* Покорение Финляндии. Т. 1, СПб., 1889, с. 4—6 (приложение).

[150] Diplomatarum Norvegicum, VI. Christiania, 1863, s. 111. (См.: *Шаскольский И. П.* Договоры Новгорода с Норвегией. «Исторические записки». М., 1945, № 14, с. 40).

[151] Там же, с. 41. О находке текста договора и его анализ см. там же, с. 45—46.

[152] Там же, с. 48.

[153] Цит. по: *Бутков П.* Указ. соч., с. 340.

[154] См.: *Лихачев Д. С.* Заметки о Русском. М., 1981, с. 62.

[155] Там же.

[156] См.: *Седов В. В.* Этнический состав населения Новгородской земли. — В сб. «Финно-угры и славяне». Л., 1979, с. 77—78.

[157] См.: *Шаскольский И. П.* Емь и Новгород в XI—XIII вв. — «Ученые записки ЛГУ», № 80. Серия историч. наук, вып. 10, 1941, с. 102.

[158] См.: сб. «Финно-угры и славяне». Л., 1979, с. 108.

[159] См.: *Седов В. В.* Предметы христианского культа древнерусского происхождения в Финляндии и Карелии. — В сб. «IX всесоюзная научная конференция по истории, экономике, языку и литературе скандинавских стран и Финляндии». Тарту, 1982, с. 195—196.

[160] См.: *Кирпичников А. Н.* Историко-археологические исследования древней Корелы. (Корельский город в XIV в.). — В сб. «Финно-угры и славяне». Л., 1979, с. 62.

[161] См.: *Мулюкин А. С.* Приезд иностранцев в Московское государство. СПб., 1909, с. 11.

[162] См.: *Крохин В.* История карел. — «Русская старина», 1907, октябрь, с. 228.

[163] См.: *Щербачев Ю. Н.* Датский архив. Материалы по истории древней России, хранящиеся в Копенгагене. 1326—1690 гг. ЧОИДР, 1893, кн. 1, с. 5. докум. № 8.

[164] Цит. по: Акты археографической экспедиции. Т. III, СПб., 1836, № 46, с. 82.

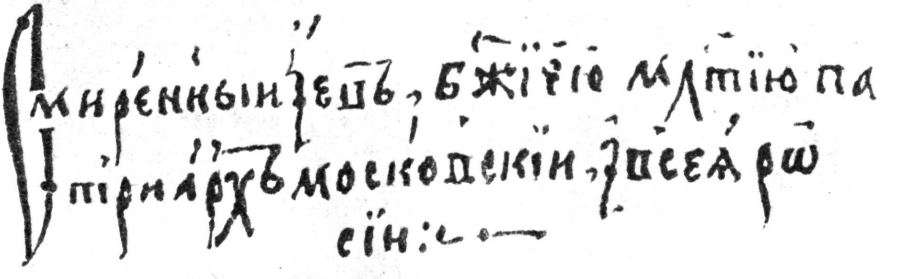
[165] См.: *Жербин А. С.* Проблема переселения карел в Россию в работах современных финских историков. — В сб. «IX всесоюзная научная конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии». Ч. 1. Тарту, 1982, с. 165—167.

[166] См.: *Беспятых Ю. Н.* «Крестьянское перемирие» и пограничная торговля между северными районами России и шведской Финляндии в начале XVIII века. — «Скандинавский сборник», № XXV. Таллинн, 1980, с. 53.

[167] Там же, с. 57.

[168] Цит. по: *Кузнецов Н. Д.* Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии. Ярославль, 1898, с. 60.





Святитель Иов, первый Патриарх Русской Церкви
Внизу автограф Патриарха Иова

Игумен ФЕОФИЛАКТ (Моисеев),
преподаватель Московской
Духовной Академии

СВЯТИТЕЛЬ ИОВ — ПЕРВЫЙ РУССКИЙ ПАТРИАРХ

(К 400-летию УЧРЕЖДЕНИЯ ПАТРИАРШЕСТВА) 1589—1989

«Вот смотри, государь, как
хорошо за правду стоять!
И по смерти — слава»!

Русская Православная Церковь отметила выдающуюся историческую дату — 1000-летие Крещения Руси. На пути к празднованию этого памятного события церковное сознание каждого православного человека все интенсивнее обращалось к опыту, пройденному нашей Церковью за десять веков. Путь этот ознаменован многочисленными благодатными свершениями в сфере духовного устроения русского народа. Отечественная история насыщена яркими событиями, образами и примерами, раскрывающими поистине нетленную значимость духовного подвига.

В тысячелетней истории Русской Церкви особое, фундаментальное место занимает период, сопряженный с установлением Патриаршества, 400-летие со времени учреждения которого отмечается в 1989 г. Начало патриаршего образа правления церковными делами непосредственно взаимосвязано с именем выдающегося русского Первоиерарха Святейшего Патриарха Иова, жизненный путь и первосвятительское служение которого стали предметом исследования и изложения в предлагаемой работе. Нет необходимости обосновывать степень значимости личности Патриарха Иова в русской церковной истории; для церковного человека это своего рода аксиома. Значительно принципиальнее в данном случае основанное на доступных исторических источниках, опубликованных и неопубликованных, наиболее полное раскрытие образа Святейшего Патриарха Иова как личности творчески одаренной, преемника и продолжателя апостольского служения Церкви, впитавшего благодатный опыт предшественников-иерархов и откристаллизовавшего свой спасительный путь в подвиге молитвы и исповедничества за Русскую землю.

На протяжении нескольких столетий верующий народ хранит и передает от поколения к поколению благодарную память о святителе-патриоте. Выражая единство с церковным сознанием, считаем приятным долгом в доступной форме обобщить основные черты подвига этого русского Первоиерарха.

1. ПУТЬ К ПАТРИАРШЕСТВУ

Время рождения Святейшего Патриарха Иова условно можно отнести ко второй четверти XVI столетия, и определяется оно посредством косвенных письменных данных. К сожалению, на современном этапе церковноисторической науки более точные сведения, касающиеся рождения и происхождения русского Первоиерарха, не обнаружены. Возможно, что эта страница его биографии так и останется неизвестной. В духовной грамоте[1] Патриарха Иова, основном автобиографическом источнике о его жизни, повествуется: «...Постиже мя старость, впадох в частыя, различныя телесныя болезни, имиже и ныне содержим есмь»[2]. Учитывая время составления документа (1597), это сообщение преклонного годами Святителя и может служить отправной точкой в определении времени его рождения. Другими источниками, содержащими известия о раннем периоде его жизни, являются агиографические памятники[3], время создания которых определяется серединой XVII в. Суммируя и систематизируя изложенные в названных источниках сведения, последовательно воссоздаем жизненный путь первого русского Патриарха.

Святейший Патриарх Иов (в миру Иоанн) родился в одном из древнейших русских горо-

дов — Старице[4] и уже в самом раннем возрасте был обучен грамоте настоятелем Успенского Старицкого монастыря[5] архимандритом Германом. По-видимому, годы обучения в монастыре произвели на благочестивого юношу глубочайшее впечатление, а главное — личность старца Германа, о котором он на протяжении всей своей жизни сохранял благоговейную память и духовное общение с которым не прервалось и после блаженной кончины святителя Германа. Родителями Иоанна были простые посадские люди, о благочестии которых достаточно убедительно свидетельствуют глубокая религиозность и любовь к Церкви Божией, проявившиеся в их сыне уже в юном возрасте[6].

Обучение в монастыре содержало в себе чтение по церковным книгам, переписывание текстов Священных книг, клиросное пение, изучение молитв. Любовь к чтению книг и незаурядная память содействовали тому, что отрок знал наизусть не только обычные молитвы, но и тексты Священного Писания[7]. Несомненно, монастырское воспитание родило в сердце отрока Иоанна и первое желание служения Богу в иноческом образе. С годами эта мысль окрепла и преобразовалась в зрелое намерение принять монашеский постриг в Успенской обители. Об искренности и глубине этого настроения свидетельствует знаменательный факт, запечатленный в жизнеописании. По окончании обучения в монастыре отец Иоанна видел дальнейший жизненный путь сына в супружеском союзе. Все было готово к бракосочетанию. Однако в один из воскресных дней, когда должно было совершаться венчание, Иоанн, совершенно не чувствуя расположения к брачной жизни, просил разрешения у отца посетить монастырь для совета с духовным старцем. В обители, после Божественной литургии и молебна, он обратился к архимандриту Герману с горячей просьбой о пострижении в монашество. Просьба была исполнена[8]. В «Истории о первом Патриархе Иове» так передается это событие: «Иоанн изволи мира сего суетного отлучитися и восприяти святый ангельский образ... и наречен бысть во иноцех Иов»[9]. Так начался новый этап в духовной жизни будущего Предстоятеля Русской Церкви.

Пострижение в монашество было совершено около 1553 г. Иноческие труды будущего Патриарха в Старицкой обители продолжались более 15 лет; сначала в послушании старцу-настоятелю архимандриту Герману, затем в числе братии монастыря и впоследствии в качестве настоятеля[10]. В эти годы созревала и формировалась духовно-нравственная личность Святителя Иова; здесь он воспитывал в себе основные монашеские качества — бескорыстие и нестяжательность, которыми в дальнейшем пользовался для благоустроения церковного; здесь же он проходил великую школу послушания и воздержания, о которых с благодарностью и уважением вспоминали его современники и последователи, называя его мужем известным в молитвах и чистоте жития, удивляясь его постническому образу жизни[11].

Особенные достоинства Святителя нетрудно представить, знакомясь с документальной его характеристикой. О нем, в частности, пишется, что благодаря феноменальной памяти Патриарх Иов прекрасно знал церковный Устав, читал наизусть некоторые длинные и редко употребляемые в Церкви молитвы, например, читающиеся на вечерне в День Святой Троицы, при освящении воды в навечерие Богоявления и в праздник Происхождения Честных Древ Креста Господня (1 августа), текст литургии Святителя Василия Великого. Отличался он также и другими редкими качествами. По свидетельству жизнеописателя, это превосходство выражалось достаточно очевидно: «...Не обретеся человек, подобен ему ни образом, ни нравом, ни гласом, ни чином, ни похождением, ни вопросом, ни ответом»[12]. И далее поясняет: «Дарование Божие бысть ему паче же прочих человек»[13]. Однако старицкий инок не превозносился; напротив, он в продолжение всей жизни хранил милосердие и любовь к братии и ближним, никого никогда не обличал и не оскорблял, всех миловал и прощал[14].

В 1556 г. Старица, принадлежавшая удельному князю Владимиру Андреевичу (1533—1569), перешла к его двоюродному брату — царю Иоанну Васильевичу Грозному (1547—1584)[15]. Во время своих приездов в Старицу Иоанн IV посещал и Успенский монастырь, где, по-видимому, и состоялась его встреча с монахом Иовом, образ жизни которого, характер и ученость привлекли внимание царя. В знак особого внимания и расположения к смиренному иноку он содействовал иерархическому возвышению Иова, и уже вскоре ему было поручено возглавление Успенского монастыря в качестве настоятеля[16]. Это новое послушание подвигло архимандрита Иова на более трудное и жертвенное служение Церкви и родной обители. Как и прежде, он продолжал хранить евангельский образ доброго пастыря, благоустраивал обитель, улучшал формы церковного благочиния, словом и жизнью воодушевлял братию к духовно-нравственному восхождению. Здесь, в Старице, созидалось и упрочивалось церковное видение и мировоззрение будущего Предстоятеля Русской Церкви, формировался и оснащался опытом талант незаурядного церковного деятеля и пастыря, одухотворенного жертвенной любовью к Церкви и Отечеству.

Наступил 1571 год, а вместе с ним и новый, знаменательный период в жизни архимандрита Иова. В этом году он был переведен в Москву и назначен настоятелем Симонова монастыря[17], одного из древнейших в столице. То была высокая честь для старицкого архимандрита. Ведь Симонов ставропигиальный монастырь[18], основанный племянником Преподобного Сергия Радонежского, святителем Ростовским Феодором в 1370 г., хранил добрую и почетную тради-

цию духовного окормления московского великокняжеского, а впоследствии государева, двора. *Еще благоверный князь Димитрий Иоаннович Донской († 1389) впервые избрал своим* духовником игумена Феодора. Кроме того, привилегированное положение обители создавалось в результате непосредственного подчинения ее Константинопольскому Патриарху, а впоследствии — Московскому Митрополиту[19].

С присущим ему усердием архимандрит Иов приступил к устроению монастырских дел. Церковный авторитет его возрастал постепенно, но весьма твердо, чему в значительной мере способствовало и покровительство царя, ближе и лучше узнавшего симоновского настоятеля. Особое расположение Иоанна IV к архимандриту Иову выразилось и в том, что неоднократно он брал его с собою, в числе других сопровождавших лиц, во время длительных отъездов из Москвы в начале 70-х гг.[20]. Редкие нравственные качества во многом определяли складывавшиеся взаимоотношения с правителем государства и церковным священноначалием, внимание и воздействие которого также ощущал на себе архимандрит Иов. Столичное положение некоторых наиболее известных московских монастырей позволяло их настоятелям принимать деятельное участие в делах и событиях всей Русской Церкви, а нередко и государства. К числу таковых принадлежал и Симонов монастырь. Так, например, имя настоятеля Симонова монастыря встречается в числе участников Собора, созванного в Москве в 1572 г. в связи с избранием на Московскую кафедру, после кончины Митрополита Кирилла, нового Предстоятеля — Митрополита Антония[21]. Аналогичное участие архимандрит Иов принимал и в других церковно-государственных делах.

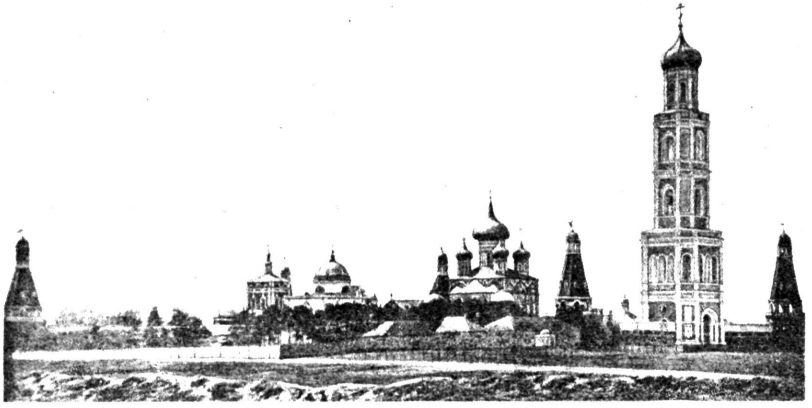
В 1575 г. последовало новое перемещение, связанное с возведением в епископский сан новоспасского архимандрита Вассиана II и определением его на Казанскую кафедру. Архимандрит Иов был назначен настоятелем Новоспасского монастыря[22], так же, как и Симонов, известного в церковной истории духовной близостью к великокняжеским семьям. В дни памятей своих родителей русские цари посещали монастырь, где служились панихиды; обитель нередко снабжалась щедрыми пожертвованиями. Настоятели этого монастыря традиционно занимали почетное место среди других клириков на церковных Соборах.

Имя архимандрита Иова встречается в числе участников Собора 1580 г., созванного в Москве для решения актуальной проблемы о монастырских вотчинах[23]. Это еще одно свидетельство, характеризующее ответственную духовную миссию новоспасского настоятеля. В течение шести лет он возглавлял древнюю московскую обитель, возрастая духовно, постигая опыт церковного служения и монашеского устроения, сочетая деятельное участие в церковно-государственных делах, что закономерно вызывало к нему доверие и уважение как государя, так и священноначалия Русской Церкви.

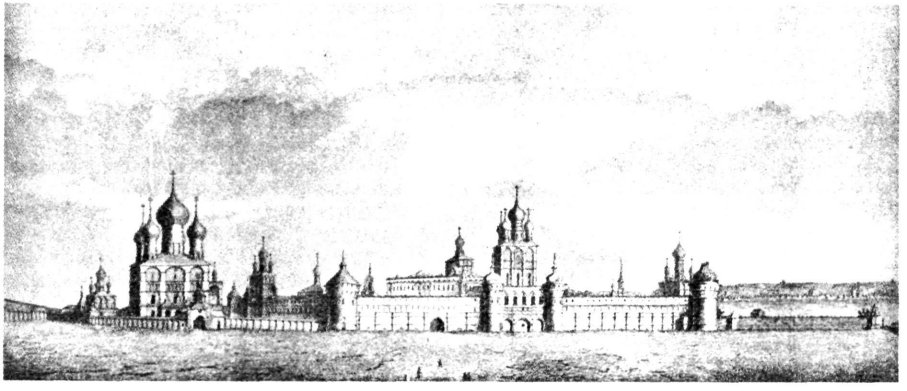
16 апреля 1581 г. архимандрит Иов был рукоположен Всероссийским Митрополитом Дионисием и собором русских архиереев во епископа Коломенского. «Повелением блаженныя памяти великого государя царя и великого князя Ивана Васильевича, всея Русии самодержца, избран и поставлен бых рукоположением Преосвященного Дионисиа, Митрополита всея Русии, и прочими архиепископы и епископы и освященным собором возведен на престол на Коломенскую епископию к Пречистой Богородице, честнаго и славнаго Ея Успения», — сообщает об этом акте Патриарх Иов в духовной грамоте[24]. Как видим из содержания текста, и здесь благоволение правителя государства подтверждается его активным участием в возведении настоятеля Новоспасского монастыря на епископскую кафедру.

Это давнее уважение к Преосвященному Иову «наследовал» и преемник Иоанна Грозного († 1584) — его сын Феодор Иоаннович. Подобно своему отцу, Феодор Иоаннович питал к епископу Иову искреннюю привязанность и дружелюбие, почитая в нем духовного отца и наставника. Как и прежде, Святитель Иов принимал деятельное участие в важных церковно-государственных делах. Так, например, он присутствовал на Соборе, состоявшемся в сентябре 1585 г. в Москве[25]. В целом правление Феодора Иоанновича было весьма памятным для жизни и деятельности Преосвященного Иова. Именно в этот период произошли наиболее знаменательные перемены в его святительском служении. 9 января 1586 г. Святитель Иов был вновь перемещен, по благословению Митрополита Дионисия, на древнюю Ростовскую кафедру с возведением в сан архиепископа[26]. Непродолжительным оказалось его пребывание на Ростовской земле.

Сам Святитель пишет: «И бывшу ми на престоле Ростовская архиепископия год без единаго месяца, *и по том нензреченным Промыслом превысокого Божия человеколюбия, и повелением* блаженныя памяти великаго государя царя и великаго князя Феодора Иоанновича, всея Русии самодержца, избран и понужен бых от него государя аз, смиренный, на великую Митрополию царствующаго града Москвы»[27]. Произошло это событие 11 декабря 1587 г., когда собором епископата Русской Церкви архиепископ Ростовский Иов был поставлен Митрополитом и Первосвятителем на Московскую кафедру, «в великую соборную и апостольскую церковь Пречистыя Богородицы, честнаго и славнаго Ея Успения, и великих Чудотворцев Московских и всея Русии Петра, Алексия и Ионы»[28]. Но смиренному Святителю предстояло воспринять и высшее иерархическое достоинство Русской Церкви, сообразное ее действительному значению в христианском мире.







Сверху вниз: **Симонов монастырь в Москве** (фотоснимок нач. XX в.); **Ново-Спасский монастырь в Москве** (гравюра XVIII в.); **Архиерейский дом в кремле Ростова Великого — месте архиепископского служения святителя Иова** (гравюра XIX в.). **В этих монастырях, в хронологической последовательности, был настоятелем святитель Иов**

2. ИЗБРАНИЕ-ИНТРОНИЗАЦИЯ

Русская Церковь на исходе своего 600-летнего исторического бытия продолжала оставаться Митрополией и все еще сохраняла зависимость от Греческой Церкви. Однако положение православных Патриархатов на Востоке, находившихся под властью магометан, к XVI в. было настолько бесправным и бедственным, что они вынуждены были обращаться за милостыней к процветавшей Русской Церкви[29]. Это вносило дисгармонию в церковную иерархию православного мира. Кроме того, Русская Церковь была тем единственным оплотом Православия, который реально мог противостоять происках папизма, ставшим особенно изощренными на Востоке в XVI в. [30]. Таким образом, Промысл Божий направлял исторические пути России к неизбежному учреждению в ней Патриаршества.

Мысль о патриаршем образе церковного управления была выражена царем Феодором Иоанновичем в разговоре с Антиохийским Патриархом Иоакимом, прибывшим в Москву за милостыней в 1586 г. Патриарх Иоаким положительно воспринял это сообщение и обещал посоветоваться с другими патриархами[31]. Через год в Москве пребывал некто «гречанин Миколай», который подтвердил, что дело об установлении Патриаршества на Руси готовится к обсуждению между Цареградским, Антиохийским, Иерусалимским и Александрийским патриархами[32]. Осуществление этого мероприятия было ускорено следующими обстоятельствами. В Константинополе при содействии султана был низвержен Патриарх Феолипт и возведен на престол Иеремия II, освобожденный из заточения. Ужаснувшись бедственному и безвыходному положению до основания разграбленной Церкви, Патриарх был вынужден обратиться за помощью в Москву[33].

Повествуя о возведении Митрополита Иова в сан Патриарха, следует отметить, что все факты, связанные с приездом Патриарха Иеремии в Москву, переговоры Бориса Годунова с ним, процедура наречения и посвящения русского Патриарха интерпретируются как церковными, так и светскими историками неоднозначно: одни усматривали в этих фактах некорректное поведение русского правительства, диктовавшего будто бы свои требования восточным церковным иерархам[34]; другие, напротив, не находили в них ничего, что не отвечало бы церковным канонам или не соответствовало границам гражданских законов[35].

Основной источник, на который опираются исследователи первого типа, — это воспоминания митрополита Монемвасийского Иерофея, спутника Патриарха Иеремии. В них автор с недовольством и предвзятостью пишет о нравах, порядках и обычаях современной ему России. Но если внимательней вчитаться в мемуары греческого митрополита, то нетрудно заметить, что он смотрел на всю ситуацию сквозь призму своего раздражительного отношения к самому вселенскому Патриарху. Вот, к примеру, образчик рассуждений митрополита Иерофея: «Патриарх со всех сторон был окружен подозрительными людьми, которые повсюду следили за ним по пятам, умели искусно льстить ему, выпытывали его мнения и, что выслушивали, все передавали потом драгоманам, а те доносили государю; Патриарх так был увлечен этими лицами, что неосторожно высказывал им свои думы и планы; он имел такую привычку, что не слушал ничьего доброго совета, даже от преданных ему лиц»[36]. Из этого отрывка видно, что воспоминания митрополита Иерофея не беспристрастны, в большей своей части — эмоциональны и личностны, далеки от объективности, а потому не могут быть определяющими в оценке событий.

Еще одно обстоятельство, требующее пояснения. Тот факт, что и Антиохийскому Патриарху Иоакиму и Константинопольскому Иеремии со всей его свитой во время их приезда в Россию преподносились подарки, причем настолько щедрые (огромное количество золота и серебра в изделиях и церковной утвари, иконы, деньги, меха и многое другое), что обычными подарками их даже трудно назвать, послужил поводом тем же историкам-скептикам предполагать, что Москва за подарки приобрела Патриаршество (?!). Это искусственное утверждение имело бы под собой почву, если бы дары русского правительства Восточным Церквам имели место только в тот период истории. Однако основанная на документах двухтомная книга А. Н. Муравьева «Сношения России с Востоком по делам церковным», к которой мы неоднократно обращаемся в работе как к авторитетному источнику, полностью развеивает упоминаемую гипотезу, имеющую под собой весьма зыбкую почву: помощь обнищавшим восточным патриархам, во-первых, никогда не имела личного адресата, но предназначалась той или иной патриаршей кафедре и народу в целом; во-вторых, пожертвования Русской Церкви и государева двора не носили единовременный характер, они были беспрерывны — как до утверждения Патриаршества в России, так и после него — и выражали акт христианского милосердия, а не своекорыстия. Строго фактологическая основа излагаемого материала позволяет исключить тенденциозность и наиболее объективно передать сущность одного из важнейших в истории Русской Церкви событий.

Летом 1588 г. в Москву, где первенствующую кафедру уже в течение полугода возглавлял Митрополит Иов, прибыл Патриарх Иеремия. Еще до его прибытия в столицу приставу Семену Пушечникову было приказано во время сопровождения высокого гостя из Смоленска в Москву непременно узнать причины, побудившие Иеремию совершить столь дальний путь на Русь, и, самое главное, не привез ли он грамоты от других патриархов, утверждающей Патриаршество

в России[37]. Тот факт, что желаемой грамоты у Иеремии не было, послужил поводом к некоторому недоверию к цареградской делегации со стороны Московского царя и его окружения[38]. Впрочем, внешне это недоверие никаким образом не проявлялось, напротив, встреча, прием, почести, подарки как самому Патриарху, так и его многочисленной свите были на самом высоком уровне[39].

На следующий день после приезда константинопольской делегации в Москву Митрополит Иов направил своих представителей к Патриарху. В составе их были: архимандрит Чудова монастыря Феодосий, протопоп кафедрального собора Евфимий и митрополичий дьяк Тимофей Петров. Патриарх встретил пришедших, прочитав по-гречески «Достойно есть», и всех благословил. В ответ посланники Митрополита приветствовали его следующими словами: «Пресвятейший вселенский Патриарх Иеремей! Великого государя, Боговенчанного царя и великого князя Феодора Иоанновича, всея России самодержца, отец и богомолец, великий господин, Преосвященный Иов, Митрополит всея Великия России, у тебя благословение просит и свое благословение к тебе послал о Христе радоватися, и велел тебя о здравии вопросити, как тебя Всесильный Господь Бог сохраняет, и шествие твое путное здорово ли?» Затем посланники передали сожаления Митрополита Иова в связи с гонениями на Восточные Церкви и пожелания, чтобы Господь «всё на первобытное обратил и всему православному христианству устроил полезная»[40]. Патриарх благодарил за оказанное ему внимание и, благословив представителей Русской Церкви, направил с ними Митрополиту Иову свой ответ[41]. Русской стороной были приняты действенные меры: по городам России разосланы грамоты архиепископам, епископам, архимандритам и игуменам с наказом прибыть в Москву для оказания особого почета Константинопольскому Патриарху в Успенском соборе и главным образом — на случай решения вопроса об учреждении Патриаршества в России.

Вскоре состоялась встреча царя Феодора Иоанновича с Предстоятелем Константинопольской Церкви. Шествие Патриарха в царский дворец выглядело торжественно и красочно. Сам Иеремия ехал на осляти и благословлял многочисленный народ, а вслед за ним на лошадях ехала его свита: митрополит Монемвасийский Иерофей и друг Патриарха, архиепископ Елассонский Арсений. С большими почестями провели Патриарха и его спутников в Золотую палату, где их встречал государь в полном царском облачении. Патриарх Иеремия благословил царя и преподнес дары: золотую панагию, в которой находились часть Животворящего Древа, частица Крови Христовой и часть ризы Господней, серебряный киот с мощами святого равноапостольного царя Константина, мощи святого Иакова Севастийского, а также золотую панагию с камнем, на котором была изображена святая Марина, и часть мощей святых, среди которых были мощи святителя Иоанна Златоуста[42]. После аудиенции переговоры продолжил царский шурин Борис Годунов. Благодаря умелой дипломатии русского правительства Патриарх Иеремия дал свое согласие на установление Патриаршества в России. Поначалу Патриарху Иеремии было предложено «на Патриаршестве быти в нашем государстве на престоле Владимирском и всея Великия России». Мысль о возможности навсегда остаться в России и перенести сюда Патриархию из порабощенного турками Константинополя настолько овладела умом и чувствами Иеремии, что длительное время и упорно она отстаивалась во всех дальнейших переговорах его с Годуновым. Однако одно обстоятельство смущало Константинопольского Предстоятеля: почему ему предложили быть во Владимире, ведь Патриарх должен быть всегда при государе? На это ему ответили, что в Москве остается «отец наш и богомолец Митрополит Иов». Окружение Патриарха Иеремии советовало ему отказаться от идеи жить в России, так как он не знал языка и «здешняго обычая» и, кроме того, Владимирская кафедра далека от столицы. Иеремия отказался, однако не от самой мысли об учреждении Патриаршества в России, а от своей кандидатуры на эту кафедру[43].

17 января 1589 г. в Москве был созван Собор высших иерархов Русской Церкви. На Соборе присутствовали: царь, Митрополит Иов, архиепископы Новгородский и Псковский Александр, Казанский и Свияжский Иеремия, Ростовский и Ярославский Варлаам; епископы: Суздальский и Тарусский Иов, Рязанский и Муромский Митрофан, Смоленский и Брянский Сильвестр, Тверской и Кашинский Захарий, Коломенский и Каширский Иосиф, Сарский и Подонский Геласий, архимандриты московских монастырей: Новоспасского Сергий, Чудова Феодосий, Симонова Тихон, Иона из Владимира, Мисаил из Новгорода; игумены монастырей: Кириллова Марк, Хутынского Сильвестр, Волоколамского Левкий, Пафнутиевского Варлаам; соборные старцы: Леонид Ширшиков из Кириллова монастыря, Исмаил Сназин и Варсонофий Криницын из Иосифова монастыря[44].

Феодор Иоаннович открыл соборное заседание речью, в которой сообщил о предварительных переговорах с патриархами Иоакимом и Иеремией об учреждении Патриаршества в России, в результате которых этот вопрос был решен Патриархом Константинопольским положительно. Затем царь предложил Митрополиту Иову совместно с духовенством обсудить с отцами Собора конкретные пути осуществления этого великого для России дела. При участии Константинопольского Патриарха был составлен Чин поставления Патриарха в Русской Церкви[45]. 19 января совместный Собор духовенства и бояр, на котором присутствовали государь Феодор

Иоаннович и Митрополит Иов, одобрил это чинопоследование и постановил отправить особых посланников к Патриарху Иеремии, чтобы тот назначил день избрания и наречения Московского Патриарха и день его посвящения. В состав представителей Русской Церкви входили архиепископ Ростовский Варлаам, епископ Смоленский Сильвестр; архимандриты монастырей: Новоспасского Сергий, Чудова Феодосий, Преображенского в Казани Гермоген; игумены монастырей: Пафнутиевского Левкий, Хутынского Сильвестр, Кириллова старец Леонид Ширшиков, Иосифова старец Исмаил Сназин, строитель Серапион Марков и царский дьяк Андрей Щелкалов.

Патриарх Иеремия, посовещавшись с прибывшими к нему, вынес решение: на Московское Патриаршество будет возведен тот, кого изберет Бог, Пречистая Богородица и великие чудотворцы Московские Петр, Алексий и Иона. Избрание было им назначено на ближайший четверг, 23 января, а посвящение — на воскресенье, 26 января[46]. Согласно с этим решением, 23 января 1589 г. в полдень в Успенский собор в Москве съехалось все высшее духовенство России. Митрополит Иов оставался в своих палатах. За Патриархом Иеремией и сопровождавшими его митрополитом Иерофеем и архиепископом Арсением была послана почетная делегация, состоявшая из двух архиереев, трех архимандритов, пяти игуменов и семи старцев. С большой торжественностью, под звон колоколов следовала процессия от подворья, где останавливался Патриарх, к Успенскому собору. Впереди шли свещеносцы с лампадой и горящими свечами. На этом пути Патриарху были устроены три торжественные «встречи»[47]. Наконец, войдя в собор, Патриарх Иеремия благословил всех, встал на приготовленное для него место, произнес молитву и поклонился святым образам и гробницам Московских Святителей. Затем остановился у чудотворной Владимирской иконы Божией Матери и совещался с архиереями об избрании кандидатов на русское Патриаршество, а также кандидатов на две новые митрополии в Новгороде и Ростове. Состав избирателей, включавший греческого митрополита Иерофея, архиепископов Казанского Тихона и Елассонского Арсения, епископов: Суздальского Иова, Смоленского Сильвестра, Рязанского Митрофана, Тверского Захария, Коломенского Иосифа и Крутицкого Захария, удалился в придел в честь Похвалы Пресвятой Богородицы, где иерархи избрали трех кандидатов на Патриаршество: Иова, Митрополита Московского, Александра, архиепископа Новгородского, и Варлаама, архиепископа Ростовского; трех кандидатов на Новгородскую кафедру: Новгородского архиепископа Александра, Троицкого архимандрита Киприана и архимандрита Владимирского Рождественского монастыря Иону; трех кандидатов на Ростовскую кафедру: Ростовского архиепископа Варлаама, новоспасского архимандрита Сергия и чудовского архимандрита Феодосия. Имена кандидатов были записаны в особые грамоты, каждая из которых была скреплена подписями избирателей[48]. С этими грамотами Патриарх в сопровождении всего священного собора направился в царские палаты. Государь Феодор Иоаннович встретил духовенство у входа в Золотую палату и, приняв благословение от Патриарха Иеремии, пригласил всех пришедших. Дьяк Андрей Щелкалов прочитал грамоту. Из числа трех кандидатов выбор государя остановился на Митрополите Иове. Ни для кого из присутствовавших этот выбор не был неожиданностью — более достойной кандидатуры на Первосвятительство в России в то время не было, и потому этот акт был воспринят современниками как выражение воли Божией. Тотчас были посланы духовные лица для приглашения Митрополита Иова во дворец. Русским представителям, с одной стороны, хотелось поддержать высокое достоинство русского Первосвятителя, с другой — нежелательно было обижать и Вселенского Патриарха, как это было, например, при встрече Митрополита Дионисия с Патриархом Иоакимом, во время которой Дионисий, не соблюдая иерархической субординации, первый благословил Иоакима[49]. Вопрос о том, как произойдет встреча Митрополита Иова с Патриархом Иеремией, видимо, очень тревожил русское правительство; ему придавалось большое значение: ведь для русских церковных и государственных деятелей совсем небезразличным было, каким будет статус русского Патриаршества по вселенскому диптиху. Не случайно церемониал этой встречи был подробно расписан самим царем: «И как приидет Иев Митрополит всея России к дверям палатным, и государь царь благочестивый встретит Митрополита Иева всея России в дверях палатных, в Митрополит Иев благословит царя благочестивого по чину по государьскому. Иеремей Святейший Патриарх Вселенский со царем благочестивым и со архиепископы и епископы и со всем освященным собором встретят Митрополита Иева всея России. А Митрополиту Иеву поити благословитися к Святейшему Патриарху Иеремею; а благословив Патриарх Иеремей Митрополита Иева всея России, и меж себя о Христе целование сотворят, как меж себя патриархи целуются в уста; а посох в ту пору Митрополит свой отдаст на тот час которому архиепископу, как пойдет к Патриарху благословитися; а Патриарх Иеремей вселенский свой посох по тому ж отдаст своему митрополиту. О том Патриарху приказати. А будет посоха Патриарх Иеремей отдати не похочет, и митрополиту Иеву своего посоха не отдав итти к Патриарху благословитися и поцеловатися во уста»[50].

Встреча прошла благополучно. Царь произнес знаменательную речь: «По изволению Божию и Пречистыя Богородицы и великих чудотворцев Московских и по нашему совету со Святейшим Иеремеем Патриархом вселенским и со архиепископы и епископы и со всем освящен-

ным собором нашего Российского царствия и со всеми бояры приговорили есмя быти тебе, Иову Митрополиту всея России, на велий престол в Патриархи в Московское государство Российского царствия. И ты бы, отец наш и богомолец Иов Митрополит, нареченный Патриарх Московский и всея России, молил Бога и Пречистую Богородицу и великих чудотворцев Московских Петра, Алексия и Иону и всех святых о нашем многолетнем здравии, и о нашей благоверной царице великой княгине Ирине, и о нашем чадородии, и о христолюбивом воинстве, и о всем православном христианстве»[51].

Патриарх Иеремия благословил святителя Иова, как «нареченного» в Патриарха Московского и всея Руси, после этого подал царю две другие грамоты об избрании кандидатов на Новгородскую и Ростовскую кафедры. Ознакомившись с ними, царь определил: «Пригоже быти в Великом Новеграде архиепископу Александру, а в Ростове быти в митрополитах архиепископу Варлааму; те оба добры и тута готовы»[52]. Патриарх Иеремия благословил избранных на митрополии и определил совершить их посвящение в митрополиты будущему русскому Патриарху. Чин наречения был окончен, патриархи прошли в собор, где, прочитав молитвы, поклонились святыням, братски о Христе поцеловались и расстались.

Через три дня, 26 января, в еще более торжественной обстановке было совершено посвящение святителя Иова в Патриарха Московского и всея России. В соборе заранее приготовили возвышение, на котором поставили три кресла — для царя, Константинопольского Патриарха Иеремии и новонареченного Патриарха Московского Иова. Кресла были обиты дорогими тканями. По обе стороны от возвышения поставлены были скамьи для высшего духовенства. В первом часу дня начался благовест и к собору стала стекаться духовная и светская знать. Первым прибыл святитель Иов и, поклонившись святым иконам и мощам, направился в придел Похвалы Пресвятой Богородицы для облачения. Затем, повторив тот же церемониал шествия в собор, что и при наречении, прибыл Патриарх Иеремия, который торжественно облачался в центре собора. При облачении Патриарха певчие пели по-гречески славник Кресту «Глас пророка Твоего Моисея исполнися, глаголюще». Затем открылось торжественное шествие государя Феодора Иоанновича. Певчие встретили его входным многолетием, и после поклонения иконам он принял благословение от Патриарха и сел на своем традиционном месте. По патриаршему благословению соборный протопоп Евфимий и греческий архидиакон Леонтий были посланы в алтарь для приглашения архиепископов, епископов, архимандритов, игуменов и протопопов. Все они подходили по двое и усаживались на приготовленные места «по чину соборному и обычаю». Затем названные протопоп и архидиакон ввели святителя Иова и поставили перед орлецом, расположенным у амвона. Поклонившись в пояс царю и Патриарху, новонареченный Патриарх прочел вслух свое исповедание православной веры и присягу[53]. По окончании чтения текста Патриарх Иеремия произнес молитву, благословляя святителя Иова: «Благодать Пресвятаго Духа нашим смирением имеет тя Патриархом в Богоспасаемом граде царствующем Москве и всея Великия России». После этого царь, Патриарх и все сослужившие сели на свои места. Соборный протопоп и архидиакон подвели Патриарха Иова к Святейшему Иеремии. Константинопольский Патриарх благословил его, принял от него благословение, оба совершили братское целование. Затем Патриарх Иов приветствовал прочих архиереев, стал у орлеца и поклонился. Патриарх Иеремия вновь благословил его со словами: «Благодать Пресвятаго Духа да будет с тобою». После этого новонареченный взошел на уготованное для него место на возвышении и встал близ царя и Патриарха. Оба патриарха приветствовали царя, а царь приветствовал патриархов. Святитель Иов поклонился всему священному собору до земли и был отведен в придел Похвалы Пресвятой Богородицы, где оставался до времени посвящения.

Началась Божественная литургия. Во время пения Трисвятого он стал пред Царскими вратами, затем был введен архиереями и протопопом в алтарь и, по благословению Патриарха Иеремии, трижды обошел вокруг престола при пении тропаря святым мученикам. У престола Патриарх возложил на его главу Евангелие, сослужившие архиереи возложили свои руки на его главу и трижды благословили новонареченного святителя Иова. Святейший Иеремия прочитал положенные при архиерейском рукоположении молитвы. Затем оба патриарха совместно продолжали службу. После Евхаристического канона Патриарх Иеремия произнес имя Патриарха Иова: «В первых помяни, Господи, Святейшаго Патриарха нашего Иова Московского и всея России». Святейший Патриарх Иов произнес аналогичный возглас с именем Патриарха Иеремии.

После литургии оба патриарха вышли из алтаря. Архиереи возвели нового Патриарха на его первосвятительское место посреди собора и трижды посаждали в патриаршее кресло с пением многолетия по-гречески. Затем святитель Иов снял богослужебное облачение, Патриарх Иеремия возложил на него «золотую воротную икону», а также переданную от государя золотую панагию, украшенную драгоценными камнями, «да клобук вязан шолк бел с камением с яхонты и с жемчюги; на верху (клобука) плащ золот чеканен, а на нем крест; по клобуку же дробницы по золоту чеканены; у клобука ж три полицы, а на них плащ, по них писаны святые, а по концам у полиц каменье яхонты червчаты и лазоревы и жемчюги великие;

да манатью бархат таусинен рытый со источники, а по источникам низан жемчюг»[54]. После взаимных здравствований патриархи и царь сели на свои места. Царь Феодор Иоаннович произнес поздравительную речь: «Всемогущая и Животворящая Святая Троица, дарующая нам всея России и самодержавство Российского царствия, подобает тебе сей великий престол великого чудотворца Петра архиерейства Патриаршества Московского и всего Российского царствия, рукоположением и освящением вселенского Патриарха Иеремии Цареградского и святых отец митрополита греческого и архиепископов и епископов нашего самодержавного Российского царствия; и жезл пастырства, отче, восприми и на седалище старейшинства во имя Господа Иисуса Христа и Пречистыя Его Богоматери на того великого чудотворца Петра взыди, и моли Господа Бога и Пречистую Богородицу Его Матерь и великих чудотворцев Петра, Алексея и Иону и всех святых о нас и о нашей царице и о всем Православии, яже на пользу нам и всему православному христианству душевно и телесно, и подаст ти Господь Бог здравие и долголетствие во веки. аминь»[55]. По окончании речи государь подал Патриарху Иову посох святого Митрополита Петра, украшенный позолотой и драгоценными камнями, для управления русским Патриархатом. На царское слово Патриарх Иов ответил речью, в которой обещал молиться Богу о Русском государстве. В заключение патриархи благословили народ на четыре стороны при пении многолетия.

В тот же день царь пригласил обоих патриархов к праздничному столу в Золотой палате. За великим столом с государем сели патриархи, за другими столами — духовные и светские лица и находившиеся в то время в Москве послы из Иверии. Патриарх Иеремия благословил трапезу. Греки были поражены убранством, богатством и разнообразием яств, вин и посуды[56]. Во время третьей «яствы» Патриарх Иов встал, запели «Достойно есть», и он отправился со святой водой и воздвизальным крестом в руках совершить объезд на осляти вокруг Кремля и Китай-города в сопровождении духовенства, дворян, бояр и гостей. На Фроловском мосту он сошел с осляти, произнес молитву о благоденствии города, царя и Русского государства, благословил крестом врата, окропил их святой водой и продолжил путь к дворцу. Во время шествия пелись избранные стихиры праздников и великих святых. При въезде Патриарха Иова в Кремль раздался звон всех колоколов. У лестницы Грановитой палаты его встретили Борис Годунов и бояре, которые вновь отвели Патриарха к столу. Здесь были подняты чаши, по русскому обычаю, во имя Богородицы, в память Святителя Московского Петра, произнесены заздравные тосты в честь царской четы и новопоставленного Патриарха Иова. После обеда государь щедро одарил обоих патриархов и греческую свиту. Святитель Иов получил в подарок от государя «кубок двойчат в 7 гривенок, два бархата рытый и гладкий, две объяри, камки и два атласа разноцветных и 40 соболей в 50 рублей»[57]. Вечером Патриарх Иов послал Патриарху Иеремии с сопровождавшими приглашение с просьбой посетить его на следующий день.

27 января Патриарх Иов служил Божественную литургию в своем дворе, после чего он отправил трех епископов и царских приставов за греческим Патриархом. У входа в палаты Московского Патриарха Святейшего Патриарха Иеремию встречали архиереи и бояре, а когда гости вошли, их приветствовал Патриарх Иов. Оба патриарха произнесли слова молитвы «Достойно есть». Патриарх Иеремия первый просил благословения у Святителя Иова, но тот смиренно заметил: «Ты мне великий господин и старейший отец; от тебя аз восприял благословение и поставление патриаршеское, и теперь нам от тебя нужно благословляться». На эти слова Иеремия ответил: «Во всей подсолнечной один благочестивый царь, а впредь это Бог изволит; здесь подобает быть вселенскому Патриарху, а в старом Цареграде, за наше согрешение, вера христианская изгоняется от неверных турок»[58]. По настоянию русского Первосвятителя вначале Иеремия благословил Московского Патриарха, затем сам принял от него благословение, и после братского приветствия они проследовали в палаты. На этот раз впереди шел Патриарх Иов.

Вскоре патриархи и архиереи были приглашены в царский дворец. В Золотой палате, где уже собрались бояре и духовенство, их принял царь Феодор Иоаннович. Патриарх Иов поднес государю образ Пресвятой Богородицы, «обложенный золотом, с яхонтами, и пелену атласную, саженую жемчугом, и кубок двойной серебряный, бархат и камни и сорок соболей и десять угорских червонных, и такие же дары царице Ирине»[59]. Царица Ирина, приняв благословение от патриархов, произнесла речь, в которой благодарила Патриарха Иеремию за подвиг пришествия в Россию, чем, по ее словам, доставлено «великое украшение Русской Церкви, ибо отныне возвеличением достоинства Митрополита ея в сан Патриарший умножилась слава Русского царства во всей вселенной; этого давно желали князья русские и этого, наконец, достигли ныне с пришествием вселенского Патриарха»[60]. В этой речи впервые было высказано то историческое значение, которое получило учреждение Патриаршества в России. Затем царица щедро одарила Патриарха Иеремию и его спутников, сама также получила в дар от Патриарха Иова образ Пресвятой Богородицы, обложенный золотом.

После устроенного приема Предстоятели Церквей возвратились на патриарший двор к праздничному обеду. Здесь Патриарх Иеремия произнес речь, поясняющую степень и зна-

чение участия главы Русского государства в содействии учреждению Патриаршества в Русской Церкви: «Се Господь Бог за чистое его житие, и за моление, и за великую милостыню, и за молитву благочестиваго государя царя и великаго князя Феодора Ивановича, всея России самодержца, совершитися Патриарху в соборную и апостольскую церковь Пречистые Богородицы честнаго и славнаго Ея Успения и великих чудотворцев Русских Петра, Алексия и Ионы, занеже во всей подсолнечной един благочестивый царь и к Создателю тепл верою, и к церковником и к нищим милосерд безо лести, со опасением благим, и к воинству и ко всему православному християнству благоприветлив»[61]. При прощании Святитель Иов передал свои дары Патриарху Иеремии, митрополиту Иерофею, архиепископу Арсению и другим их спутникам[62].

Утром Патриарх Иеремия прислал русскому Патриарху в дар осленка для предстоявшей в тот день церемонии нового объезда города. Непрекращавшимся потоком приходили на патриарший двор с поздравлениями и подарками бояре и духовенство, дворяне и простой народ. После Божественной литургии в Успенском соборе, совершенной Святейшим Патриархом Иовом, был устроен праздничный обед для русского духовенства. После третьего блюда Патриарх в сопровождении новонареченных митрополитов и архиепископов, при пении молитвы «Царю Небесный» совершил на осляти торжественный объезд города. По пути он благословлял крестом народ и кропил стены города святой водой. Колокольный звон возвестил о выезде Предстоятеля в Кремль.

Через несколько дней, 30 января, Патриарх Иов совершил первое возведение в сан митрополита на Новгородскую кафедру архиепископа Александра, а еще через несколько дней — архиепископа Варлаама на Ростовскую митрополию. Этими актами было завершено торжество установления Патриаршества в Москве.

Русское государство теперь и в церковном отношении стало совершенно самостоятельным и независимым, юридическая подчиненность Константинополю была отныне упразднена. Оставалось, правда, канонически утвердить русское Патриаршество признанием Православного Собора. На достижение канонического оформления осуществившегося акта и были направлены действия русской церковно-государственной власти в последующие годы.

В мае 1589 г., ко времени отъезда Патриарха Иеремии из Москвы, русской стороной была подготовлена «уложенная грамота», в которой обстоятельно излагалась история приезда Константинопольского Предстоятеля, переговоры с ним, наречение и поставление на Всероссийскую кафедру Патриарха Иова. В этом документе от лица Патриарха Константинопольского была дана характеристика царя Феодора как самого благочестивого православного правителя, в котором «пребывает Дух Святый» и которому Богом послана мысль об утверждении в России Патриаршества, ибо «древний Рим пал Аполинариевою ересью», а второй Рим — Константинополь — находился во власти безбожных турок, «внуков агарянских»; третий же Рим — Москва — превзошел всех в благочестии: именно здесь по Божию Промыслу, по милости Богородицы, по молитвам чудотворцев Петра, Алексия и Ионы, у «единственного христианского царя во всей вселенной» исполнилось великое дело — учреждение Патриаршества. Далее в грамоте приводится соборное определение о количественном увеличении и возвышении епископских кафедр, о праве Русской Церкви поставлять в будущем своих патриархов Собором русского епископата. В заключении изложено соборное определение: считать уложение навеки непреложным[63]. Грамота была подписана двумя патриархами, русскими митрополитами, архиепископами, епископами и другими членами Собора, в том числе греческим духовенством: митрополитом Иерофеем, архиепископом Арсением и другими. Всего под грамотой стояло 32 подписи[64].

Примерно через год Патриарх Иеремия возвратился в Константинополь[65]. В 1591 г. в Россию прибыл посланник восточных патриархов митрополит Тырновский Дионисий. Он привез грамоту об утверждении Святителя Иова Всероссийским Патриархом в ряду других православных патриархов. Каноническое оформление этого акта обсуждалось на Соборе восточных иерархов 1590 г. Грамоту подписали патриархи: Константинопольский Иеремия, Антиохийский Иоаким, Иерусалимский Софроний (Александрийская кафедра вдовствовала из-за смерти Патриарха), 42 митрополита, 19 архиепископов и 20 епископов[66]. Собор определил русскому Патриарху пятое место в диптихе Патриархатов — после Иерусалимского Первосвятителя.

Правда, в Москве не очень были довольны определением Собора восточных иерархов, полагая, что пятое место Русской Церкви в ряду других Православных Церквей не отображало *реального соотношения сил и положения Церквей в православном мире*. Надеялись на усвоение русскому Патриарху, учитывая традиции и исторический путь восточных Патриархатов, третьего места, после Константинопольского (Вселенского) и Александрийского Патриархов[67]. Восточным Предстоятелям Церквей были адресованы грамоты[68]. В феврале 1593 г. в Константинополе состоялся новый Собор восточных иерархов, на котором было подтверждено решение Собора 1590 г.: Патриаршество в Русской Церкви утверждалось, по диптиху Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси определено пятое место[69]. Решения Соборов

1590 и 1593 гг. подтверждены соответствующими юридическими актами[70].

Патриаршество, введенное в России, имело огромное значение и последствия. Еще на одну ступень оно возвысило нашу страну в восприятии западных Церквей и иностранных держав, в еще большей степени заставило их считаться с интересами России. Киевская митрополия, доведенная внутренними раздорами и внешними западными притязаниями до бедственного состояния, не только фактически, что было и раньше, но и юридически отныне потеряла равные права с Московской кафедрой и постепенно вошла в состав Московского Патриархата. В самой России возвышение Митрополита до сана Патриарха качественно изменило взгляд гражданских властей на духовенство. Если прежде Митрополит Московский в глазах царского двора представлялся зависимым иерархом, то теперь самостоятельность Патриарха побуждала относиться к нему не только с уважением, но нередко — в государственных интересах — пользоваться его авторитетом, а в некоторых случаях — не позволять себе в глазах Патриарха действовать вопреки мнению Церкви и христианским законам.

3. ПЕРВОСВЯТИТЕЛЬСКОЕ СЛУЖЕНИЕ

История учреждения Патриаршества и главные побуждения, вызвавшие его жизненную необходимость, показывают, что патриарший образ церковного управления на Руси установлен для того, чтобы устранить несоответствие существовавшего положения Русской Митрополии с ее действительным значением в христианском мире. Существенных перемен в правовой и юридический характер Церкви в Русском государстве это событие не внесло[71]. Конечно, статус Патриарха обязывал Первосвятителя по-новому осмыслить пределы своих епархий, служившее в них духовенство и свою многочисленную паству.

В первые дни своего патриаршества Святитель Иов, как уже отмечалось, возвел двух иерархов — Новгородского Александра и Ростовского Варлаама — в митрополиты. В последующие несколько месяцев Русская Церковь получила еще двух митрополитов: Сарского и Подонского Геласия и Казанского Гермогена (будущего Патриарха); пятерых архиепископов: Вологодского Иону, Суздальского Иова, Смоленского Сильвестра, Рязанского Митрофана и Тверского Захарию; епископа Мисаила на вновь открытую Псковскую кафедру. Впоследствии при Патриархе Иове были открыты еще две епархии — в Астрахани, где в 1602 г. первым архиепископом стал настоятель Троицкого монастыря архимандрит Феодосий, и епископия в Карелии. Кроме того, вместо шестого архиепископа, утвержденного соборным определением 1589 г. на кафедру в Нижний Новгород, долгое время в составе русской иерархии числился архиепископ Елассонский Арсений, который с 1591 г. постоянно жил в России и был оставлен в московском Архангельском соборе для почетной миссии совершения служб по усопшим русским князьям[72]. Согласно диптиху, епископат Русской Церкви приобрел отчетливую иерархическую последовательность. Первое место в ряду митрополитов принадлежало Новгородскому архипастырю, второе — Казанскому, третье — Ростовскому, четвертое — Сарскому и Подонскому. Архиепископы располагались в следующем порядке: Вологодский, Суздальский, Смоленский, Рязанский, Тверской, Елассонский (или Архангельский) и Астраханский. Иерархия епископских кафедр была такой: первая — Псковская, вторая — Коломенская, третья — Карельская[73].

Кроме забот, связанных с устроением высшей церковной иерархии, Патриарх Иов обратил внимание и на низший состав духовенства. Дело в том, что ко времени патриаршего служения святителя Иова накопилось множество нарушений низшим духовенством церковного Устава и церковного благочиния. В Москве были замечены факты нетрезвости среди священнослужителей, некоторые из них не служили в своих храмах, а нанимали посторонних священников, иные уклонялись от заказных служб, неподобающе вели себя во время богослужений. Для устранения этих недостатков Патриарх на Соборе 1592 г.[74] поручил управление московскими храмами восьми так называемым поповским старостам, у каждого из которых в подчинении было сорок священников. В помощь им Собор определил назначить по четыре десятских диакона. Старосты и десятские подлежали надзору четырех протопопов[75] — двух дворцовых и двух городских, которые обязаны были, в случае нерадения старост, поучать и вразумлять их. Дополнительно, для обсуждения церковных дел и поведения московских священников, соборным постановлением предписывалось старостам собираться каждый день в специально отведенной для этого избе при Покровском соборе и, в случае нарушений со стороны подведомственного им духовенства, сообщать обо всем Патриарху.

Обязанности, возложенные на поповских старост, были следующими: они должны были наблюдать, чтобы во всех церквах ежедневно совершалась служба, чтобы во время литургии и молебнов соблюдалось благочиние, священники и диаконы не злоупотребляли вином, чтобы священники сами служили в своих церквах и не нанимали вместо себя других без крайней на то нужды, чтобы нанимавшиеся на служение священники получали на это разрешение у Патриарха и брали за ежедневную службу не больше алтына, а в праздники по два алтына, чтобы на торжественные молебны в соборном храме и на крестные ходы с Патриархом собирались все священники, вели себя на них пристойно, не отставали во время торжественных шествий и

не расходились тотчас по окончании их. На поповских старостах лежала также обязанность следить за тем, чтобы деньги, отданные прихожанами на панихиды и молебны, были разосланы по церквам и чтобы на них непременно отправлялись эти службы.

Таким образом, меры, предпринятые Первосвятителем, были направлены на укрепление духовного и дисциплинарного состояния священнослужителей, на улучшение их нравственности и поддержание в храмах благочиния. О трудности осуществления этого мероприятия говорит хотя бы тот факт, что еще за сорок лет до этого, на Стоглавом Соборе 1551 г., обсуждался вопрос о повышении нравственности духовенства[76], но, к сожалению, попытки изменить положение низшего духовенства не привели к заметным результатам. Беспорядки среди этого сословия так укоренились, что даже серьезные меры Патриарха Иова порой подвергались той же участи, что и распоряжения Стоглавого Собора. Так, например, в одном из донесений патриаршего тиуна, датированном 1 октября 1604 года, сообщается, что «поповские старосты и десятские в избу не приходят и попов и дьяконов от безчинства не унимают; безместные попы и диаконы в поповскую избу не ходят и пред литургиею правила не правят, а садятся у Флоровского моста и чинят великая безчинства, заводят игры, бранятся и борются между собою и тут же нанимаются служить литургию; приезжие попы нанимаются служить без разрешения, и ему, тиуну, ставленных своих грамот не кажут, его не слушают, бранят и позорят»[77]. Патриарх вынужден был созвать всех поповских старост. Он напомнил им о их обязанностях, призвал быть исполнительными в отношении к своему долгу и приказал выдать им письменный наказ, в котором наряду с прежними наставлениями были прибавлены новые указания: священнослужителям бедных приходов обязательно служить в своих храмах по субботам, воскресеньям и праздничным дням (в остальные дни им разрешалось наниматься в другие приходы), не служить литургий рано, до солнечного восхода, а только в третьем часу дня, т. е. в 9 часу по богослужебному кругу (в те дни, когда в соборе бывали молебны и крестные ходы, разрешалось служить литургию раньше); безместным священникам возбранялось служить без разрешения патриаршего тиуна, причем тиуну позволялось взимать с них только «по деньге» за обедню, не больше[78].

Однако успех патриарших распоряжений мог быть обеспечен только постепенной и терпеливой работой среди духовенства. Одним из направлений этой работы было насаждение образования и просвещения. Некоторые исследователи XIX в. утверждали, будто Патриарх Иов был против учреждения в Москве университета: он так и не дал своего согласия Борису Годунову на приглашение для этого из Германии профессоров и докторов[79]. Объяснять противодействие русского Патриарха тому, чтобы образование в России осуществлялось под началом иностранцев, «невежеством» Патриарха — довод весьма неосновательный, неблагонадежный. Рукописное наследие Святителя Иова может быть прекрасным доказательством того, что первый русский Патриарх был одним из самых образованных людей своего времени. Не чуждался он и людей, занимавшихся науками, напротив, приближал их к себе[80]. Сам факт активнейшего участия Патриарха в исправлении богослужебных книг и развитии книгопечатания в России указывает на то, что Предстоятель Русской Церкви не мог не сочувствовать образованию, не мог не понимать его необходимости и той пользы, какую оно могло бы принести как духовенству, так и всему народу. Главной целью всей деятельности Патриарха Иова было укрепление в России Православия, усиление веры и духовной мощи Русской Церкви. Очевидно, что опасение за чистоту Православия побуждало Патриарха быть осмотрительным в контактах с иноверными[81]. К тому же не раз в правление Святителя Иова католический Рим возобновлял попытки подчинить себе Русскую Православную Церковь[82]. Для современников первого русского Патриарха бедственное положение единоверных в юго-западных землях Русского государства, страдавших от униатов и латинян, было поучительным в отношении того, насколько опасные последствия таили в себе в те времена сближения с Западом[83]. Им не могли быть неизвестны также и бедствия, которым, при содействии папы, подвергались православные в Малороссии и Литве. Именно поэтому Святейший Патриарх Иов дальновидно ответил царю Борису Годунову, что Россия благоденствует в мире единством веры и языка; что многоязычие может привести и «разность в мыслях», опасную для Церкви, что неблагоразумно вверять воспитание юношества католикам и иноземцам[84]. Признавая нужду в просвещении, Патриарх Иов предполагал восполнить недостаток в этом направлении опытными средствами, уже испытанными в России предшествовавшими веками, акцентируя внимание на духовном развитии русского народа, распространении Священного Писания, святоотеческого учения и церковного Предания. Источниками истинного, освященного традицией, просвещения в то время были монастыри. Еще Стоглавый Собор постановил открыть во всех монастырях школы грамоты, а при обеспеченных монастырях — школы, рассчитанные на подготовку священнослужителей. В них под руководством опытных иноков-подвижников воспитывались будущие русские архипастыри — созидатели и организаторы церковной жизни, а также делатели умной молитвы Иисусовой — молитвенники за землю Русскую и ее народ; в них хранились многие тысячи рукописных книг — бессмертных творений русских и восточных отцов Церкви; в них народ постигал уроки чистой веры и благочестивой жизни.

Вполне естественно, что в сфере забот Патриарха Иова особое значение приобретала дея-

тельность под его руководством, связанная с исправлением и подготовкой к печатанию богослужебных книг. До времени правления Святителя Иова в России были напечатаны всего четыре богослужебные книги: Евангелие, Апостол, Часослов и Псалтирь. Еще в послесловии к Апостолу, изданному в 1564 г. в Москве русским первопечатником диаконом Иоанном Феодоровым († 1583), было сказано, что рукописных книг на Руси не хватает, и они почти все неисправны, наполнены ошибками и непригодны к употреблению, печатных же книг можно подготовить много и соблюсти единообразие текста[85]. Изданные в середине 60-х гг. богослужебные книги не могли в полной мере удовлетворить запросы Церкви, поэтому послесловие к Апостолу 1564 г. было актуальным и через 25 лет. В ноябре 1589 г. вышла Триодь Постная. Ее печатание начато было по благословению Митрополита Иова еще в 1587 г. издателями Андроником Тимофеевым и его сыном Иваном, которые, как видно из послесловий всех книг, изданных в годы предстоятельства Патриарха Иова, были главными в России «типографами»[86]. В послесловии к Триоди Постной справщики искренно признаются в недостатках издания и просят извинения и смиренной помощи у всех читателей: «Аще что вам помнится в ней непотребно, и вы, Бога ради, сами исправляйте с советом освященного собора, елико вас свыше наставит Святый Параклит, а нас, Бога ради, благословите, а не кляните»[87].

В ноябре 1591 г. была издана Триодь Цветная. В послесловии к этой книге признавалась необходимость исправления и печатания богослужебных книг: «Се убо от Того Триипостасного Божества Неразделимая Троица возжеся великий пламень Божественного огня о исправлении святых книг в души благочестивому и Богом венчанному царю и великому князю Феодору Ивановичу всея Русии самодержцу... и о том святом книжном исправлении, церковного богогласия и о взыскании слова истины непорочныя христианския веры неусыпно имуще к Богу духовные очеса... дабы в Богоспасаемом царствующем великом граде Москве, в соборней Божественней велицей церкви и во всей России святыя книги свидетельствованы и исправлены были; и печатного дела писмены исполнены, понеже во многих летех от преписующих неученых человек неправлены»[88]. Ближайшей целью издания церковных книг в этом послесловии определено восполнение их недостатка в новопросвещенных землях: «во граде Казани, и Астороханы, и Сибери, и в окрестных их градех и местех»[89]. Через три года после выхода Триоди Цветной был издан Октоих в 2-х частях, в 1597 г. — второй тираж Апостола в количестве 1050 экземпляров.

В правление Бориса Годунова книгопечатание развивалось еще успешнее. По его распоряжению был построен дом, в котором надлежало «трудолюбивому сему книжнаго писания печатному делу совершатися»[90]. В 1598 г. по благословению Патриарха Иова вышли Часовник, Минея Общая в двух изданиях, Чиновник архиерейского служения (1600), Служебник, Псалтирь (1602), Триодь Цветная (1604). В послесловии последнего издания справщики, как и в других книгах, признаются в «грубости» ума, «неразумии» и просят: «согрешением нашим подадите (прощение), а не кляните, да и вы обрящете милость в день судный, егда приидет Праведный Судия Христос Бог воздати хотя всем, комуждо по делом его». И далее называется авторский состав издателей, учеников и преемников диакона Иоанна Федорова: «Напечатана же бысть книга сия художеством и труды мастера Ивана Андроникова сына Невежина и прочих сработников, трудившихся о Господе. Ему же купно слава»[91]. В Служебнике 1602 г.[92], кроме текстов литургии, утрени и вечерни, напечатаны чинопоследования некоторых Таинств — Крещения, Брака; последования водоосвящения в навечерие Богоявления, чин омовения мощей, последование причащения святой воды (Агиасмы), причащения Святыми Дарами больного и молитвы на разные случаи[93]. Анализируя редакторские исправления издателей в этом Служебнике, можно констатировать, что текст не был сличен с греческими первоисточниками. Как признаются сами справщики, делали они исправления «от своего умышления». Проскомидия, согласно этому изданию, совершается на семи просфорах, опущена молитва священника о самом себе перед совершением литургии. В некоторых случаях справщики, не решаясь брать на себя ответственности изменять текст, откладывали исправления до разрешения высшей иерархии и писали: «Доложити»[94]. Кроме того, в чине проскомидии сокращено и исправлено последование входных молитв, отсутствуют молитвы, которые произносит священник на пути в храм, и некоторые тропари, произносимые им пред Царскими вратами; опущены молитвы священника после облачения и перед началом проскомидии; нет молитвы над вином («ту благодать посли и на вино сие и благослови с Духом Твоим Святым»), отсутствуют слова, произносимые во время соединения воды и вина. Для проскомидии полагается, как упоминалось выше, семь просфор: первая — в воспоминание Господа Иисуса Христа, вторая — в честь и память Богоматери, третья — в честь святых, четвертая — в честь Патриарха и всех епископов, пресвитеров и диаконов православных; пятая — о царе и царствующем доме; шестая — о монашестве и о здравии всех православных; седьмая — о упокоении[95]. В самом тексте литургии присутствуют некоторые молитвы, опущенные в последующих изданиях Служебника: во время входа с Евангелием и перед лобзанием мира, а также во время пения «Аллилуиа»; на великом входе нет указаний о поминовении царя и Патриарха, но как диакон, так и священник произносят одни и те же слова: «Всех вас да помянет Господь Бог во Царствии Своем» и т. д.[96].

Просвещенный Патриарх понимал, что полноценность текстов книг требовала тщательной их сверки с греческими списками, но, поскольку в то время не было достаточного числа хороших переводчиков, Святейший Патриарх Иов избрал путь сопоставления древних русских списков и отбора лучших текстов[97]. Итак, благодаря Патриарху Иову, по его благословению и при его деятельном участии было издано (не считая повторных изданий) девять книг. Из них шесть: *Триодь Постная, Триодь Цветная, Октоих, Минея Общая, Чиновник* и *Служебник* — были изданы впервые. Другие — Псалтирь, Апостол и Часовник — были практически переизданием[98]. Скромные начинания Патриарха Иова были поддержаны и развиты будущими русскими первоиерархами. Заслуга Святителя Иова заключалась в том, что он был первым, кто поставил дело книгопечатания на широкую основу, при этом осваивался опыт критического осмысления рукописных источников богослужебных книг, нередко содержавших неточности, допущенные многочисленными переписчиками прошедшего времени.

Другим знаменательным мероприятием в области церковно-литургической жизни была деятельность Патриарха Иова по прославлению некоторых русских святых и установлению в их честь новых церковных праздников.

С 1588 г. у гроба Василия Блаженного, Московского Христа ради юродивого, начали совершаться многочисленные чудеса. Патриарх с собором определил праздновать память святого 2 августа. По распоряжению царя Феодора Иоанновича был построен придел во имя Василия Блаженного в Покровском соборе и сооружена для мощей святого серебряная с позолотой гробница.

Второй церковный праздник установлен Святителем Иовом в честь преподобного Иосифа Волоколамского. Еще в 1579 г. Собором было положено праздновать его память только местно, в основанной им обители. В 1591 г. Патриарх совместно с Собором определил совершать его память по всей России 9 сентября. Примечательно, что сам Патриарх составил преподобному Иосифу Волоколамскому канон и «исправил службу»[99].

В 1595 г. Патриархом Иовом было установлено еще одно празднование — соборная память в честь Московских святителей Петра, Алексия и Ионы, отмечавшаяся в один день — 5 октября. Особые празднования, каждому святому отдельно, существовали и до этого. В том же году Патриарх в своем селе Селятине, близ Голенищева, при храме Святителя Николая Чудотворца построил придел во имя Трех Московских святителей, а также освятил в их честь церковь на своем патриаршем дворе[100]. В 1596 г. мощи Святителя Алексия были переложены в новую серебряную гробницу.

4 октября 1595 г. были обретены мощи Казанских чудотворцев — Гурия, архиепископа Казанского, и Варсонофия, епископа Тверского. Этот день и был закреплен как праздник в честь двух святителей. Царь и Патриарх повелели построить особую церковь при той, где нашли гробы с нетленными мощами, с южной стороны алтаря, и там поставить мощи святых для всенародного чествования. Патриарх Иов благословил митрополита Гермогена составить Житие святителей, что и было исполнено[101].

В том же году были обретены нетленными мощи Угличского князя Романа Владимировича, жившего в XIII в. Освидетельствование останков, по указу Патриарха Иова, было произведено митрополитом Казанским Гермогеном, после чего святые мощи перенесены в новую соборную церковь города Углича. По благословению Святителя Иова было постановлено праздновать день памяти благоверного князя 3 февраля. Воевода Семен Романович Олферьев и инок Переяславского Данилова монастыря Сергий составили[102] Житие благоверного князя Романа Угличского и канон ему.

В 1597 г. были открыты мощи преподобного Антония Римлянина (XII в.). Кратко о том, как это произошло. Одному иноку Антониевой обители в Новгороде после келейной вечерней молитвы было во сне откровение. Нифонту, так звали инока, казалось, что он находится в храме Рождества Пресвятой Богородицы, где был погребен преподобный Антоний. Он увидел мощи Антония, лежавшие наверху церковного помоста в гробнице около святителя Никиты. Сам же храм был весь наполнен светом. Проснувшись, Нифонт рассказал о видении своему духовнику и некоторым из братии монастыря. Спустя некоторое время Нифонт решил поклониться мощам преподобного Антония. По монастырскому обычаю, он поднял доску гробницы преподобного и обнаружил нетленные мощи Антония «как бы живые». От них исходило благоухание. Нифонт поспешил известить о произошедшем игумена Кирилла, который через некоторое время, при личной встрече с Патриархом Иовом, поведал ему о чудесах, происходивших у гроба преподобного Антония, и о том, что он сам видел их нетленными. Патриарх Иов послал грамоту митрополиту Новгородскому Варлааму с повелением открыть мощи преподобного. Митрополит Варлаам отправился в Антониев монастырь и вместе с братией исполнил патриаршее указание[103].

В 1600 г. игумен Вологодского Корнилиева монастыря Лаврентий сообщил Патриарху Иову, что от мощей преподобного Корнилия Комельского уже много лет совершаются благодатные исцеления. Игумен прислал в Москву описание этих чудес, Житие преподобного, стихиры и канон, написанные иноком Нафанаилом. Патриарх совместно с собором духовенства обра-

тился к Вологодскому архиепископу Ионе с просьбой подтвердить донесение игумена обители. Преосвященный Иона не только подтвердил достоверность сообщения, но дополнительно рассказал о том, что преподобному Корнилию давно уже совершают службу и в основанной им обители, и в Вологде, и во всей Вологодской земле. После этого Патриарх Иов соборно определил праздновать преподобному Корнилию Комельскому 19 мая. На соборе были рассмотрены Житие, стихиры и канон святому и решено, что они составлены «по образу и по подобию, якож и прочим святым»[104].

По благословению Патриарха Иова в 1591 г. были перенесены из Тверского Отроча монастыря в Соловецкий Преображенский мощи Святителя Филиппа, Митрополита Московского, и установлено местное празднование его памяти 9 января[105]. В 1592 г. были перенесены мощи Святителя Германа, второго Казанского архиепископа, из Москвы, где он скончался в 1567 г. во время моровой язвы и был погребен в церкви Святителя Николая Чудотворца, в Свияжский Богородицкий монастырь, им основанный; празднование ему стали совершать 6 ноября. В том же году, в январе, митрополит Гермоген направил грамоту Патриарху Иову, в которой говорилось, что в Казани не совершалось особого поминования русских воинов, погибших за веру под Казанью и в ее окрестностях. Митрополит Гермоген просил Святейшего Патриарха установить для этого какой-либо день. В этой же грамоте упоминалось о трех мучениках, пострадавших за веру Христову; один из них, Иоанн, был русским, родом из Нижнего Новгорода, он был пленен татарами; двое других, Стефан и Петр, были из новообращенных татар. Казанский митрополит выражал скорбь в связи с тем, что имена этих мучеников не вписаны в синодик, читаемый в Неделю Православия, и что по ним не совершаются панихиды. 25 февраля Патриарх Иов написал ответную грамоту, в которой указывал, чтобы во всей Казанской митрополии в храмах совершались панихиды по православным воинам, убиенным под Казанью, в субботу после Покрова Пресвятой Богородицы, и их имена вписаны в большой синодик, который читается в Неделю Православия. В этой же грамоте Святителем Иовом повелевалось вписать в упомянутый синодик и трех Казанских мучеников, а день их поминовения благословлял назначить самому митрополиту Гермогену. Казанский архипастырь объявил по всем храмам и монастырям Казанской епархии Патриаршей указ и повелел 24 января поминать на панихидах, литиях и литургиях трех Казанских мучеников — Иоанна, Стефана и Петра[106].

В правление Святейшего Патриарха Иова Русской Церковью к лику святых были причислены также блаженный Иоанн Московский, юродивый (1589), преподобные Игнатий Вологодский (1592) и Мартирий Зеленецкий (1603). Кроме того, Вологодский архиепископ Иона, по благословению Патриарха, составил новое Житие, на основании прежних, святого Александра Невского и похвальное слово. Воевода Семен Олферьев и инок Сергий написали, также по благословению Патриарха Иова, службу благоверному князю Московскому Даниилу. Инок Болдинского Герасимова монастыря Филофей Пирогов составил в конце XVI в. канон преподобному Нилу Столобенскому и Житие, на основании записок о нем иеромонаха Никольского Рожковского монастыря Германа[107]. С прославлением перечисленных угодников Божиих значительно пополнился круг церковных праздников.

Еще одним важным мероприятием Патриарха Иова в деле укрепления на Руси Православия следует считать его участие в строительстве храмов и монастырей. В исполнении этого святого дела сам Патриарх являл образец бескорыстия и благодеяния: все свои «келейные» деньги, накопившиеся у него от пошлин, богатых царских милостынь и других доходов, он употреблял на помощь ближним и на строительство храмов. В своей духовной грамоте Первосвятитель признается, что жертвовал собранные средства на «церковное соружение великих трех Святителей и Чудотворцев, Петра, и Алексия, и Ионы, что на нашем Патриаршем дворе на сенех, в каменное церковное и келейное и дворовое дело... денежною казною строил домовые села Пречистыя Богородицы, которыя запустели преж нас... и в тех селех яз смиренный соружал церкви, и ставил наши Патриарши дворы...»[108]. Отметим, что только за период с 1592 по 1600 г. в Москве было построено 12 храмов[109]. Наряду с большим количеством церквей, построенных в конце XVI в. на территориях, вошедших в то время в состав русских земель (Казанское и Астраханское ханства, Сибирь и другие регионы), было воздвигнуто множество монастырей.

В 1591 г. в Россию вторглись полчища крымского хана Казы-Гирея, целью которого был захват Москвы. Вместе с огромным количеством пеших войск к столице приближалось около 100 тыс. всадников. Патриарх Иов вручил царю чудотворную Донскую икону Божией Матери, которая некогда сопутствовала благоверному князю Димитрию и русским воинам в их битве на Куликовом поле, с тем, чтобы с молебнами обнесли ее вокруг стен Москвы и поставили в шатре, в котором была походная церковь во имя Преподобного Сергия Радонежского. В начале июля у стен Данилова монастыря, недалеко от Москвы, разгорелась решающая битва. По словам Патриарха Иова, описавшего сражение в «Житии царя Феодора», и днем и «в нощь со всех стен градных из великих огнедыхающих пушек непрестанно стреляху и изо всех обителей, иже близ царствующего града Москвы, такоже непрестанно стреляли...» В страхе перед новым

нападением татары ночью «бежаху и друг друга топтаху»[110]. В память о победе русских войск на том месте, где стоял походный храм с чтимой Донской иконой Богоматери, в том же году по благословению Патриарха Иова был заложен Донской монастырь. В Москве в конце XVI в. были также основаны два женских монастыря — Зачатьевский и Ивановский.

В областях, непосредственно подчиненных Патриарху, были воздвигнуты Лукианова пустынь во Владимирской епархии (1594) и Богоявленский Слободской монастырь в Вятской епархии (1599). Последний был устроен по просьбе всех жителей и по благословению Патриарха Иова. Сохранилась патриаршая грамота слободскому земскому старосте о строительстве этого монастыря[111]. В пределах Курской епархии основаны три монастыря недалеко от Курска: Коренная, в честь Рождества Пресвятой Богородицы, пустынь (1597), Белгородский Николаевский (1599) и в самом Курске — Троицкий (в начале XVII в. строителем Ионою Темкою). В Сибири открылись Березовский, Енисейский-Спасский, Николаевский-Верхотурский и Тобольский монастыри. В других епархиях, также по благословению Предстоятеля Русской Церкви, были основаны: преподобным Антонием Леохновским в 50 верстах от Новгорода Антониев монастырь; преподобным Евфросином в 60 верстах от Устюжны Синеозерская Благовещенская пустынь (1603); в 1597 г. возобновлен разрушенный шведами Валаамский монастырь; в Псковской епархии — Троицкий Торопецкий монастырь (1592); в Казани (конец XVI в.) два — Иоанно-Предтеченский и Феодоровский-Троицкий; в Астрахани — Спасо-Преображенский (1597); в Тверской епархии — Нилов-Столобенский (1594); в Вологодской — Горний Успенский, женский (1590), Игнатиевский (1592), преподобным Галактионом — Галактионова пустынь (конец XVI в.), Тиксненская Спасова, в честь Нерукотворенного образа, пустынь (1603)[112].

В сфере государственной Патриарху Иову суждено было не только стать свидетелем и переживать тяжелые времена междоусобий, кризисов государственной власти, страшного голода, постигавшего страну несколько раз вследствие неурожаев, но и самому участвовать в этих событиях, иногда даже принимать важные решения, относившиеся скорее к сфере гражданской, чем к церковной. Уже через несколько лет после интронизации Патриарх Иов в своей духовной, или, как иногда она еще называется, прощальной, грамоте писал: «Весть же Бог, в колико рыдание и слезы впадох, отнележе взыде на мя сан Святительства, ово немощи ради своея, понеже не имущу ми довола духовнаго, иноже о бедах человеческих паствы моея много болезновах, и лютыми напастьми погружаем бых... И всяко вещем сопротивное нападе на мя озлобление и клеветы, укоризны, рыданияж и слезы, сия убо вся мене смиреннаго достигоша»[113]. Историки отмечают, что, хотя с Патриархом нередко советовались в области государственных дел и даже побуждали его принимать окончательные решения по некоторым важным вопросам, сам Святитель Иов старался устраняться от гражданских дел, четко определяя сферы церковной и гражданской компетенции. Усматривая нестроения в мире, он, по выражению жизнеописателя, «токмо ко Господу Богу единому взирал, ниву ту недобрую слезами орошая»[114]. Святейший Патриарх Иов, как повествует тот же источник, «вся лютая видев в земли Российстей деемая, день и нощь со слезами непрестанно в молитвах предстоя в церкви Божии, и в келии своей непрестанно молебные пения собором поя с плачем и с великим рыданием и со многими слезами, такожде и народ с плачем моля, дабы престали от всякаго злаго дела...»[115]. В этом молитвенном подвиге за судьбу и благополучие Родины нет внутреннего противоречия. Патриарх Русской Церкви и народа Божия видел и сердцем чувствовал духовное состояние своих пасомых. Настало время, и он не только мужественно противостал измене и малодушию, но и первым самоотверженно засвидетельствовал нетщетность и несуетность своих молитв пред Богом, а в роковую для Отечества минуту все, и малые и великие, услышали обращенный к их совести твердый и исполненный решимости отеческий голос, призывавший прекратить внутренние распри и единодушно стать на защиту Православия от коварных врагов.

Участие Патриарха в некоторых событиях, которые до сих пор служат предметом споров и недоумений (загадочная смерть царевича Димитрия и восшествие Бориса Годунова на престол), послужило поводом для некоторых гражданских историков (Карамзин, Щербатов и др.) к обвинению Патриарха Иова в неискренности действий. Оставим эти утверждения на совести авторов подобных суждений. Не вдаваясь в подробности вышеназванных историй, сошлемся на авторитетных исследователей, полностью опровергающих и доказывающих несостоятельность этого обвинения[116].

Действия первого русского Патриарха в одну из самых тяжелых годин в истории России — в эпоху смуты и узурпации власти Лжедмитрием — свидетельствуют о том, насколько Святитель Иов был далек от человекоугодничества и потворства лжеправителям, если дело требовало сохранения Православия, Русской Церкви и истинной веры.

4. МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Одним из плодотворнейших направлений в деятельности Святейшего Патриарха Иова была его забота о просвещении народов как далеких от христианства, так и собратьев, находившихся под гнетом иноверцев. Миссионерская деятельность Святителя Иова заслуживает

особого внимания, ибо в ней наиболее отчетливо проявились качества первого русского Патриарха как истового служителя Церкви, внимательного пастыря, тревожившегося о бедственном положении народов, находившихся в духовном неведении.

Первым, кому русский Патриарх протянул руку помощи, был грузинский народ. Еще в конце XV в. Иверский князь просил помощи у великого князя Московского в его борьбе с персами. В те времена Московскому князю еще трудно было оказать действенную помощь единоверному народу Грузии. К середине XVI в. положение грузинского народа еще более ухудшилось: находясь под владычеством Персии, постоянно испытывая набеги турок, перенося от тех и других врагов гонения за христианскую веру, он утратил древнюю чистоту ее. Доведенный жестокими врагами до скорбного состояния, грузинский царь Александр в конце 1586 г. обратился к царю Феодору Иоанновичу с тем, чтобы он принял Грузию под свое покровительство. Царь Феодор дал свое согласие, и тогда в 1588 г. Александр вновь обратился в Москву, на этот раз к Предстоятелю Русской Церкви Святителю Иову, с просьбой ходатайствовать перед русским государем о поддержке Грузии и Грузинской Православной Церкви. Он просил Митрополита Иова прислать в Грузию «для исправления православныя веры христианския учительных людей»[117]. В ответ Преосвященный Иов писал, что русский царь «землю твою Иверскую взял в свое царское достояние под свою руку. Мы же царю усердно, с желанием, о тебе вспоминали. И благочестивый царь по твоему прошению и молению тебя пожаловал»[118]. Митрополит Иов обратил внимание Феодора Иоанновича на внутреннее расстройство Грузинской Церкви. Ссылаясь на рассказы грузинских послов, он обрисовал царю бедственное положение их Церкви: духовенство забыло уставы Вселенских Соборов и святые обряды богослужения, храмы запустели и лишились своего благолепия[119]. Русская Церковь отозвалась на призыв братьев по вере: в Грузию были отправлены два монаха Троице-Сергиева монастыря — соборный старец Закхей и иеромонах Иосиф, а также два священнослужителя из московского Чудова монастыря. Им было поручено заняться исправлением обрядовой стороны Грузинской Церкви. Дополнительно были посланы еще и три иконописца для воссоздания благолепия древних грузинских храмов. С ними Предстоятель Русской Церкви отправил в подарок братской Церкви несколько икон, которые, по словам царя Александра, были приняты в Грузии, «как Моисей принимал богописанный закон»[120].

В послании к Александру (апрель 1589) Патриарх Иов прежде всего напомнил грузинскому царю Никео-Цареградский Символ веры и далее объяснил его: «Вот чистое и непорочное исповедание нашей веры. Так и ты, сын мой, мудрствуй и веруй по преданию Святой Божией Соборной и Апостольской Церкви, и от нее принимай благочестие... храни со всяким тщанием и всеми силами заповеди Господни, потому что с тебя, как с начальника, больше всех взыщется. Внимай, чтоб не быть тебе только слушателем, но и творцом добрых досточудных деяний. Помни слова Господа: Ищите прежде Царствия Божия и правды его, и сия вся приложатся вам. Мне хочется просветить ваше недоумение благочестием, ибо слышу, что Церковь Христова у вас попирается развращенными. Не знаю, как возникли у вас соблазны и смутили вас. Но поревнуй, сын мой, по слову Господа, некогда рекшего: Жалость дому Твоего снесть мя. Да и найдется ли кто-нибудь от благоверных и благородных, которого бы не подвигла жалость при виде мятущейся Церкви Божией, при виде винограда, насажденного Богом, который опустошают мимоходящие? Ужели чье-нибудь сердце не умилится и не прольет он слез при виде разорения Церкви Божией? Нам, православным, нужно в непорочности хранить заповеди Господни и Апостольские, и ими мы избавимся от всякого еретического ухищрения и сподобимся достигнуть вечной славы. Мне нельзя всего преподать тебе; и пишу я для того, чтобы предостеречь тебя, ибо в настоящее время во многих странах разгорелся великий пламень злохитрых ересей, так что даже и Триединого Божества коснутися дерзают. Но не устоит сено против огня: так исчезнут вскоре и погибнут и все еретики, как исчезли их начальники. Ты же, сын мой, вооружи сердце твое, наполняйся Духа Божия, мужайся и крепись, стань твердо против врагов Божиих, как добрый воин Христов»[121]. В этих словах, как видим, заключены не только советы вероучительного и нравственного характера. В них, пожалуй, с наибольшей духовной силой раскрывается богословская полнота и зрелая опытность русского Первоиерарха, который не просто советует, но и искренне соболезнует братьям во Христе, указывает путь к духовной победе.

В другом послании, по объему превосходящем первое, адресованном грузинскому митрополиту Николаю, Патриарх Иов передает свое благословение всему освященному собору земли Иверской, уведомляет об отправке из Москвы в Грузию «учительных людей» по просьбе их царя и говорит: «Знаем вас изначала, Божиею благодатью, христианами; но не ведаем, откуда возникли у вас собразны, так что ныне вы не во всем вполне держите христианскую веру и в немногом разделяетесь от нас. Внимайте же прилежно, в чем состоит истинная благочестивая вера». Текст послания можно условно разделить на несколько частей. В первой излагается учение о преданиях Церкви, во второй — о еретиках, в третьей — об иночестве, в четвертой — о священстве, в пятой — о соблюдении заповедей и нравственности, в шестой — о протестантах и латинянах, в седьмой, последней, — о задачах пастыря. Митрополит Макарий выявил

источники, которыми пользовался Патриарх Иов при написании своего послания; это — «Изборник» Митрополита Даниила, «Слова» болгарского пресвитера Козмы и «Просветитель» преподобного Иосифа Волоколамского[122].

В послании Патриарх Иов уговаривает архипастырей и пастырей православной Грузии подражать святым апостолам и святым отцам, убеждает их быть пастырями добрыми, готовыми положить свои души за своих духовных овец, пасти их с ревностью и любовью, охранять от ересей и от всякого зла, напоминает им о страшной ответственности их перед Богом. Завершая послание, он посылает свое патриаршее благословение митрополиту и всему освященному собору Иверской земли с их православной паствой[123]. Послание митрополиту Николаю является образцом проповеднического жанра. Нашему взору открывается не просто один из «самых образованных книжников своего времени»[124], но пастырь, насыщенный огромным духовным опытом, истинный служитель Церкви, наделенный такими качествами, как чистота и непоколебимость веры, бескомпромиссность в вопросах вероучения, ясность ума и благодатный дар действенного слова. Послание многое объясняет в образе мышления, поступках и делах Патриарха Иова; в нем отображена «программа» внешней и внутренней жизни как самого Первосвятителя, так и любого священнослужителя, призванного Богом на эту стезю.

Через год царь Александр прислал Феодору Иоанновичу еще одно письмо, в котором просил прислать новых иконописцев. В Грузии издавна запустели некоторые храмы и живопись в них испортилась, писал он, а присланные из России иконописцы говорят, что не в силах одни исправить живопись, и «вам бы пожаловати прислати трех иконников гораздых»[125]. До самых «смутных» дней 1604—1605 гг. Святейший Патриарх Иов с великой любовью оказывал Грузинской Церкви всестороннюю братскую помощь[126].

Заботясь об укреплении христианства в Грузии, взятой под духовное покровительство России, Патриарх Иов не забывал о землях, присоединенных к Московскому государству уже сравнительно давно, но требовавших еще большего внимания со стороны Русской Церкви: это, прежде всего, Казанские и Астраханские земли, Сибирь и Карелия.

После взятия Казани Иоанном Грозным[127] русскими поселенцами на протяжении второй половины XVI в. строились города и крепости на территории Казанского ханства. Побережье Волги и Камы, Оки и Суры, земли черемисов, вотяков, а также Башкирии, подчиненные Московскому государю, консолидировались единством Церкви. На присоединенных к России землях было построено множество православных храмов[128]. Однако после кончины просветителей Казанских — святителей Гурия († 1564), Германа († 1567) и Варсонофия († 1576) епархия испытывала крайние трудности. Нужны были новые меры для упрочения христианства на этих землях. В 1593 г. митрополит Казанский Гермоген направил царю и Патриарху послание, в котором выражал сожаление в связи с тем, что новокрещенные татары в Казанском и Свияжском краях отходили от христианской веры. Митрополит Гермоген извещал также, что все доступные меры им были приняты: в 1591 г. он созывал всех новокрещенных в Казань в соборную церковь Пречистой Богородицы, поучал их в продолжение нескольких дней, убеждал, рассказывал, как подобает жить христианам. Новокрещенные, жаловался архиерей, не хотели усваивать Евангельское слово; иноверное казанское население, видя в новокрещенных неверие, также отказывалось принимать православную веру, нередко глумилось над ней. Причиной этих бедствий митрополит Гермоген считал то, что новообращенные жили не с христианами, а с неверными и храмов Божиих вблизи от себя не имели. В то же время Преосвященный Гермоген писал, что многие русские, общаясь с некрещенными татарами, черемисами и чувашами, вместе с ними питались и вступали в браки. Вследствие такого сближения многие из них отпали от христианской веры и приняли магометанство, а некоторая часть русского населения, жившая в слободах и деревнях вместе с немцами, добровольно или за деньги перешла в католичество и лютеранство[129].

Получив такие прискорбные известия, царь и Патриарх 18 июля 1593 г. направили казанским воеводам приказ, которым предусматривалось переписать имена всех новокрещенных с их женами, детьми и слугами; созвать их в Казань и объяснить, что они крещены по их собственной воле и что все они дали обещание жить в православной вере, а к прежней, мусульманской, не обращаться. Кроме того, приказывалось устроить в Казани для новокрещенных особую слободу с церковью и с полным причтом; поселение это должно было располагаться вдали от татар, среди русского населения, воеводам поручалось наблюдать за новокрещенными: «держат ли они христианскую веру, ходят ли в церковь Божию, носят ли на себе кресты, имеют ли у себя иконы, призывают ли священников для исправления треб, отпевают ли умерших в церкви, совершают ли браки с русскими». Воеводам приказывалось для наставлений и поучений чаще отсылать новокрещенных к митрополиту Гермогену, на непослушных рекомендовалось накладывать епитимии. Относительно русских людей, добровольно или по найму служивших у татар или немцев, приказано возвратить или выкупить их царскими деньгами и поселить в посадах, а пашенных крестьян помещать в дворцовых селах и деревнях, чтобы они, живя с русскими, снова вернулись в Православие; немцам же и тарам повелевалось в будущем русское население к себе на жительство и на службу не принимать[130]. Таковы были

совместные меры Русской Церкви и государственной власти, направленные на сохранение чистоты православной веры в новых обширных регионах Русского государства.

Однако исполнить этот наказ Патриарха Иова и царя Феодора Иоанновича было не так просто. Митрополиту Гермогену пришлось бороться не только с магометанством и язычеством кочевых племен, но и с отступничеством. Благодаря неутомимой ревности Казанского архипастыря был достигнут некоторый прогресс: население Казанского края, в состав которого входили земли, орошаемые реками Илетью и Казанкой, впадавшими в Волгу, постепенно обрусело и носило православные имена. Особенно успешно шло дело в тех районах Поволжья, где священникам-миссионерам помогали православные крестьяне, приехавшие из центральной части России[131]. В конце XVI — начале XVII в. здесь было много новых церквей[132]. Усиленное культурное и религиозное движение сразу оживило весь край, лежавший между Волгой, Камой и Вяткой. Отсюда христианство продолжало активно распространяться в других направлениях[133].

Судя по послесловиям богослужебных книг, изданных в этот период, Патриарх Иов особенно заботился о том, чтобы они рассылались в новопросвещенные земли и через них распространялись истины веры[134]. С этой же целью митрополит Гермоген, по благословению Патриарха Иова, написал повесть о Казанской иконе Божией Матери[135] и Житие первых святителей Казанских Гурия и Варсонофия[136].

Другое бывшее мусульманское ханство, Астраханское, требовало не меньшей заботы со стороны Московского Первоиерарха. Вначале Астраханская земля, в гражданском и церковном отношении, была присоединена к Казани. В 90-е гг. Астрахань по-прежнему входила в состав Казанской епархии и находилась в ведении митрополита Гермогена. Между тем интересы Церкви и государства подсказывали иное. Одному архиерею было очень трудно следить за новокрещенным населением такой обширной епархии. В Москве это прекрасно понимали, как понимали и то, что укрепление этого отдаленного края Московского государства не только военными крепостями, но и силой христианского просвещения обеспечивало внутреннее и внешнее спокойствие как русскому правительству, так и Православной Церкви.

В 1602 г. Патриарх Иов благословил игумену астраханского Троицкого монастыря Феодосию освятить каменный собор во Имя Пресвятой Троицы. Это был отнюдь не первый храм одного из самых далеких от Москвы русских городов[137]. После освящения собора, по обычаю, Феодосий отправился в Москву со святой водой. Эта дальняя поездка, несомненно, ускорила открытие Астраханской епархии. Игумен Троицкого монастыря мог лично подтвердить Патриарху, насколько велика была нужда пастырей и паствы, находившихся за сотни верст от епархиального центра, в создании особой Астраханской епархии с кафедрой в городе Астрахани. На нее в конце 1602 или начале 1603 г. и был посвящен игумен Феодосий[138]. В состав Астраханской епархии включены города Саратов, Царицын, Самара. С этого времени начала свое историческое бытие седьмая архиепископия Русской Церкви. Насколько Патриарх Иов не ошибся в выборе Астраханского архиерея, показала дальнейшая история. Архиепископ Феодосий во время правления Лжедимитрия засвидетельствовал свою любовь к Православию и истинный патриотизм.

Присоединение Сибири, продолженное при Феодоре Иоанновиче основанием некоторых городов (Тюмени, Тобольска, Табора, Сургута, Тары, Обдорска) и расселением русских по бассейнам рек Туры, Пышмы, Исети, Тавды, Тобола, Иртыша, Оби, Енисея и других рек, требовало больших усилий Московского Патриархата в деле христианского просвещения новоприобретенных земель. Вехами миссионерского пути сибирских первопроходцев служили построенные часовни, церкви и монастыри. Один из исследователей Сибири отмечает, что общим правилом для русских поселенцев было: где зимовье ясачное — там и крест или впоследствии часовня; где водворение крепостное — там церковь и пушка; где город — там правление воеводское, снаряд огнестрельный и монастырь, кроме церкви[139]. При основании города или острога прежде всего строилась церковь. Поначалу Сибирь входила в состав Патриаршей области и подлежала ведению самого Патриарха[140]. Он направлял священников и с ними антиминсы для новооткрытых церквей. В Тюмени в самое короткое время были построены Спасская церковь (1586), Богородицкая (1600) и Борисоглебская (1601); в Тобольске — четыре: Троицкая (1587), Спасская (1587), Вознесенская (1601), и Никольская (1602); в Верхотурье — Троицкая (1598); в Таборах в 1592 г. по благословению Патриарха и указу Феодора Иоанновича была основана церковь, для которой отправлены были священник из Перми и диакон из Ростова, иконы, колокола, церковная утварь, воск, ладан; в Пелыме — Рождественская церковь с Никольским приделом (1592); в Туринске — Борисоглебская (1600). Были открыты храмы в Мангазее, Березове, селе Коде[141]. Кроме того, были открыты, как уже упоминалось, монастыри: Знаменский (1578) и Зосимо-Савватиевский (1601) в Тобольске, Покровский, Туринский и Николаевский (последний основан монахом Ионой из Пошехонья в 1604 г.) — в Верхотурье; Рождественский — в Тагиле, Введенский — на реке Нейве и др.[142].

Постройка храмов и монастырей была единственным средством христианского просвещения язычников, населявших эти земли. Во всех городах и острогах управляли воеводы,

совмещавшие в себе светскую и административно-церковную власть. Они сообщали в Москву о положении дел на местах, включая в донесения как гражданские, так и церковные вопросы. Так, например, известна переписка царя Бориса Феодоровича с тюменским головой Федором Яновым (1600), в которой Янов просил построить в Епанчине, по желанию «служилых и пашенных» людей, храм во имя святых мучеников Бориса и Глеба. В ответ на эту просьбу из Москвы Патриархом были посланы с иноком Авраамием не только разрешение на постройку храма, но и антиминс, святое миро и масло, несколько икон, церковные сосуды, медное копие и звездица, крест, кадило, диаконские и священнические ризы, богослужебные книги: Евангелие (рукописное), печатные Октоих, Апостол, Псалтирь, Служебник, Часослов, Минея Общая, Триодь Постная и Триодь Цветная, рукописный Трефологион; были направлены туда священник из Верхотурья и диакон из Перми[143].

Известна также и другая грамота, посланная царем верхотурскому воеводе, — об отпуске иеромонаху Ионе леса на постройку в Верхотурье монастыря. Борис Годунов, с ведома и согласия Патриарха Иова, предписывал своим боярам, чтобы они не требовали с Ионы «заемного лесу» и на церковное строение выдавали требуемое количество древесины[144]. Живая нить патриаршего благословения не прерывалась и в дальнейшем. В 1602 г. из Москвы в Верхотурье были отправлены девять икон, Царские врата, запрестольные иконы Божией Матери и святителя Пермского Стефана, колокол и печатная Минея. Через несколько лет верхотурскому воеводе Плещееву вновь были отправлены богослужебные книги[145].

По всей Сибири развернулась миссионерская деятельность русских священнослужителей, в результате чего многие коренные жители Сибири получили благодать святого Крещения. О снисходительном отношении к новообращенным сибирякам свидетельствует грамота царя тому же верхотурскому воеводе, которому приказывалось давать новокрещенным царское жалование, беспрепятственно записывать на царскую службу и оплачивать их труды наравне с русскими стрельцами[146]. Интересна судьба семьи князя Игичея из Сибирского Кандинского княжества. Один из его сыновей, приехав в Москву, принял Крещение и наречен был Петром. После него крестился в Москве и сам Игичей. В 1602 г. в Коде он поставил храм во имя преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. Через год принял христианство и другой сын Игичея Михаил[147].

Крещение Сибири, начавшееся при Святейшем Патриархе Иове, стало вместе и важным государственным событием. Это означало, что Православие, а вместе с ним и Русское государство, распространялось на тысячи километров от Москвы.

Повествование о миссионерской деятельности Патриарха Иова было бы неполным без рассказа о заботах Первосвятителя над возрождением христианства на севере Русского государства. В Карелии, которую в 1583 г. Россия вынуждена была уступить Швеции, Православие, огромными трудами русских иноков на протяжении нескольких столетий укоренявшееся в этих землях, подвергалось тяжким притеснениям. Кроме того, Швеция, заняв Нарву, перерезала главную торговую артерию, связывавшую Россию с Западной Европой по кратчайшим морским дорогам Балтики[148].

В 1590 г. русское войско под предводительством царя Феодора Иоанновича выступило против шведского короля. Сильная русская армия один за другим стала освобождать города Ям, Копорье, Иван-город, Нарву[149]. Феодор Иоаннович, как пишет Патриарх Иов в его житии, «повелел все эти города от всяких еллинских богомерзких гнусов очистити и Божественные церкви в них поставляти»[150]. Духовенство с крестами и чтимыми иконами встретило возвратившуюся армию. После благодарственного молебна Патриарх Иов произнес речь, в которой приветствовал государя как освободителя от неверных «древняго достояния России» и восстановителя алтарей Божиих, разрушенных иноверцами[151]. Через несколько лет шведы опять вторглись в Россию, но были вновь разбиты русскими. В 1595 г. Россия овладела всей Карельской областью. Как повествует Патриарх Иов, царь отправил туда своих бояр и велел «тамо капища еллинская разорити и идолы сокрушити, и святыя церкви воздвизати, и пречистыя великия обители устрояти»[152]. В том же году Святейший Патриарх учредил новую Карельскую епархию и назначил архипастыря — епископа Сильвестра[153]. Начались работы по восстановлению храмов и монастырей, разрушенных захватчиками. Одним из первых в 1597 г. был восстановлен Валаамский монастырь[154]. К концу XVI в. по беломорским и карельским берегам на реках Унежме, Вирме, Сороке, Выге, Суме, Шуе, Кеми, Керети, Варзухе и в других местах стояло много церквей[155].

В начале XVII ст. шведы, воспользовавшись тяжелым внутригосударственным кризисом России, вновь овладели Карелией. В 1611 г. Карельская епархия была упразднена. Однако о силе укоренившегося там Православия при Патриархе Иове свидетельствует тот факт, что, несмотря на страшное надругательство над православными святынями, гонения на православных жителей со стороны шведских захватчиков[156], в течение всего XVII в. дух Православия там сохранился: находились люди, которые восстанавливали разрушенные храмы, были и священники, не оставившие свою паству в стане врагов[157].

Миссионерская деятельность Патриарха Иова была настолько многогранной и плодотвор-

ной, что вполне достойна отдельного исследования. Семена Православия, посеянные в период его Патриаршества, не были исторгнуты и в тяжелейшие годы интервенции, а в дальнейшем принесли свои духовные плоды, благодаря которым сохранились и упрочились северные пределы Русского государства.

5. ПАТРИОТИЗМ

Прежде чем осветить патриотическую деятельность первого русского Патриарха, следует отметить, что все поведение Святителя Иова — от первого известия о появлении Лжедмитрия до последнего дня первосвятительского служения — отличается строгой последовательностью, принципиальностью, истинно христианским терпением, бесстрашием. Отечественная история сохранила мало подобных имен, кто бы так же, как Патриарх Иов, в дни тяжелейших испытаний, в дни проверки человека на прочность его веры, на твердость его позиции как гражданина, на силу его нравственной сущности не растерял бы ничего, не сделал и шага в сторону соглашений с врагами страны и Церкви, не попытался уйти от ответственности, отмолчаться или укрыться в затворе. Все действия Патриарха были примером того, как можно в самых, казалось бы, невероятных условиях сохранить единство слова и дела, веры и поступка.

Начало XVII в. для Русского государства было тяжелым временем: обострились противоречия между царем Борисом Годуновым, венчавшимся на царство после смерти Феодора в 1598 г., и высшей знатью — боярами и дворянами. Не менее напряженным было положение и в народной среде: на Дону, постоянно пополняемые беглыми крестьянами, скапливались казаки, которые таили в себе силу, готовую взорваться при каждой новой попытке правительства стеснить казачью вольницу. Обострившиеся социальные процессы усугубились природными бедствиями. Затянувшиеся дожди холодного лета 1601 г. помешали созреванию хлебов. Крестьяне использовали незрелые «зяблые» семена, чтобы засеять озимь. В результате хлеб на полях дал очень плохие всходы, которые погибли от морозов зимы 1602 г. В следующем году крестьянам нечем было засевать поля. В Россию пришел страшный голод[158].

В народе возникло убеждение, что царствование Бориса Годунова не благословлено Богом, если с приходом его к власти страну постигло такое несчастье. Крестьяне в поисках пищи собирались в шайки; в разных уголках России появились разбойничьи группы. Царь Борис посылал дворянские отряды против «разбоев» в Коломну, Волоколамск, Можайск, Вязьму, Медынь и другие уезды[159]. Около Москвы особенно активизировался атаман Хлопко. Вся страна была наполнена слухами: о Борисе говорили, что он «уморил» царя Феодора Иоанновича, отравил царицу Ирину (свою родную сестру) и загубил их ребенка и свою племянницу Феодосию, до этого организовал убийство царевича Димитрия, сжег Москву, чтобы отвлечь внимание царя и столичного общества от угличского злодеяния, обманом и интригами венчался на царство[160].

Вполне понятно, что в сложившейся ситуации известие о существовании самозванца, выдававшего себя за царевича Димитрия, упало на почву не самую благоприятную. Однако подоплека мрачного периода самозванщины скрывалась значительно глубже и созревала не внутри России, а за ее пределами.

Человек, назвавший себя сыном Ивана Грозного, оказался Юрием Отрепьевым (в иночестве Григорий). Его последним прибежищем в России был Чудов монастырь, где молодой монах занимался «книжным делом»[161]. Своим приятелям-монахам, сопровождавшим самозванца в его побеге из Москвы в Польшу, Григорий похвалялся: «Патриарх-де, видя мое досужество, и учал на царскую думу вверх с собою меня имати, и в славу-де (я) вшел великую»[162]. В действительности все было наоборот: по одной версии — за приверженность к «латынской» вере[163], по другой — за чернокнижие и еретичество[164], Патриарх Иов удалил Отрепьева в монастырь до особого распоряжения. Не дожидаясь решения о своей участи, Григорий сбежал. Вместе со своими спутниками самозванец провел некоторое время в Киеве. Игумен Киево-Печерской Лавры, где некоторое время прожили беглецы и где Отрепьев на исповеди священнику объявил о своем «царском» происхождении, быстро распознал Григория и прогнал его. «Четыре-де вас пришло, — сказал он, — четверо и подите»[165]. Летом 1602 г. беглецы оказались в Остроге, а после него — в Дерманском монастыре. Здесь Григорий также попытался назваться «царевичем Димитрием». Однако попытки авантюриста найти поддержку у православного духовенства в Киеве и Литве потерпели полную неудачу[166]. С этого момента Отрепьев сбрасывает с себя монашеское одеяние. Следы его вскоре обнаружились на Волыни, в Гоще, в семействе пана Габриэля Хойского, у которого он служил на кухне. Хойский и его сын Роман в созданных ими школах проповедовали арианскую ересь: они не признавали Святой Троицы, в Иисусе Христе видели «боговдохновенного человека», христианские догматы и таинства понимали иносказательно. Здесь самозванец получил уроки польского либерального воспитания и заразился духом протестантизма и религиозного индифферентизма, который впоследствии не смогли из него выветрить даже иезуиты[167].

В 1603 г. Лжедмитрий поступил на службу к князю Адаму Вишневецкому, который неожиданно поддержал версию Отрепьева. По приказу короля Сигизмунда III Вишневецкий

подробно допросил самозванца. По мнению современного историка «исповедь» (кстати, до сих пор еще не переведенная на русский язык) Лжедмитрия выглядит неловкой импровизацией и невольно обличает его самозванство[168]. Значит, с первых же дней пребывания Отрепьева в Польше правительство знало об обмане и пользовалось его именем для своих захватнических целей. Через некоторое время королевская знать устроила несколько показательных очных ставок с лицами из России, которые «подтвердили» «царское» происхождение Отрепьева. В Кракове Лжедмитрия стали обрабатывать иезуиты. Почувствовав в них силу, Отрепьев дал согласие принять католичество: папский нунций Рангони совершил миропомазание. Король Сигизмунд III назначил Лжедмитрию оклад в 40 тыс. золотыми в год; за это он взял обязательство с Отрепьева, что по восшествии на русский престол тот возвратит Польше Смоленск, разрешит ставить по всей Русской земле костелы, поможет Сигизмунду захватить Швецию и множество других требований. Самозванец с готовностью обещал выполнить все, что от него требовали[169]. Иезуиты увидели, что им предоставляется самый удобный путь к осуществлению заветных целей Римского престола — подчинить Русскую Церковь папскому владычеству. Интересно, что знаменитый иезуит Антонио Пассевино пристально следил из Италии за событиями в России и Польше. Сохранилась его большая переписка с иезуитами из окружения Лжедмитрия. В 1605 г. в Венеции появилось сочинение Б. Барецци «Повествование о чудесном завоевании отцовской власти яснейшим юношей Дмитрием». Впоследствии было доказано, что автором этой книги был Пассевино, с радостью в ней приветствовавший открытую экспансию против России[170].

В августе 1604 г. Лжедмитрий выехал из Самбора, богатого поместья своего будущего тестя — воеводы Юрия Мнишека, в сопровождении двух иезуитов Николая Черняковского и Андрея Лавицкого и двинулся в Россию. Самозванец начал собирать войско. Он написал грамоты московскому народу и казакам. Борис Годунов был взволнован событиями. Он отправил родного дядю Григория Отрепьева в Польшу для обличения племянника. В то же время Патриарх Иов написал соборную грамоту Киевскому князю Константину Острожскому и польскому правительству, убеждая их не потворствовать обманщику, но передать его русским. В первой грамоте он писал, что так называемый Дмитрий — беглый диакон Чудова монастыря, избегавший наказания за свои нечестивые дела; приводя факты истинной смерти царевича Димитрия, он просил Киевского князя изловить самозванца и, во избежание кровопролития между государствами, прислать его в Россию для наказания по правилам святых отцов и соборному уложению, чтобы «от таковых злодеев и еретиков великое и пресвятое имя Господа Иисуса Христа не было хулимо и образ иноческий поруган»[171]. Обращаясь к польскому правительству, Патриарх Иов клятвенно свидетельствовал о самозванстве Отрепьева, просил не верить речам обманщика и не нарушать перемирия с Россией[172].

С аналогичным посланием Борис Годунов обратился к Сигизмунду III и в Вену — к императору Австрийскому[173]. Однако эти увещания Патриарха и Бориса Годунова не были услышаны, тогда как воззвания Лжедмитрия к казакам возымели свое действие. 16 октября 1604 года Лжедмитрий перешел русскую границу. Кроме донских казаков он вел с собой 3000 наемников[174]. Самозванец разослал манифест, в котором извещал, будто он был сохранен от смерти Господом и что он идет на престол своих предков. Он убеждал всех отречься от Бориса и служить ему, «истинному царю», обещая счастье и благоденствие под своим владычеством[175]. Хотя навстречу самозванцу были посланы войска во главе с царскими воеводами, многие города добровольно сдавались Лжедмитрию. Первым был Моравск, затем — Чернигов и Путивль[176], после — Рыльск, Борисов, Белгород, Валуйки, Оскол, Воронеж, Кромы, Ливны, Курск, Севск, Елец[177]. Единственным городом, который дал отпор самозванцу, оказался Новгород-Северский. Неожиданное самоотверженное сопротивление города обескуражило Отрепьева и вызвало бурный отток наемников из войска Лжедмитрия за границу. Отрепьев спешно формировал армию из непрерывно стекавшихся к нему казаков, стрельцов и посадских людей из перешедших на его сторону городов. Таким образом, у самозванца набралось до 15 тысяч человек.

Встревоженный происходившим, Патриарх направлял из Москвы свои патриотические воззвания в полки, к боярам, воеводам и всей рати. В одном из них содержался отеческий призыв, с которым Святитель Иов «ко всем сотням об этом рассылал подлинныя памяти, и наказывал, и укреплял всех памятовать Бога и крестное целование царю Борису и его семейству, и сам на себя великую клятву налагал, что он — расстрига, а не царевич Димитрий»[178]. В сложившихся чрезвычайных обстоятельствах Борис Годунов предложил Патриарху и всему священному собору план мобилизации, согласно которому все слуги патриаршие, святительские и монастырские, знавшие ратное дело, должны были вооружаться и вступать в ряды ополчения против самозванца, причем пояснялось: «Прежде не только слуги святителей и церквей, но даже монахи, священники и диаконы в нашествие нечестивых исходили на войну, сражались храбро за Православную веру и за все христианство, не щадя проливали кровь свою; но мы того не хотим, да не опустеют храмы Божии без пения; и не престанет теплая священнослужительская молитва к Богу за воинов и страждущих в войне»[179]. Патриарх исполнил

царскую просьбу. В начале 1605 г. войско Лжедмитрия было разбито царскими воеводами под предводительством князя Мстиславского в битве под Добрыничами. Однако нерасторопность воевод не позволила довести дело до конца. Лжедмитрий избежал плена и отступил к Путивлю. Примерно в это же самое время Патриарх Иов разослал свою новую грамоту, в которой сообщал о клятвопреступничестве многих русских городов и предупреждал от подобной измены в других городах: «Великий государь царь и великий князь, слыша толикое клятвенное и крестное целованья преступленье и скорое и нечаемое нахождение литовских людей на Российскую державу, прося у Бога помощи и у Пречистыя Богородицы и у великих чудотворцев и у всех святых, послали своих государевых боляр и воевод, князя Феодора Ивановича Мстиславского с товарищи в Северские городы, а с ними послали великую рать свою, а велели против литовских людей с Божиею помощию, за святыя Божия церкви, и за честныя иконы, и за нашу святую благочестивую христьянскую веру, и за свое царское самодерьжавство, Богом порученное ему Российскаго царства, стояти храбрьски и мужески... И ныне благословляем... в монастыри игуменом и по святым Божьим церквам разослать свои грамоты с порученьем и с духовным наказаньем, и велел бы еси созвати соборную церковь игуменов, и протопопов, и попов, и дьяконов, и дворян, и детей боярских, и всё православное христьянство, и сию нашу грамоту велел прочести всем во всеуслышанье. И того изменника и преступника Креста Христова, и еретика, и отметчика, и поругателя христианския веры, росстригу Гришку, что был в мире Юшка Богданов, сын Отрепьев, и бесовским учением и королевским умышленьем именоваше себе ложно князем Димитрием Углицким, и его воровских советников (езуитов), и научивших его такому злому умышлению, и хотящих озлобити церкви Божии; и государевых изменников, которые государю изменили, а тому вору и богоотступнику последствуют и именуют его князем Димитрием, а вперед, кто начнет на то прельщатися и ему верить, а государю похочет изменити, соборне и всенародне прокляли и вперед проклинать велели, да будут они все прокляти в сем веце и в будущем. А мы здесь, во царьствующем граде Москве, соборне, с митрополиты и со архиепископы, и епископы, и с архимандриты, и игумены, и со всем освященным собором, и со всеми православными христианами, тако ж их вечному проклятию предахом»[180].

Однако, несмотря даже на столь строгие меры прещения, и эта грамота не подействовала на народ. По точному выражению современника всех этих событий келаря Троице-Сергиевого монастыря Авраамия Палицына, «яко же колесница фараонова неволею связашеся на пагубу, такожде и все Российское государство в безумство дашеся»[181]. Другой источник XVII в. не менее красноречиво повествует, как в тот роковой период русской истории всюду «беззаконие лестцев умножахуся, а очи умнии стемневаша» и о том, как в кратчайшее время «вознесошася руки нечестивых и отвержени быша щиты праведных»[182].

Зимой 1604 г. многочисленные царские войска осадили город Кромы, в котором находилась небольшая часть армии Лжедмитрия. Бездействие и апатия царских военачальников, измена некоторых воевод дали возможность самозванцу передохнуть, набрать силы и распустить слух в народе, что Сам Бог покровительствует ему, так как огромные силы, выставленные против него Годуновым, не могут его одолеть. Кроме того, хотя Отрепьев был постоянно под присмотром иезуитов[183], он счел нужным время от времени показывать русским свою приверженность к Православию. Находясь в Путивле, он приказал привезти ему из Курска чудотворную икону Божией Матери. Встреча иконы была особенно пышной; Лжедмитрий объявил всем, что он отдает себя и свое дело под Покров Пресвятой Девы, и не расставался с чтимым образом на всем протяжении своего пути в Москву. Неясно, по своей ли мысли самозванец поступил таким образом или по совету иезуитов, во всяком случае это свидетельствовало, что если он и дал обещание обратить русских в католическую веру, то вначале решил прикрывать свое намерение ложным вниманием и псевдопреданностью Православию[184]. Лжедмитрий распространял по всей России «обольстительные грамоты», в которых нагло писал: «Божиим произволением, Его крепкою десницею покровенного нас от нашего изменника Бориса Годунова, хотящаго нас злой смерти предати, и Бог милосердый злокозненнаго его помысла не восхоте исполнити, меня, государя вашего прирожденнаго, Бог невидимою рукою укрыл и много лет в судьбах своих сохранил»[185]. Один за другим русские города переходили на сторону самозванца. «Великое смятение» постигло и город Астрахань. Архиепископ Астраханский Феодосий, поставленный на эту кафедру Патриархом Иовом, один из немногих во всей России не поддался народной смуте. Он убеждал народ, что именующий себя Димитрием — самозванец, похититель царского имени, неправоверный и нечестивый. Но возмутившийся народ «его хотел за сие убити»; его отвели из архиерейского дома под стражу в Троицкий монастырь, а «дом архиерейский разграбили». Впоследствии, по пришествии самозванца в Москву, Преосвященного Феодосия «с безчестием» привели из Астрахани в столицу. Лжедмитрий с гневом и раздражением спросил святителя: «Астраханския все смуты от тебя, и людем ты говоришь, и меня называешь непрямым царем; да кто-де я?» Архиепископ же безбоязненно отвечал: «Ведаяде, что ты называешься царем, но прямое-де твое имя Бог весть; ибо-де прирожденный Димитрий царевич убиен в Угличе и мощи его тамо»[186]. Пытаясь противодействовать патриаршим

грамотам и противостоять проклятию, объявленному священным собором, Лжедмитрий всенародно показывал человека, называвшего себя «Григорием Отрепьевым». Это обстоятельство еще больше уверяло людей в том, что Лжедмитрий — настоящий царевич. О его проклятии в народе говорили: «Пусть, пусть проклинают Гришку! От этого царевичу ничего не станется. Царевич — Димитрий, а не Гришка»[187].

Критическое положение дел в государстве усугубила внезапная смерть Бориса Годунова († 13 апреля 1605 года). Народ усматривал в этой смерти Божие наказание Борису и милостивое покровительство самозванцу. Смерть Годунова повергла столицу в уныние и смятение. Среди общего народного отчаяния раздавался бесстрашный голос Патриарха Иова, всеми мерами и средствами успокаивавшего дезорганизованный народ. Чтобы воодушевить и объединить людей в накалившейся неустойчивой обстановке, он первый со всем духовным собором выразил верность вдовствующей царице Марии и ее детям — Феодору и Ксении как правителям государства. За ними присягнули бояре и все жители Москвы. Они обещали не изменять новому правительству, не «приставать к вору, называющему себя царевичем Димитрием», и не желали видеть его в Московском царстве. К войску послали Новгородского митрополита Исидора, чтобы оно также приняло присягу Феодору и его царскому семейству[188]. Патриарх Иов разослал свою окружную грамоту, в которой извещал о кончине государя, о вступлении на престол Феодора Борисовича, о присяге ему столицы и убеждал всех служить новому государю и «прямить ему во всем без всякия хитрости, иного государя не искать и не хотеть»[189]. Однако бояре и воеводы: П. Басманов, братья Голицыны и М. Салтыков, стоявшие во главе царского войска, заколебались и не присягнули Феодору. Большая часть русской армии, признав самозванца, двинулась к Москве.

Лжедмитрий не хотел входить в столицу до тех пор, пока в ней оставались его враги. Поэтому он, обосновавшись в Туле, отправил в Москву своих слуг с тем, чтобы они подняли народ против семейства Годунова и Патриарха Иова. Приверженцы самозванца 1 июня 1605 года зачитали на Лобном месте грамоту Лжедмитрия. Большинство населения, частью обманутое, частью запуганное, перешло на его сторону окончательно. В летописи так сообщается об этом событии: «Те же вражии посланницы красносельцы собравшася приидоша во град на Лобное место. Многие ж служилые люди к ним приставша, иные своею охотою, иные страха ради смертнаго, видя таковое Божие прогневание. Бояре же приидоша к Патриарху возвестиша ему злый совет московских людей. Патриарх же Иов стоял непоколебимый со слезами, моля и укрепляя их, но ни в чем же успе»[190]. 3 июня отправлена была в Тулу, к самозванцу, повинная грамота москвичей с известием, что они присягнули ему и просят его пожаловать в столицу. Интересно, что грамота эта была отправлена в Тулу с боярами, а не с духовенством, как этого требовал Лжедмитрий. По всей видимости, бояре просили Патриарха послать кого-нибудь из духовенства, но он отказался[191].

10 июня в Москву ворвались мятежники Лжедмитрия, которым было приказано истребить в столице всех врагов самозванца: они умертвили молодого царя и его мать, Ксению насильно постригли в монашество и отправили в монастырь. Но Патриарх Иов был не менее опасным врагом Лжедмитрия. В эти роковые минуты, когда многие русские люди кощунственно попрали закон и государственный порядок, нарушив священную клятву верности Родине против изменников и самозванца, в Москве все еще оставался живой свидетель этого ужасного преступления — великий старец-Первосвятитель и молитвенник за весь русский народ, Святейший Патриарх Иов. В это опасное время он не подвергся смущению и малодушию, но обнаружил твердость духа, присущую русскому архипастырю: неустрашимо и безбоязненно обличал предателей и пришельцев-грабителей, бóльшую часть времени проводил в молитвах в переполненном людьми Успенском соборе. Враги и недруги Патриарха уже готовили расправу над ним. Святитель Иов знал об этом, однако не страшился и покорно ожидал исполнения воли Божией. В то время, когда Святейший Патриарх совершал в Успенском соборе Божественную литургию, в него ворвалась толпа «с оружием и дреколием», прервав священнослужение, вытащила Предстоятеля из алтаря, сорвав с него святительское облачение. Патриарх Иов сам снял с себя панагию и, положив ее перед чтимой Владимирской иконой Божией Матери, громко произнес: «О, Всемилостивая Пречистая Владычица Богородица! Сия панагия и сан святительский возложены на меня, недостойного, во храме Твоем, Владычице, у честнóго образа Твоего, чудотворной иконы. Сию же я, грешный, исправлял слово Сына Твоего Христа Бога нашего 19 лет, сия Православная христианская вера нерушима была, ныне же грех ради наших видим на сию Православную христианскую веру находящу еретичю. Мы же, грешнии, молим: „Умоли, Пречистая Богородица, Сына Своего Христа Бога нашего, утверди сию Православную христианскую веру непоколебимо“»[192]. Молитва Святителя еще более озлобила изменников; они с жестокостью потащили его по Успенскому собору и потом повлекли из Кремля к Лобному месту. Этот момент особенно ярко описывает «История о первом Патриархе Иове Московском»: «Приидоша же множества народа, и мнози плакаху и рыдаху, видяще лютое сие смятение. Тогда бо соборныя церкви клирицы во вси церковныя двери выбегоша, вопль и крик с плачем сотвориша о Иове Патриархе, и моляще народы, бе бо опалилися от

бесования. И егда Патриарха ведоша, и кто изречет ту беду, еже бесчестиша и биша его Патриарха: прелестники Ростригины ему, Патриарху, ругалися без милости сурово и безчеловечно. Слух же протече во весь град Москву, яко нецыи хотят убити Святейшего Иова Патриарха, вину наречуще ему, яко наяснейшего царевича Димитриа Ростригою сказует; и распрение бе лютое бысть в народе, и силнии начаша одолевати»[193].

Патриарх Иов для Лжедмитрия был особо опасной личностью. Кроме того, что Святитель очень хорошо знал Григория Отрепьева (в бытность его монахом Чудова монастыря), он за все полугодовое пребывание самозванца в России не только не сделал шага к примирению с ним, как поступили многие бояре, дворяне, посадские люди, крестьяне и даже некоторые из числа духовенства, но каждый день настойчиво объяснял всему народу истинную сущность Лжедмитрия как коварного врага России и Православной веры. Не случайно Отрепьев боялся войти в столицу, пока в ней находился Первосвятитель. Он понимал, насколько популярен Святейший Иов, и потому преднамеренно обманывал русский народ в своих грамотах от 6 и 11 июня, будто Патриарх признал в нем прирожденного государя и якобы «бил ему челом». Однако он боялся убить Святителя Иова, ибо насильственная смерть Патриарха могла повредить его целям покорения всей России. Лжедмитрий решил выслать Патриарха Иова из Москвы в какой-нибудь отдаленный монастырь. С этой целью, как повествует «История», «нецыи же от вельмож, иже поклонишася антихристову знамению лжехристу Ростриге, и приходяще к Святейшему Иову Патриарху, аки чада его истинная, но лукавии хищницы, и поведаху ему то, яко Рострига хощет тебе сослати под начал, и моля его, Святейшаго Иова Патриарха: где хощеши быти? Святейший же Иов Патриарх верных ему из них лукавых хищников умолил, дабы Рострига его отпустил на обещание свое, в град Старицу, во Успенский монастырь. Лжехрист же, Рострига и проклятый еретик Гришка Отрепьев по совещанию льстецов своих сотвори изгнание Блаженному Иову Патриарху ис царствующаго града Москвы во град Старицу во Успенский монастырь...»[194]. Измученного старца в простой рясе чернеца посадили в телегу и отвезли в заточение в обитель, где протекали годы его юности и начальный период служения Церкви. Так подвигом исповедничества завершал свой жизненный путь первый Патриарх Русской Церкви.

Кандидатуру на патриарший престол самозванец подыскал еще на пути к Москве, когда стоял в Рязани. Это был архиепископ Рязанский Игнатий, по национальности грек, ранее занимавший архиерейскую кафедру на Кипре. Изгнанный турками, Игнатий некоторое время жил в Риме, где принял унию. В 1595 г. он прибыл в Москву, скрыл свою причастность к унии, а в 1603 г. получил для управления Рязанскую епархию. Игнатий был одним из первых русских архиереев, открыто признавших Лжедмитрия; он встретил самозванца в Туле приветственной речью. Известно, что он еще до прихода самозванца в Москву приводил в соборной церкви Рязани к присяге бояр-изменников. Избрание нового Патриарха, по церковным правилам, должно было быть предоставлено священному духовному собору, царю же принадлежала власть утверждать одного из избранных собором кандидатов. Самозванец поступил иначе. Он назначил патриарха самочинно. Однако для соблюдения внешнего порядка и для предотвращения ненужной молвы он послал Игнатия в Старицу просить у Святителя Иова благословения на патриаршество. Патриарх Иов не согласился благословить Игнатия, «ведая в нем римския веры мудрование». Самозванец вторично посылал Игнатия в Старицу с той же целью и угрожал Святителю Иову мучениями, если он не даст благословения. Но старец был непреклонен. Он сказал только, характеризуя Игнатия: «По ватаге и атаман, а по овцам и пастырь»[195].

Пока в Москве бушевали страсти, пока Лжедмитрий устанавливал свои порядки, попиравшие освященные традицией национальные обычаи, пока русский народ, вкушая плоды своего горького опыта, убеждался в том, что он обманут, и подспудно готовился разоблачить самозванца с его иностранными приспешниками и разделаться с ними, в Старицком монастыре доживал свои последние дни Патриарх Иов. В то время настоятелем этого монастыря был преподобный Дионисий. Еще когда Патриарха Иова привезли под стражей в монастырь с приказанием держать присланного «в озлоблении скорбнем»[196], архимандрит Дионисий, вопреки указаниям еретика, пришел с братией поклониться Патриарху-исповеднику и просил его распоряжений. В течение двух лет, которые Святитель Иов провел в монастыре, архимандрит Дионисий всеми мерами старался поддержать невинного страдальца. Сам же Патриарх Иов, ослабленный и утративший зрение, молитвой и иноческими подвигами приготовлял себя к вечному упокоению.

Тем временем Лжедмитрий был низвержен, на царский престол возведен Василий Шуйский. Вновь встал вопрос об избрании Патриарха. Священный собор духовенства просил Патриарха Иова возвратиться на первосвятительский престол. Однако преклонный старец-Патриарх отказался от предложения и благословил на свое место митрополита Казанского Гермогена[197].

Желая возродить нравственные силы народа, изможденного смутой, подавленного сознанием собственной измены и клятвопреступления, царь Василий Шуйский, посоветовавшись с Патриархом Гермогеном и другими духовными лицами, приказал вызвать в Москву

бывшего Патриарха Иова с тем, чтобы он простил и разрешил всех православных христиан от совершенных ими нарушений крестного целования и измены, чтобы он именем Божиим снял с народа его клятвопреступления и благословил на путь долга и чести. Кто наложил клятву, тот должен был и разрешить ее. Вот почему признали недостаточным благословение и разрешение Патриарха Гермогена и потребовали приезда Патриарха Иова. В Старицу были отправлены митрополит Крутицкий Пафнутий, архимандрит Симонова монастыря Пимен, патриарший архидиакон и представитель государева двора. Они везли от Патриарха Гермогена Святителю Иову послание, в котором говорилось: «Государю отцу нашему, Святейшему Иову Патриарху, сын твой и богомолец Гермоген, Патриарх Московский, челом бьют. Государь царь, после совещания со мною, собором и боярами... послал молить Святительство твое, чтобы ты ученил подвиг, ехал в царствующий град Москву для государева и земскаго великаго дела. Да и мы молим с усердием Святительство твое и преклоняем колена. Дай нам увидеть благолепное лицо твое и слышать прекрасный голос твой. Мы сильно желаем видеть тебя и сподобиться благословения десницы твоей. Особенно же молим сотворить о нас молитву к Богу, да даст Милосердый Господь, ради святых молитв твоих, Российскому государству мир, покой и тишину, великому государю на врагов победу, а святым церквам и христианской вере — твердость»[198].

14 февраля 1607 года Патриарх Иов прибыл в Москву и остановился на Троицком подворье. Московским жителям предложено было собраться 20 февраля в Успенский собор. Один из исследователей жизни Патриарха Иова так повествует об этом событии: «Наступила великая и торжественная минута для всего русского народа. Пред лицом Бога и Его служителей он хотел приносить покаяние в своих преступлениях. Не менее многозначительна была минута эта и для старца-Патриарха, свидетеля народных прегрешений и всенародного покаяния. Много скорбных воспоминаний должна была воскресить эта минута в памяти слепого старца. Немало слез пролил он о заблуждениях паствы своей в годы своего служения; немало горького испытания принесли с собою эти годы; глубоко должно было опечаливать его недоверие народа, когда одна вера в его свидетельство могла спасти Отечество от преступлений, им совершенных, и от наказаний, за них терпимых. Все это и многое другое должно было пробудиться в душе престарелого Патриарха в минуту, когда он должен был выслушивать всенародную исповедь... Весь народ, как один человек, повергался перед ним, как пред своим отцом, и просил разрешения в своих преступлениях»[199].

В назначенный день Святейший Патриарх Иов в одежде простого чернеца прибыл в собор и, поклонившись образам и мощам угодников Божиих, стал у патриаршего места. Стены собора не могли вместить всех каявшихся людей, которые пришли в тот день. После молебна, совершенного Патриархом Гермогеном, народ кинулся с плачем и воплями в ноги к Патриарху Иову: «О, пастырь предобрый! Прости нас, словесных овец твоего стада, ты всегда хотел, чтобы мы паслись на златоносных полях твоего любомудрия и напоялись от сладкого источника Божественной истины; ты крепко берёг нас от похищения лукавым змием и пагубным волком, но мы, окаянные, отбежали от тебя, предивного пастуха, и заблудились в дебре греховной, и сами себя дали в снедь злому тому зверю, всегда готовому губить наши души. Восхити нас, богоданный решитель, от нерешимых уз по данной тебе благодати!»[200]. Патриарх Гермоген приказал архидиакону взойти на амвон и прочитать народную челобитную. В ней народ, а также царь от лица народа, просили Святителя Иова отпустить именем Божиим все грехи: «...Согрешихом и тебе, Святейшаго Иова Патриарха Московского и всея Росии, отца нашего не послушахом и клятву и крестное целование преступнихом... И ты, государь Святейший Иов, Патриарх Московский и всея Русии, не отверзи нас, кающихся, по прегрешениях наших; сотвори, государь, отеческую любовь чадолюбно, благоволи чадом твоим очищения подати от прегрешений наших...»[201].

Закончив читать челобитную, архидиакон огласил разрешительную грамоту Святейшего Патриарха Иова, которая была составлена от имени двух Патриархов. В ней после небольшого исторического вступления напоминалось народу о единодушном избрании на царство Бориса, о всенародной клятве ему в верности, о преступлении данной клятвы. «Я, — напоминал всем Патриарх Иов, — тогда уверял всех православных христиан в наглом обмане самозванца; я извещал, кто он именем, чей сын, как жил у меня, как обесславил иноческий и диаконский чин и бежал в Литву; я сказывал вам, как и когда убит царевич Димитрий, писал обо всем этом в полки к воеводам и воинам, и здесь в царствующем граде Москве по всем сотням рассылал подлинные грамоты, наказывал и укреплял всех вас, чтобы вы помнили Бога и крестное целование. Этого мало. Я сам давал вам на себя страшную клятву в удостоверение, что он самозванец, разстрига, а не царевич Димитрий, и в [illegible] все наши убеждения и заклинания презрели и сделали то, что от начала света в Божественном Писании не обретается... Велики грехи наши пред Богом в сии времена последние, когда вымыслы нелепые, когда пакость мерзостная, тати, разбойники, беглые холопы могут столь ужасно возмущать Отечество. Будем же молить Царя царствующих и Господа господствующих с сокрушенным сердцем и плачевным гласом, да умилосердится Он о всех нас, да явит над нами неизследимую пучину милосердия

Своего, да ниспошлет нам Божественное разрешение от заклинательных уз и покроет нас пресветлым облаком огнезарного Божества. За прежние ваши преступления мы, Гермоген Патриарх и смиренный Иов, по данной нам благодати от Святаго Духа, уповая на щедроты Божии, всех вас прощаем и разрешаем в сей век и будущий, и молим Господа подать всем, нам и вам, благословение, мир, любовь, радость и всякую благостыню, а в будущем веке, на Страшном суде сподобиться ликостояния со святыми и наследия Горнего Иерусалима»[202]. После того, как была зачитана разрешительная грамота, народ вновь упал на колени пред Святейшим Иовом и кричал: «Во всем виноваты, честный отец! Прости, прости нас и дай благословение, да примем в душах своих радость великую»[203]. Слепой старец-Патриарх встал и обратился к народу со следующими словами: «Чада духовные! Надеясь на щедроты Божии, мы прощаем вас и разрешаем соборно, да примете благословение Господне на главы ваши. Впредь же молю вас, не позволять себе подобнаго клятвопреступления; великое дело целовать Честный и Животворящий Крест, на котором распялся наш Владыка Христос, дабы избавить нас от мучительства диавола»[204]. Чин разрешения произвел сильное воздействие на народ: все плакали, каялись, просили прощения у Патриарха, приклонялись к его стопам, «лобызали его десницу»[205]. Великий старец, так много пострадавший среди общих народных бедствий, но вместе с тем и духовно обновленный в эти минуты, с радостью благословлял коленопреклоненный народ и давал свои последние наставления: хранить верность святому Православию.

Недолго после этого старец-Патриарх пробыл в Москве. Он спешил возвратиться в свой монастырь, в Старицу. Не подействовали ни слова Патриарха Гермогена, ни царские просьбы остаться в Москве. В скором времени по возвращении в свою скромную обитель Святейший Патриарх Иов мирно отошел к Богу. Блаженная кончина его последовала в воскресенье 19 июня 1607 года.

6. СВЯТИТЕЛЬ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Велики были печаль и скорбь всего народа о почившем первом Всероссийском Патриархе Иове, но вместе с тем и сокровенное сознание того, что Церковь Небесная приняла в свои недра еще одного молитвенника и угодника Божия, никогда не покидало российской паствы. Любовь и уважение соотечественников к своему Первосвятителю-патриоту, подвижнику и хранителю святого Православия с необыкновенной силой отобразились в глубоком почитании памяти Патриарха Иова.

Первые, но уже ярко выраженные черты этого почитания в отношении к сосланному Патриарху обнаруживаются со стороны настоятеля Успенского Старицкого монастыря преподобного архимандрита Дионисия († 1633; память 12 мая), а вместе с ним и братии. Как уже отмечалось, приказ Лжедмитрия о строжайшем содержании Святителя Иова в заточении преподобный Дионисий не только проигнорировал, но, более того, предпринял все меры к тому, чтобы смягчить страдания убеленного сединами старца. Стражники, доставившие Святейшего Патриарха Иова, были отправлены, а сам настоятель «со всею братиею и со многими горькими слезами, не ведый, что сотворити великому пастырю, и молит, и просит, что повелит и что укажет еже о себе творити»[206]. Так был встречен Патриарх в своей родной обители, где некогда начинал постигать под руководством святителя Германа великую школу иноческого смирения и нелицемерного братолюбия и где впоследствии настоятельствовал, преподавая братии уроки благочестия и духовного наставничества. И быть может, именно в эти минуты монашеское сердце Первосвятителя как никогда исполнялось радостью и утешением, ибо его опытному взору открылись поистине нетленные плоды жертвенности и великодушия, те самые плоды, в созидании которых он ощутил и свою бескорыстную иноческую причастность. Духовная общность Святителя Иова и преподобного Дионисия — тема, заслуживающая особого внимания. Не вдаваясь в детальный анализ этой важной, еще не получившей своего освещения в церковной литературе, темы, отметим основные вехи взаимоотношений этих столпов Православия. Поражает общность некоторых биографических данных, близость и единство их жизненных судеб. Так же, как и Патриарх, преподобный Дионисий родился на Тверской земле; оба приняли постриг в Старицком Успенском монастыре, тот и другой в течение нескольких лет были настоятелями этой обители[207]. Во время поездки Патриарха Иова в Москву в феврале 1607 г. для принятия покаяния москвичей преподобный Дионисий сопровождал Первосвятителя[208]. Несомненно, к тому времени их связывала искренняя и глубокая дружба, основанная на единстве мировоззрения, которое в свою очередь выражалось как в патриотическом служении Отечеству в годы польско-литовской интервенции, так и в пастырском служении Церкви, испытывавшей в те времена из-за недостатка просвещения большие беды. Как отмечают исследователи, именно в Москве, благодаря Святителю Иову состоялась встреча святого Патриарха Гермогена († 1612; память 17 февраля и 12 мая) и преподобного Дионисия[209], положившая начало их совместному служению Церкви и Отечеству.

Последствия польско-литовского нашествия вызвали к жизни одну из важнейших жизненных задач — снабжение храмов богослужебными книгами. Неудивительно, что именно преподобный Дионисий, наместник Троице-Сергиевого монастыря, получил благословение цер-

ковного священноначалия на редакторско-издательский труд. Общение с Патриархом Иовом и знакомство с его мыслями и планами относительно типографского дела[210] получили дальнейшее творческое развитие и реализацию в книгоиздательской деятельности преподобного Дионисия. Конкретные исторические события, обусловившие эту генетическую духовно-творческую преемственность двух подвижников в области отечественного просвещения, вполне достойны самостоятельного очерка. В данной работе достаточно засвидетельствовать этот факт как одну из форм обращения благодатной памяти сподвижников и последователей Святейшего Патриарха Иова к его общецерковной деятельности.

Известно, что преподобный Дионисий участвовал в погребении первого русского Патриарха. Для совершения чина погребения прибыли митрополит Крутицкий Пафнутий и архиепископ Тверской Феоктист. Во время службы, которую совершали архиереи совместно с преподобным Дионисием и «протчими священницы», на лице усопшего «бысть аки роса велика». «Дионисий же ту росу отираше и смочиша два полотенца», — повествует «История о первом Патриархе Иове»[211]. В момент же самого погребения лицо Святителя, как передает тот же документ, «бысть светло, яко живу ему сущу»[212]. Святейший Патриарх был погребен у западных дверей Успенского собора монастыря, напротив правого клироса. Здесь тело его покоилось до 1652 г. Над гробом Патриарха была впоследствии воздвигнута часовня с надписью на гробнице: «7115 (1607) года июня в 19 день на день воскресения в нощи преставися раб Божий Святейший Патриарх 1-й Иов Московский и всея России, урожденец града Старицы из посадников, от своих вдан в монастырь Старицы Успения Божией Матери архимандриту Герману, от него же научен чтению и слову Божию; в оном же монастыре пострижен в монашество тем же архимандритом и посвящен в иеромонахи; от благочестиваго царя и великаго князя Ивана Васильевича (IV) умолен бысть архимандритом в оном монастыре, а потом взят был в Коломну во епископы, оттуда переведен в Ростов в архиепископы, из Ростова в Москву в митрополиты, из митрополитов в Патриархи Московские и всея России. По времени воста самозванец Гришка Отрепьев, возненавидел и сослал его паки в Старицкий Успенский монастырь под начал, где, проживая не малое время, окончил жизнь и погребен Крутицким митрополитом Пафнутием и Тверским архиепископом Феоктистом, при архимандрите Дионисии со священным собором в сей палатке. Ныне же чудодействуя молит о всех Вседержителя Бога Господа нашего Иисуса Христа. Аминь»[213].

О нестяжательности Предстоятеля Русской Церкви свидетельствует сохранившееся описание имущества Патриарха Иова, оставшегося после его смерти «в келлиях и в сенех и в чуланех». Кроме небольшой суммы денег (15 рублей), которые были истрачены на погребение, одежды и разной домашней рухляди, как уже упоминалось, в ней числятся еще и святые иконы. Список их дает нам дополнительный штрих к духовному образу Первосвятителя: «Образ Спасов стоящий, а в подножии Зосима и Савватий Соловецкие чудотворцы... Да четыре образа Животворящия Троицы на золоте... образ Господа нашего Иисуса Христа «Содержа вся Господь»... образ Пречистыя Богородицы... образ Иоанна Богослова, два образа Макария Калязинского, да четыре образа Бориса и Глеба, пять образов Ярославские чудотворцы, Авраамий Ростовский, Ефрем Новоторжский, Димитрий Прилуцкий, Александр Невский...»[214]. Знание о том, какие святые были особенно чтимы Святителем Иовом, может многое сказать и о самой молитве Первоиерарха нашей Церкви. Кстати, автор «Истории о первом Патриархе Иове Московском», этого замечательного агиографического, исторического и литературного памятника средины XVII в., очень часто говорит о силе и действенности молитвы Святейшего Патриарха. Видимо, эти факты были настолько заметны и значительны, что через четыре десятилетия после смерти Патриарха они были включены в описание его жизни. Автор, например, повествует о том, как уже ослепший Патриарх «противу престола на колену встав и воздев руце горе, со слезами принося годовое моление, изуст глаголаше Пребезначальней и Пресвятей Троице»[215]; или о том, как он, читая молитвы Пятидесятницы, заставлял плакать своим чтением тех, кто далеко не отличался кротким нравом, «занеже глас его бяше умилен в чтении, — объясняет автор, — громогласуя и добротою чтения у всех сердце, яко огнем, попаляя и просвещая ко умилению плача»[216]; или о том, как, видя все беды, выпавшие на долю России, он «день и нощь со слезами непрестанно в молитвах предстоя в церкви Божии»[217].

Замечательнейшим памятником, служащим неопровержимым доказательством молитвенного подвижничества Патриарха Иова, является найденный нами «Синодик», составленный по благословению, а возможно, и при непосредственном участии Святейшего Патриарха, который, как показывает значительное количество рукописных списков, был широко распространен в литургической жизни Русской Церкви[218]. Нельзя не вспомнить и другой памятник литургического творчества, оставленный потомству Патриархом Иовом, — Службу преподобному Иосифу Волоцкому[219], до сих пор совершаемую Православной Церковью и входящую в состав Миней служебных[220].

Богословское и литературное наследие Патриарха Иова еще недостаточно собрано и изучено. Лучшим из него является послание Первосвятителя митрополиту Грузинскому Николаю[221]. Другое крупное произведение Патриарха — «Повесть о честнóм житии царя Феодора

Ивановича», включенная впоследствии в Никоновскую летопись. Житие Феодора написано в первые годы правления Бориса Годунова, оно отличается, по мнению исследователей, большими литературными достоинствами: прекрасный язык и стиль произведения сочетаются с исторической конкретизацией[222]. Здесь рассказывается, в основном, о самых важных событиях царствования Феодора: о происхождении Сибири, учреждении Патриаршества, войне со Швецией, с крымскими татарами и др. Интересен в повести образ царя Феодора Ивановича. В глазах Патриарха Иова — это идеал монарха, инока и аскета в личной жизни, и в то же время — это разумный, кроткий и деятельный правитель. Самой заметной чертой в характере Феодора автор считает его глубокое благочестие: стремление к вечному отвлекает Феодора от житейских забот, ведет к постоянной молитве, к изнурительному посту, длительному пребыванию в церкви. Он «зело благочестив» и милостив ко всем, кроток и незлобив, милосерд, нищелюбив и странноприимен[223]. Жизнь Феодора Патриарх Иов прямо называет «святым житием»[224]. Многие называют язык «Повести» красноречивым и живым вследствие того, что все житие проникнуто глубоким чувством любви к усопшему[225].

Таким предстает перед нами Патриарх Иов как мыслитель и психолог, обладавший проницательным взором и умевший точно охарактеризовать благочестивую настроенность своих современников.

Одним из характерных качеств Патриарха Иова было нестяжательство. Мы помним, как Патриарх употреблял свои богатые средства на строительство храмов и монастырей, на помощь бедным и голодным. Следует отметить также, что Святитель Иов существенно пополнил первосвятительскую ризницу. В своей Духовной грамоте он писал, что «келейные» деньги им были употреблены на приобретение церковного облачения и утвари, среди них — дорогие саккосы, стихари, поручи, поясы, кадила, лампады, панагии, посохи и т. п.[226] Многие из этих вещей, принадлежавших Патриарху Иову, а впоследствии и другим Первоиерархам, со временем были утрачены и расхищены, однако описание некоторых из них осталось[227].

И, наконец, самым главным подвигом жизни Патриарха Иова стало исповедничество. Что же, в сущности, представляет исповедничество, выразителем которого в самое опасное для государства время стал Предстоятель Русской Церкви? Ответ на этот вопрос содержится в словах Патриарха Иова, обращенных к царю Борису и его сыну Феодору. «Тебе, — говорит он в своей Духовной грамоте, — и сыну твоему... царевичу Феодору завещеваю, по данной ми власти Пресвятаго и Животворящаго Духа, да соблюдете в веки неподвижиму и непоколебиму Православную нашу чистую, непорочную и пречестнейшую христианскую веру... еже во всей поднебесней якож солнце сияет...»[228]. Действенным выражением и свидетельством истинности сказанных слов был, без сомнения, весь жизненный путь Святителя Иова. Действительно, если последовательно проанализировать жизнь Патриарха от принятия иночества до Первосвятительства, нетрудно понять и осознать некую закономерность, которая прослеживается как в трудах русского Первоиерарха, так и в его поступках: всегда и везде его отличали глубокая, чистая вера, искренняя, во Христе, любовь к ближним и Отечеству, утверждение и защита Православия, жертвенное служение Русской Церкви. Собственно, в этом и заключен смысл его исповедничества, только для Святейшего Патриарха Иова он был особенно рельефно выражен, чему в значительной мере содействовала историческая эпоха. Именно поэтому обнаруживается главное достоинство Патриарха Иова — святость, достоинство, которым по преимуществу обладал не только он сам, но и благодаря которому, он стал выразителем всего русского народа, его крестного подвига и духовного обновления.

Высокие нравственные качества первого Патриарха, праведность его жизни, молитвенный и исповеднический подвиг — все это осталось в благодарной памяти народа. Как при жизни, так и после блаженной кончины Первоиерарха никто не сомневался в его особой избранности. У могилы Святителя Иова стали совершаться исцеления[229]. Вера в его молитвенное предстательство пред Богом за землю Русскую была главной причиной намерения царя Алексея Михайловича, о чем также советовал митрополит Новгородский Никон[230], перенести мощи Патриарха Иова из Старицкого монастыря в Москву и вместе с перенесенными из Соловецкого монастыря мощами святого Митрополита Всероссийского Филиппа присоединить их к сонму святителей в московском Успенском соборе.

В марте 1652 г. в Старицу за мощами Патриарха Иова были посланы «Преосвященный Варлаам, митрополит Ростовский и Ярославский, со освященным собором, да с ними же был царскаго синклита болярин Михаил Михайлович Салтыков з дворяны и со многими людми»[231]. Обретенные мощи Святейшего Патриарха, согласно древним описаниям этого события[232], оказались нетленными и благоуханными, от них тотчас стали совершаться исцеления[233]. Местное предание в Старице говорит: когда гробницу с телом Патриарха Иова отправляли из Старицкого Успенского монастыря в Москву, многочисленная торжественная процессия провожала его на протяжении версты, и на том месте, где шествие остановилось, народ прощался с Патриархом Иовом, говоря ему: «О Святителю Христов, Иове, отче наш! Не остави посещати град наш и святую обитель свою, идеже твои мощи многострадальные почиваху; ныне

видим мы, грешнии, яко ты, пастырю наш, отходиши от нас на свое пребывание, а нас оставляеши сирых быти в граде сем...»[234]. Вскоре на этом месте жители города построили часовню, которая существовала долгое время, напоминая жителям Старицы о своем иерархе. По преданию, кони, которые везли мощи Патриарха, несмотря на усилия возниц, не сдвинулись с места в течение полусуток, так что все жители Старицы успели проститься со Святейшим Патриархом Иовом[235]. На всем пути следования процессии население страны тысячами выходило навстречу, чтобы поклониться мощам Первосвятителя; некоторые больные получали исцеления от гроба Патриарха[236]. За 12 верст от столицы, в селе Тушине, гробницу Патриарха Иова встретили митрополит Казанский Корнилий, архиепископ Рязанский Мисаил, духовенство, бояре, князья и множество народа. Из Тушина до самой Москвы гроб на головах несли стрельцы. Наконец, останки Первосвятителя были доставлены в Москву. Это произошло 5 апреля 1652 года. Гроб Святейшего Патриарха Иова был встречен царем Алексеем Михайловичем и Патриархом Иосифом (1642—1652) у Тверских ворот в Страстном монастыре, откуда мощи были торжественно перенесены в Успенский собор и погребены в общем ряду Патриархов Московских у южной стены собора. Преклонный Патриарх Иосиф, сам уже предчувствовавший свою кончину, когда полагал мощи Иова около гробницы Патриарха Иоасафа (1634—1640), испросил себе у царя место в ногах святителя Иова, и через несколько дней исполнилось его последнее желание[237].

Насколько важным событием Русской Церкви и всей религиозной жизни народа было перенесение мощей Патриарха Иова, свидетельствует сохранившееся письмо царя Алексея Михайловича митрополиту Никону, будущему Патриарху: «Я встречал гроб Иова с Патриархом, со всем освященным собором и со всем государством от мала до велика. Было так многолюдно, что не помещались от Тверских до Неглинных ворот, по кровлям и переулкам негде было яблокам упасть, нельзя было ни пройти, ни проехать. А Кремль велел запереть, ибо и так насилу пронесли в собор; такая теснота была, что старые люди за 70 лет не помнят такой многолюдной встречи. Патриарх, отец наш, со слезами говорил мне: «Вот смотри, государь, как хорошо за правду стоять! И по смерти слава!» — и много плакал, почти всю дорогу до самого собора. Пришедши, поставили в ногах у Патриарха Иоасафа сверху на помостье и оклали кирпичем, а сверху положили доску, а не заделали ее для освидетельствования; начали было и свидетельствовать, да за грехи наши изволил Бог отца нашего Патриарха взять в вечное блаженство. И теперь все остановилось, ожидаем тебя к свидетельству. И как начали его ставить на этом месте и отец наш сказал мне: кому в ногах у него лежать? Я сказал, положим тут Гермогена. А он, государь, сказал: «Вели, государь, меня, грешного, положить тут», — и когда отец наш преставился, я, грешный, вспомнил его государевы слова»[238].

Почитание Патриарха Иова в лике святых отмечается в самых различных рукописях и агиографических изданиях. Так, в одной из рукописей сказано: «Святейший Патриарх Иов, Московский и всея России чудотворец, пострада от Ростриги. Преставися в лето 7011 июня в 19 день»[239]. Имя его упоминается и в старинном месяцеслове в числе святых града Москвы[240]. Свидетельства о святости Патриарха Иова встречаются в ряде агиографических источников: «Источниках русской агиографии»[241], «Месяцеслове русских святых»[242], в «Книге, глаголемой описание о Российских святых»[243], «Полном месяцеслове Православного Востока»[244] и других.

О благоговейном уважении к памяти Святейшего Патриарха Иова может свидетельствовать грамота Всероссийского Патриарха Адриана († 15 октября 1700), посланная им настоятелю Старицкого Успенского монастыря. В ней Патриарх Адриан напоминает настоятелю, что по указу и благословению «блаженныя памяти брата нашего Первопрестольника Святейшаго Иова, Патриарха Московскаго и всея России», Старицкой обители было даровано право на архимандрию по его любви к месту своего происхождения, воспитания, первых и последних подвигов его монашеской жизни[245].

В дальнейшем ежегодно 19 июня в Старицком монастыре служилась панихида в память о Святейшем Патриархе Иове и совершались крестные ходы к месту его погребения. Нередко в этот день в обитель приезжали Тверские архипастыри. В конце XIX в. архиепископ Димитрии (Самбикин; † 17 марта 1908) стал собирать сведения о местночтимых святых. Почитание Патриарха Иова в эти годы стало еще бóльшим. День его кончины праздновался во всех городских храмах епархии[246]. В напрестольных крестах Преображенского кафедрального собора г. Твери и в Успенском Старицком монастыре хранились частицы мощей Святейшего Патриарха Иова[247]. Тогда же по благословению Преосвященного Димитрия была написана икона Собора Тверских святых. На этой иконе Патриарх Иов изображен в мантии и патриаршем белом клобуке, в левой руке — деревянный посох, в правой руке он держит свиток с надписью: «Я девятнадцать лет хранил целость веры. Матерь Божия, спаси Православие!»[248]. Икона Святителя Иова всегда хранилась на его белокаменном надгробии в Успенском Старицком монастыре, где у места его погребения постоянно совершались панихиды по просьбе верующих[249].

В 1907 г. Русская Церковь праздновала 300-летие со дня блаженной кончины первого Патриарха. Торжество в связи с этой знаменательной годовщиной особенно памятным было для города Старицы. В нескольких номерах «Тверских епархиальных ведомостей» подробно описаны праздничные события. Здесь же было выражено пожелание духовенства епархии продолжить дело, начатое Патриархом Иосифом, по прославлению Святейшего Патриарха Иова[250].

Завершение канонического и литургического оформления почитания памяти Патриарха Иова произошло относительно недавно: имя святителя Иова совместно с другими подвижниками внесено в число Собора Тверских святых, празднование которому установлено Святейшим Патриархом Пименом и Священным Синодом и впервые отмечено в июле1979 г. Согласно благословению Патриарха Пимена, память Всех святых, в земле Тверской просиявших, совершается Русской Православной Церковью «в первый воскресный день после праздника святых первоверховных апостолов Петра и Павла»[251], что в Русской Церкви было ознаменовано особым посланием Святейшего Патриарха Пимена[252]. Это событие во многом послужило основой при подготовке письменного исследования о жизни и христианском подвиге первого русского Патриарха[253]. Это позволило своевременно включить литургические тексты и житийные сведения в современное издание Миней месячных[254]. Одновременно насельник Троице-Сергиевой Лавры игумен Зинон написал икону святителя Иова, также включенную в приложение к Минее Июнь.

И, наконец, юбилейное празднование 400-летия со времени учреждения Патриаршества, состоявшееся в 1989 г., ознаменовано всероссийским прославлением и почитанием Святителя Иова, первого русского Патриарха, в лике святых Русской Церкви.

* * *

Учреждение Патриаршества в Русской Церкви на исходе XVI ст. — факт знаменательный не только для нашей Церкви, но и для всего Православия. Не меньшую значимость это событие приобрело и для Русского государства в целом: были созданы условия для церковного и государственного возвышения России в общем ряду христианских стран.

На этом фоне особенно отчетливо отображается личность первого русского Патриарха — святого Иова. Его первосвятительский опыт был воспринят и продолжен русскими Патриархами и всем церковным народом, а память о первом Патриархе Русской Церкви стала живым символом духовного мужества и незыблемости Православия на Русской земле.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Духовная грамота Патриарха Иова. — В кн.: Древняя российская вивлиофика. Изд. 2, ч. 6. М., 1788, с. 107—125.

[2] Там же, с. 114.

[3] История о первом Патриархе Иове Московском. — В кн.: Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 13. СПб., 1891, стлб. 923—944; О перенесении честных мощей Святейшего Иова из Старицы в царствующий град Москву. — Там же, стлб. 944—950.

Тексты «Истории» опубликованы также в других изданиях. Известно несколько рукописных списков «Истории»:

а) История о первом Иове Патриархе Московском и всея России. — ОР ГБЛ, собр. Саввина-Сторожевского мон-ря, № 5, полуустав, 4°, XVIII в., лл. 40—67.

б) История о первом Патриархе Иове в Велицей России, о возведении на Патриаршество и о изгнании его. — ОР ГБЛ, собр. Музейное (ф. 178), № 156, полуустав, 4°, XVII—XVIII вв., лл. 133—166.

в) История о первом Иове Патриархе Московском и всея России. — ОР ГБЛ, собр. В. М. Ундольского (ф. 110), № 1110, скоропись XVIII в., лл. 296—300.

г) История о Иове первом Патриархе Московском и всея России. — Рукопись нач. XIX в., 4°, 23 л. Хранилась в Старицком Успенском монастыре, место хранения в настоящее время неизвестно. Текст опубликован: История о первом Патриархе Иове Московском и всея России (по Старицкому списку). Под ред. и с предисл. А. Н. Вершинского. Старица, тип. И. П. Крылова, 1911, 35 с.

д) ОР ГИМ, собр. Барсова, № 134, XVIII в. Этот список, названный «редчайшим», указывает *Барсуков Н.* (Источники русской агиографии. СПб., 1882, стлб. 264).

[4] См.: *Крылов И. П.* Старица и ее достопримечательности. Тверь, 1907.

[5] *Арсений, игумен.* Описание Успенского старицкого монастыря. Тверь, 1895.

[6] О благочестии родителей Святейшего Патриарха Иова убедительно свидетельствует другой письменный источник, содержащий перечень имен ближайших родственников Патриарха, в том числе и родителей. «Род Святейшего Патриарха Иова: инок Серапион [отец?],

инок Кирилл, Матфей, инокиня Пелагея [мать?], князь Иосиф, священноархимандрит Авраамий, инок Феодосий, Феодор, Елиазар, Дионисий, Иона, Феодосий, Никифор». — Тверские епархиальные ведомости, 1898, № 4, с. 104.

[7] История... стлб. 927.

[8] *Соколов Н. К.* Иов Патриарх Всероссийский и его время. — Московские университетские известия, 1871, № 6, с. 2.

[9] История... стлб. 923.

[10] *Соколов Н. К.* Цит. соч., с. 3.

[11] «Дивно же сие о нем бе видети, яко постник всегда бе, николи же не имея гортани своей никакова покоя ни во брашнах, ни в питии, и всегда алчбу и жажду держа волею, и гладну ему сушу, а глас его во обличение бе питающимся и упивающимся...» — История... стлб. 928.

[12] Там же.

[13] Там же.

[14] *Макарий, митрополит.* История Русской Церкви. Т. 10. СПб., 1881, с. 57—58.

[15] Собрание государственных грамот и договоров (далее — СГГД). Т. I. М., 1819, № 187.

[16] Согласно одному из источников, имя его упоминается в качестве настоятеля монастыря 6 мая 1569 года (*Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877, стлб. 460).

[17] Там же, стлб. 150.

[18] См. о Симоновом монастыре: *В. Н.* Москва с ее святынями и священными достопримечательностями. М., 1888, с. 106—107; *Пассек В.* Историческое описание Симонова монастыря. М., 1843; *Евстафий, архимандрит.* Описание Симонова монастыря. М., 1867.

[19] Примечательно и то обстоятельство, что Симонов монастырь уже при первом его настоятеле был возведен Святейшим Нилом, Патриархом Константинопольским, на степень архимандрии. — [*Иосиф, игумен*]. Московские соборы и монастыри. Изд. 5. М., 1899, с. 91.

[20] *Соколов Н. К.* Цит. соч., с. 5.

[21] Акты, собранные Археографической экспедицией. Т. I. СПб., 1819, № 284; См. также: *Соколов Н. К.* Цит. соч., с. 6.

[22] *Строев П.* Указ. соч., стлб. 143. См. также: *Снегирев И.* Новоспасский ставропигиальный монастырь в Москве. М., 1863, с. 72; *Дмитриев И. Д.* Московский первоклассный Новоспасский ставропигиальный монастырь в его прошлом и настоящем (Историко-археологический очерк). М., 1909.

[23] СГГД, т. I, № 200.

[24] Духовная грамота... с. 107. См. также: *Строев П.* Указ. соч., стлб. 1031.

[25] *Соколов Н. К.* Цит. соч., с. 7

[26] *Строев П.* Указ. соч., стлб. 332.

[27] Духовная грамота... с. 108.

[28] Там же.

[29] См. о положении восточных Патриархатов: *Терновский Ф.* Изучение Византийской истории и ее тенденциозное приложение к Древней Руси. Киев, 1875; *Лебедев А. П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. Изд. 2-е. СПб., 1903; *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII вв. М., 1885; *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Ч. I. Одесса, 1912, сс. 165—244.

[30] *Пассевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983, с. 5—19; *Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России. М., 1866; *Губер И.* Иезуиты, их история, учение, организация и практическая деятельность в сфере общественной жизни, политики и религии. СПб., 1898; *Греков И. Б.* Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV—XVI вв. М., 1963.

[31] *Николаевский П.* Учреждение Патриаршества в России. — Христианское чтение, 1879, № 9—10, с. 369—382.

[32] Грек Николай сообщил в Посольском приказе, что он был «отпущен из Царьграда от двух Патриархов — Константинопольского и Антиохийского, которые писали о нем грамоты, касательно милостыни, и велели на словах сказать царю о том, что приказывал к ним государь касательно учреждения Патриарха на Руси. Оба они, соборовав между собою, послали по Александрийскаго и Иерусалимскаго и велели им быть в Царьграде, чтобы с ними соборовать; с Собора же Патриархи хотят послать в Москву и наставить, как соборно поставить Патриарха на Руси» (*Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. Ч. I. СПб., 1858, с. 184).

[33] Патриарх Иеремия так впоследствии объяснял причину своего приезда в Россию: «Мне церкви Божией строити и келей ставити нечем, что было казны и всякого церковного строеня, и яз о том бил челом салтану, чтобы мне поволил имети милостыни ради на церковное строене в хрестьянские государства, и турской салтан меня отпустил и поволил мне ехати для милостыни во все хрестьянские государства. И яз слышав про такова государя благо-

честиваго и христолюбиваго государя вашего великого государя царя и великаго князя Федора Ивановича всеа Русии, пошел есми сюда видети его государьские очи и православную веру хрестьянскую и для ради милостыни» (*Шпаков А. Я.* Указ. соч., с. 277—278).

[34] См. об этом: *Николаевский П.* Цит. соч., № 9—10; *Шпаков А. Я. Цит. соч.; Скрынников Р. Г.* Борис Годунов. М., 1983 (глава «Учреждение Патриаршества», с. 51—60) и др.

[35] См. об этом: *Муравьев А. Н.* Цит. соч.; *Зернин А.* Учреждение в России Патриаршества. — В кн.: Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 2, ч. 1. М., 1855; «Учреждение Патриаршества в России в 1589 году». — В кн.: Прибавления к изданию творений святых отцов. Ч. 18. М., 1859, с. 288—338; *Макарий, митрополит.* История Русской Церкви. Т. 10. Патриаршество в России. Кн. 1. СПб., 1881, с. 3—135.

[36] *Николаевский П.* Цит. соч., № 9—10, с. 395.

[37] Семену Пушечникову, посланному встретить и проводить Патриарха в Москву, был дан приказ тайно, «стороною» подробно расспросить «у старцов его и у слуг», «кроме своей нужды, что едет за милостыней, ото всех ли с ним патриархов ко государю есть какой приказ» или нет (*Шпаков А. Я.* Указ. соч., с. 279).

[38] На подворье, где размещались Иеремия со свитой, приставам, охранявшим гостей, повелевалось никого, особенно иностранцев, не пускать и о любых разговорах Патриарха немедленно докладывать правительству (*Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 16).

[39] *Николаевский П.* Цит. соч., № 9—10, с. 388.

[40] Там же, с. 389.

[41] Там же.

[42] Ответные дары Патриарху и его свите подробно описаны в кн.: *Муравьев А. Н.* Цит. соч., с. 195.

[43] *Шпаков А. Я.* Цит. соч., с. 288—295, 319—324; *Макарий, митрополит.* Указ. соч., с. 24—27.

[44] *Николаевский П.* Цит. соч., № 11—12, с. 555.

[45] Чин поставления, предложенный Патриархом Иеремией, не понравился царю, так как он не отличался торжественностью, присущей поставлению на Руси Митрополита. Государь поручил дьяку Щелкалову составить чинопоследование избрания и поставления Патриарха из двух текстов чинов — греческого и русского (*Николаевский П.* Указ. соч., с. 556—558). Рукописный список «Избрание Патриаршеское на Москве» хранится в сборнике: ОР ГИМ, № 974 (Син. 850), XVII в., полуустав, 4°, лл. 651—661.

[46] *Николаевский П.* Указ. соч., с. 559.

[47] Когда Патриарх Иеремия подъехал к собору, у «передних дверей» митрополичьих покоев его встречали епископ, восемь архимандритов, несколько игуменов и старцев. У соборных дверей была устроена вторая «встреча», в которой участвовали три епископа, два архимандрита и три игумена. Третья «встреча» была при входе в собор, здесь Иеремию встречали три архиепископа, архимандрит и соборные старцы (*Шпаков А. Я.* Цит. соч., с. 328).

[48] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 32.

[49] Такой поступок митрополита Дионисия был прямым нарушением формы отношений к лицам церковной иерархии, которые издавна установлены на востоке. Патриарх Иоаким, как повествует документ, «поговорил слегка, что пригожее было бы от него митрополиту принять благословение прежде, да перестал о том» (*Николаевский П.* Указ. соч., № 9—10, с. 374).

[50] Там же, № 11—12, с. 564.

[51] Там же, с. 565.

[52] Шпаков А. Я. Цит. соч., с. 331.

[53] Текст присяги опубликован в издании: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией. Т. I. СПб., 1819, № 184, с. 161—162.

[54] *Николаевский П.* Цит. соч., № 11—12, с. 571.

[55] *Муравьев А. Н.* Цит. соч., с. 211.

[56] Там же, с. 212.

[57] Примерно то же самое получил Патриарх Иеремия, но плюс к этому еще и 300 рублей денег. От царицы оба Патриарха получили в дар по «вызолоченному кубку», бархата, атласа, 40 соболей на 60 рублей и по 100 рублей денег. В тот же день щедро были одарены все спутники Патриарха Иеремии (*Николаевский П.* Цит. соч., № 11—12, с. 573—574).

[58] *Шпаков А. Я.* Цит соч., с. 338.

[59] *Муравьев А. Н.* Цит. соч., с. 214. Несколько отличающиеся сведения о дарах Патриарха Иова государю и царице приведены у Николаевского. Здесь же — описание ответных подарков от царицы патриархам и греческой свите (*Николаевский П.* Цит. соч., № 11—12, с. 577).

[60] Там же, с. 576.

[61] *Шпаков А. Я.* Цит. соч., с. 339.

[62] «После чаш Иов явил Патриарху Иеремии свое благословение — образ Богородицы, обложен серебром, большая рядница, венец сканой, а около венца обнизано жемчугом, да да-

ры». Греческим архиереям Иерофею и Арсению также подарены образа Богоматери, обложенные серебром со сканым венцом (*Николаевский П.* Цит. соч., № 11—12, с. 578).

[63] Текст грамоты опубликован в кн.: *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь. Ч. 2. Приложения, с. 39—48.

[64] В тексте грамоты поименовано 76 членов Собора, однако 44 из них выехали к маю из Москвы в свои епархии и практически не смогли подписать этот документ (*Николаевский П.* Цит. соч., 1880, № 1—2, с. 132).

[65] *Муравьев А. Н.* Цит. соч., с. 223.

[66] *Николаевский П.* Цит. соч., 1880, № 1—2, с. 135—140; *Шпаков А. Я.* Цит. соч., ч. 1, с. 351—360; *Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 43—45.

[67] Там же: *Николаевский П.*, с. 142—144; *Шпаков А. Я., с. 367—372; Макарий,* с. 46.

[68] От имени царя посланы две грамоты Патриарху Иеремии и три грамоты другим восточным патриархам; от имени Святителя Иова — обширная грамота Патриарху Иеремии. Борис Годунов направил особые послания Константинопольскому Патриарху Иеремии и Иерусалимскому Софронию (*Николаевский П.* Цит. соч., 1880, № 1—2, с. 146—147).

[69] Деяние Константинопольского Собора 1593 года, которым утверждено Патриаршество в России. — ТКДА, 1865, т. 3, с. 237—248. Текст Деяния обнаружен и переписан в 1850 году в библиотеке Синайского монастыря архимандритом Порфирием Успенским († 1885). В собрании рукописей Синодальной (Патриаршей) библиотеки хранится текст Деяния Собора 1593 г., присланный в Россию восточными патриархами. В нашем распоряжении находится фотокопия этого документа — «Акт подлинный Константинопольского Собора 7101 (1593) февраля 12 об учреждении в России Патриаршества» (ОР ГИМ, Син. № 339 (198/CXCIX), 1593 г., 16 л.).

[70] Вместе с грамотой Патриарх Мелетий послал Святителю Иову от себя посох и письмо, в котором писал: «Да имеет твой высочайший Патриарший Престол в дар от нас этот посох, который имел доселе у нас великую цену, впрочем не дороговизною вещества своего, а почтенною древностию... Это посох преблаженного Иоакима Александрийского, который патриаршествовал 79 лет, живши сто лет, и который, испив яд, остался, по благодати Христовой, невредим» (*Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 49).

[71] Патриарх в сущности остался тем же, чем был Митрополит всея Руси. Ему, как и прежде Митрополиту, принадлежало право верховного духовного суда в Церкви, но по-прежнему ограниченного соборным органом. Некоторые изменения касались внешней стороны патриаршего чина богослужения: «Амвон, на котором облачался Патриарх при богослужении, был возвышен на 12 ступеней (у Митрополита 8); на них по сторонам стояли 12 огненников (у Митрополита также 8). Одежды Патриарха при богослужении были: саккос с приперсником, усыпанном жемчугом, омофор, митра с короною и крестом наверху, панагия и крест на персях, стихарь с гамматами, пояс, поручи, епитрахиль, епигонатий. Мантия его в большие праздники была бархатная зеленая или багряная, с источниками золотыми и серебряными; на ней скрижали с образом Благовещения или с крестами и Херувимами, а внизу со звонцами; клобук белый, с крестом наверху, с изображениями чудотворцев по концам. В выходах перед Патриархом несли свечу». — Прибавление к изданию творений святых отцов. Ч. 18. М., 1859, с. 335—336.

[72] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 59.

[73] Там же, с. 60.

[74] Там же, с. 61. Некоторые исследователи указывают другую дату Собора — 1594 г. (см.: *Соколов Н.* Цит. соч., с. 27; Православный собеседник, 1867, ч. 3, с. 83).

[75] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., т. 10, с. 63. У Н. Соколова сказано, что было пять протопопов, следивших за старостами (цит. соч., с. 27).

[76] Например, в записке царя Иоанна IV Стоглавому Собору говорилось о монахах, которые постригались для телесного покоя и вели нетрезвую жизнь, о том, что некоторые архимандриты и игумены службы Божией не знали, принимали в своих кельях гостей, а «бедные братия алчут и жаждут»; о том, что монахи и монахини по миру бродили, монахи в мирских церквах «в попах живут», а священники во время богослужения «дозволяют безчинства, соблазнительные для народа» (Послания Ивана Грозного. М.—Л., 1980).

[77] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., т. 10, с. 63; Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук. Т. II. СПб., 1832, № 223.

[78] Там же, с. 64.

[79] См. об этом: *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. II. СПб., 1844, примеч. 125; Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 13а. СПб., 1894, с. 722—723.

[80] «По вниманию к дарованиям и познаниям, какими отличался молодой монах Григорий Отрепьев, Иов взял его к себе и оставил при себе «для книжного дела» (*Соколов Н.* Цит. соч., с. 32).

[81] Один из иностранцев, живших в те времена в России, писал о русских, проведших некоторое время за границей и познавших там «истинную религию», по возвращении на родину смеялись над невежеством москвитян (Сказание современников о Димитрии самозванце. Ч. 3. СПб., 1832, с. 21 (Маржерет). Н. М. Карамзин в «Истории» повествует о тех молодых людях, которые были посланы за рубеж учиться и не вернулись в свое отечество (*Карамзин Н. М.* Цит. соч., т. II, примеч. 120).

[82] В книге польского иезуита Петра Скарги «О единстве церкви Божией», вышедшей в Варшаве во времена Патриарха Иова (1590), со всей определенностью высказана мысль о том, что за границей необходимо создать русские школы, а в Россию надо послать ученых, «которые показали бы им заблуждение веры» (*Пассевино А.* Исторические сочинения о России XVI века. М., 1883, с. 273).

[83] Напомним, что в 1596 г. значительная часть православного населения этого региона на долгие годы была отторгнута от Русской Церкви в результате так называемой Брестской унии. «Православие в Речи Посполитой фактически оказалось вне закона. Все права, издавна принадлежавшие Православной Церкви, предавались отступникам; для православных клира и мирян в королевско-магнатской Польше настало время исповедничества, тяжелого общественного и национально-религиозного угнетения» (Львовский Церковный Собор. Документы и материалы (1946—1981). М.: Изд. Моск. Патриархии, 1982, с. 19).

[84] Сказание современников о Димитрии самозванце. 3-е изд., ч. 1. СПб., 1859, с. 12.

[85] Апостол. М., 1564, л. 260.

[86] Исследователи русских старопечатных книг отмечают, что наряду с увеличением числа изданных книг последовало значительное улучшение художественного оформления изданий в период патриаршества Святителя Иова (*Зёрнова А. С.* Орнаментика книг московской печати XVI—XVII веков. М., 1952, с. 15).

[87] *Строев П. М.* Описание старопечатных книг славянских, находящихся в библиотеке Ивана Никитича Царского. М., 1836, с. 22.

[88] Триодь Цветная. М., 1591, л. 246; *Словцов Н., священник.* Книжные исправления Святейших Патриархов и разрешение вопроса о соборных клятвах. 1-е изд. Новгород, 1902, с. 32—33.

[89] Триодь Цветная. М., 1591, л. 247.

[90] *Строев П. М.* Обстоятельное описание старопечатных книг славянских и российских, хранящихся в библиотеке Федора Андреевича Толстого. М., 1829, с. 93.

[91] Триодь Цветная. М., 1604, л. 368; *Словцов Н.* Цит. соч., с. 34.

[92] Один из экземпляров этого издания экспонировался на церковно-археологической выставке в начале текущего столетия. Этим Служебником, принадлежавшим Святейшему Патриарху Иову и хранившимся в Патриаршей (Синодальной) библиотеке, пользовались впоследствии и другие русские Патриархи (Указатель церковно-исторической выставки в ознаменование 300-летия царствования дома Романовых. М., 1913, с. 18, № 94).

[93] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 38.

[94] Там же, с. 39.

[95] В «Служебнике» 1655 г., исправленном при Патриархе Никоне, на проскомидии полагалось уже пять просфор.

[96] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 40—41.

[97] *Шабатин И. Н.* Первый Патриарх Московский и всея Руси Иов. — ЖМП, 1957, № 5, с. 68.

[98] Православный собеседник, 1867, ч. 3, с. 86. В рукописном собрании библиотеки Чудова монастыря хранятся составленные при Патриархе Иове Четьи Минеи в двенадцати книгах (см.: *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980, №№ 307—317, с. 177—186).

[99] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., т. 10, с. 65.

[100] «В приписи № 284 Лаврской библиотеки, л. 368, сказано: „Поставлена церковь первая святителей — Петра, Алексея и Ионы во имя их в приделе Николы Чудотворца в Патриаршем селе Никольском, зовомом Селятино. А ту церковь поставил Иов Патриарх Московский, и освящена бысть 7104 года мая 13 дня“» (*Боголюбский М. С.*, протоиерей. Московская иерархия. Патриархи. М., 1895, с. 4).

[101] *Платон (Любарский), архимандрит.* Сборник древностей Казанской епархии. Казань, 1868, с. 29—32.

[102] *Филарет (Гумилевский), архиепископ.* Обзор русской духовной литературы (862—1863). 3-е изд. СПб., 1884, с. 221.

[103] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 56.

[104] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., т. 10, с. 66.

[105] *Никитин В. А.* Великий игумен Соловецкого монастыря. К 475-летию со дня рождения святителя Московского Филиппа. — ЖМП, 1983, № 5, с. 20.

[106] *Платон (Любарский), архимандрит.* Цит. соч., с. 66—75.

[107] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., т. 10, с. 227.

[108] Древняя российская вивлиофика. Ч. 6. 2-е изд. М., 1788, с. 123. После смерти святителя Иова осталось в его кельях только 15 рублей денег, да несколько икон, немного одежды и «домашней рухляди» (*Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 98, примеч. 66). Описание имущества, оставленного после кончины Патриарха Иова, см.: *Димитрий (Самбикин), архиепископ.* Месяцеслов русских святых. Июнь. Тверь, 1901, с. 153.

[109] Перечень храмов, построенных в эти годы: в честь Вознесения Господня (на Никитской улице); во имя преподобного Саввы Освященного (на Девичьем поле); во имя святых мучеников Космы и Дамиана (в Старых Кузнецах, на Гончарной ул.); в честь Донской иконы Божией Матери (собор Донского монастыря); во имя Всемилостивого Спаса (над западными вратами Симонова монастыря); во имя великомученика Никиты (за Яузой, на Швивой горе); в честь Гребневской иконы Божией Матери (на Лубянской площади); во имя Святителя Николая (в Сретенском монастыре); во имя великомученика Димитрия Солунского (в Никитинском монастыре), во имя святителя Амвросия Медиоланского (Ново-Девичий монастырь, до 1770 — храм Иоанна Предтечи); в честь Воскресения Христова (на Крутицах); в честь Знамения Божией Матери (на Знаменке); во имя преподобного Иоанна Лествичника (колокольня Ивана Великого в Кремле) (Краткий указатель московских церквей. М., 1914, с. 4—5).

[110] ПСРЛ, т. 14. СПб., 1910, с. 13.

[111] Акты Археографической экспедиции. Т. 2. СПб., 1832, № 11.

[112] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., т. 10, с. 212—213; *Соколов Н.* Цит. соч., с. 57.

[113] Древняя российская вивлиофика, ч. 6, с. 114.

[114] История.., с. 6.

[115] Там же, с. 7.

[116] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., т. 10, с. 80—82; *Соколов Н. Цит. соч., с. 327—352; Клейн В. К.* Угличское следственное дело о смерти царевича Дмитрия. Ч. 1—2. Дипломатическое исследование подлинника. М., 1913; *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Одесса, 1912, с. 56—104; *Шабатин И. Н.* Цит. ст. — ЖМП, 1957, № 5, с. 68—69; *Полосин И. И.* Социально-политическая история России XVI — начала XVII в. М., 1963, с. 226—227.

[117] *Щербатов М. М.* История Российская. Т. 12, с. 260—261.

[118] Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией (АИ). Т. I. СПб., 1841, № 227.

[119] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 41.

[120] *Щербатов М. М.* Цит. соч., с. 262.

[121] АИ, № 227.

[122] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 71—72.

[123] Христианское чтение, 1869, ч. 2, с. 867—893.

[124] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 72.

[125] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 43.

[126] *Шабатин И. Н.* Цит. ст., с. 67.

[127] В воскресенье 2 октября 1552 г. рано утром в походной церкви царя Иоанна Грозного под Казанью во время обедни, когда диакон окончил чтение Евангелия словами: «...и будет едино стадо и един Пастырь», раздался оглушительный гром и земля Казанская дрогнула. Прошло еще немного времени, и после слов диакона: «...покорити под нозе его всякаго врага и супостата» последовал второй удар. Эти два взрыва возвестили о падении Казанского царства. Столица была в руках русских (*Покровский И.* Русские епархии в XVI—XIX веках, их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т. I. Казань, 1897, с. 126.

[128] Архиепископ Гурий прибыл в завоеванную Казань с будущими сподвижниками Германом и Варсонофием. Он привез с собой, кроме духовенства, строителей храмов, огромное количество церковной утвари, икон. Высокий служебный пост требовал от архипастыря необыкновенной осмотрительности в деле просвещения казанских народов светом евангельского учения. Крестил он только по желанию, предварительно преподавая новопросвещенным истины христианства и Евангелия, снабжал пищей, разговаривал с ними кротко, тихо, с умилением. Преосвященному Гурию поручался даже высший надзор над казанскими и свияжскими воеводами, детьми боярскими и другими людьми в делах религии и Церкви (Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук. Т. I. СПб., 1832, № 241).

[129] Там же, № 358.

[130] Там же.

[131] *Покровский И.* Цит. соч., с. 136.

[132] *Перетяткович Г.* Поволжье в XVII и XVIII веках. Одесса, 1882, с. 82—83.

[133] *Покровский И.* Цит. соч., с. 137.

[134] *Строев П. М.* Описание старопечатных книг славянских, находящихся в библиотеке

И. Н. Царского. М., 1836, с. 26.

[135] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 53.

[136] *Платон (Любарский), архимандрит.* Цит. соч., с. 30—32.

[137] В 1568 г. в Астрахань для устройства монастыря и постройки церквей из Москвы был послан игумен Кирилл. Через пять лет в астраханском кремле были воздвигнуты Троицкий монастырь и две церкви: во имя Святителя Николая Чудотворца и Введенская (ЖМНП, 1842, т. 34, ч. 12, с. 7). На рисунке А. Олеария, изображающем Астрахань начала XVII в., указано около 15 храмов (*Никитин В. П.* Астрахань и ее окрестности. М., 1981, с. 12—13).

[138] *Покровский И.* Цит. соч., с. 148.

[139] *Словцов П.* Историческое обозрение Сибири. Кн. 1. М., 1838, с. 58.

[140] Православное обозрение, 1856, август, с. 399.

[141] *Покровский И.* Цит. соч., с. 509—510; *Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 75.

[142] *Покровский И.* Там же; *Соколов Н.* Цит. соч., с. 45.

[143] *Миллер Г. Ф.* Описание Сибирского царства. СПб., 1750, кн. 1, с. 359.

[144] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 45—46.

[145] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 77.

[146] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 48.

[147] Там же, с. 49.

[148] *Скрынников Р. Г.* Россия накануне «смутного времени». М., 1980, с. 86—87.

[149] Во время осады Нарвы, когда царь Феодор спал в своем шатре, ему во сне явился преподобный Трифон Печенгский (1495—1583) — просветитель северных народов, населявших Карельский полуостров, строитель многих церквей в этих землях и основатель Печенгского монастыря, незадолго до этого уничтоженного шведами. Преподобный приказал Феодору: «Встань, государь, и выйди из шатра, иначе будешь убит!» Едва царь покинул шатер, пушечное ядро упало прямо на его ложе (*Корольков Н.* Сказание о преподобном Трифоне, Печенгском чудотворце, просветителе лопарей, и об основанной им обители. 5-е изд. СПб., 1910, с. 17). После этого случая царь Феодор стал покровительствовать монастырю и велел для безопасности перевести его в Колу.

[150] ПСРЛ, т. 14, с. 8.

[151] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 53.

[152] ПСРЛ, т. 14, с. 10.

[153] Митрополит Макарий указывает другую дату учреждения Карельской епархии — 1598 г. (*Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 78).

[154] Валаамский монастырь и его подвижники. Изд. 3. СПб., 1903, с. 32.

[155] *Покровский И.* Цит. соч., с. 64.

[156] Новгородские летописи свидетельствуют, что шведы в северной России «разориша вся святыя места, и монастыри, и церкви, и вся сосуды златые и серебряные, и кузнь, и раки святых поимаша» и что от начала Новгорода не было такого разорения. В тех же источниках постоянно встречаются при описаниях монастырей и церквей такие слова: «на посаде монастырь разорен до основания, игумена и старцев нет ни одного человека, церковь ветха, стоит без пения» и т. п. (*Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 217—218).

[157] *Покровский И.* Цит. соч., с. 87—89.

[158] По свидетельству современников, голодная смерть косила людей по всей стране. Только в Москве было похоронено на братских кладбищах более 120 тыс. человек. Современники считали, что в эти годы от голода вымерла треть Московского царства. (*Костомаров Н.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Т. I. 5-е изд. СПб., 1907, с. 592—594; Иов, Патриарх Московский. — Православный собеседник, 1867, ч. 3, с. 88—89; Сказания Авраамия Палицына. М.—Л., 1955. Гл. «О начале беды во всей России» и «О зачале разбойничества и ворех во всей России»).

[159] *Скрынников Р. Г.* Борис Годунов. М., 1983, с. 153.

[160] *Ключевский В. О.* Курс русской истории. Ч. 3. М., 1908, с. 28—30; Русский архив, 1910, № 11, с. 41.

[161] Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук (ААЭ). СПб., 1832, т. 2, № 23.

[162] ААЭ, т. 2, № 64.

[163] История... с. 8.

[164] Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией (ДАИ). Т. I. СПб., 1846, № 151.

[165] ААЭ, т. 2, № 64.

[166] *Скрынников Р. Г.* Цит. соч., с. 173.

[167] *Костомаров Н.* Цит. соч., с. 604.

[168] *Скрынников Р. Г.* Цит. соч., с. 170.

[169] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. II. СПб., 1824, примеч. 213; *Костомаров Н.* Цит. соч., с. 606.

[170] *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М., 1883, с. 15; *Пирлинг П.* Из смутного времени. Бареццо Барецци или Поссевино? СПб., 1902.
[171] ДАА, т. I, № 151.
[172] Там же.
[173] Вот что писал Борис в Вену по поводу беглого монаха: «Юшка Отрепьев... был в холопех у дворянина нашего, у Михаила Романова, и, будучи у нево, учал воровати, и Михайло за его воровство велел его збити з двора, и тот страдник учал пуще прежнего воровать, и за то его воровство хотели его повесить, и он от тое смертные казни сбежал, постригся в дальних монастырех, а назвали его в чернецех Григорием» (*Скрынников Р. Г.* Цит. соч., с. 156).
[174] *Костомаров Н.* Указ. соч., с. 607; Православный собеседник, с. 90.
[175] ААЭ, т. 2, № 26.
[176] Патриарх Иов, желая образумить мятежников, послал в Путивль трех монахов убеждать народ оставить самозванца. Монахи были схвачены приверженцами Лжедмитрия и подверглись жестокой пытке. Двое из них вытерпели и остались верными законному государю, третий, дряхлый старик, уступил изменникам (Православный собеседник, с. 92).
[177] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 356; *Костомаров Н.* Цит. соч., с. 607.
[178] ААЭ, т. 2, № 67.
[179] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 357.
[180] ААЭ, т. 2, № 28.
[181] «Сказания Авраамия Палицына», гл. «О розстриге Григории».
[182] История о первом Патриархе... с. 9.
[183] В своем послании к Лжедмитрию новый папа Павел V, сменивший к 1605 г. Климента VIII, величал самозванца государем всей России, напоминал ему о его общении распространить католичество в России; говорил, что ничем столько он не может возблагодарить Бога за все оказанные ему благодеяния, как если просветить русских, седящих во тьме и сени смертной; хвалил его за то, что он уже собрал вокруг себя иезуитов и обещал прислать ему и других, если пожелает, даже епископов (*Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 103).
[184] Там же, с. 104.
[185] ААЭ, т. 2, № 26.
[186] ЧОИДР, 1847, кн. 9, с. 17; 1848, кн. 7, с. 65—66; Православный собеседник, с. 92.
[187] *Костомаров Н.* Цит. соч., с. 608, с. 597.
[188] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., т. 10, с. 91; *Соколов Н.* Цит. соч., с. 359.
[189] ААЭ, т. 2, № 34.
[190] Цит. по: Православный собеседник, с. 97.
[191] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., т. 10, с. 92.
[192] ПСРЛ, т. 14, с. 65.
[193] История о первом Патриархе... с. 10—11.
[194] Там же, с. 11.
[195] *Карамзин Н. М.* Цит. соч., примеч. 378; *Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 107.
[196] История о первом Патриархе... с. 12.
[197] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 366.
[198] Православный собеседник, с. 101.
[199] *Соколов Н.* Цит. соч., с. 367—368.
[200] ААЭ, т. 2, № 67.
[201] Там же.
[202] Там же.
[203] *Соловьев С.* История России с древнейших времен. Т. 8. М., 1963, с. 183.
[204] Православный собеседник, с. 105—106; *Соколов Н.* Цит. соч., с. 370.
[205] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 135.
[206] История о первом Патриархе... с. 12.
[207] *Скворцов Д.* Дионисий Зобниковский, архимандрит Троицкого Сергиева монастыря. Историческое исследование. Тверь, 1890, с. 49—50.
[208] Там же, с. 54.
[209] Там же.
[210] Там же, с. 176—187.
[211] История о первом Патриархе... с. 13.
[212] Там же.
[213] *Димитрий (Самбикин), архиепископ.* Цит. соч., с. 152—153.
[214] Там же.
[215] История... с. 4.
[216] Там же.
[217] Там же, с. 7.
[218] Этот уникальный памятник до сих пор не находился в поле зрения церковных исследователей. Он одинаково представляет несомненный интерес как для историков, так и для литур-

гистов. Особенность Синодика состоит в том, что он создавался по аналогии с каноном мясопустной субботы, о чем, как правило, извещается в предисловии. Списки Синодика нами обнаружены в нескольких отделах рукописей государственных библиотек. В распоряжении автора имеется список с рукописи, хранящейся в Государственной публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде (шифр: Собр. Тихонова, фонд 777, № 557 (381), л. 121—153). Укажем другие списки Синодика:

а) Отдел рукописей Государственного Исторического музея в Москве, собр. Успенского, № 80370;

б) там же, № 65/1061, п/у — скоропись, XVII в.;

в) там же, собр. Синодальной (Патриаршей) библиотеки (Новоспасское собрание), № 9, 1667—1672 гг., 196 л.;

г) Центральный государственный исторический архив г. Ленинграда, фонд 834, опись 2, № 1438, полуустав, XVIII в., л. 35 об.-57;

д) там же, фонд 834, опись 3, № 3617, полуустав, XVIII в., л. 69—101 об.

Последняя рукопись замечательна тем, что содержит точную дату, когда было получено благословение Патриарха Иова на составление Синодика: «В лета от создания мира 7105-го», т. е. в 1597 году.

[219] Отд. изд.: Служба преподобному отцу нашему Иосифу, игумену Волоцкому, новому чудотворцу. М., 1915. 19 л.

[220] Отметим, например, последнее издание: Минея Сентябрь. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1978.

[221] Текст послания издан Н. Барсовым в 1869 г. по рукописи Софийской библиотеки № 1475 (ныне отдел рукописей Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина). — Христианское чтение, 1869, ч. 2, с. 858—893.

[222] *Платонов С.* Древнерусские сказания и повести о смутном времени XVII века. М., 1913, с. 105.

[223] ПСРЛ, т. 14, с. 4.

[224] Литературное наследие Патриарха Иова настолько обширно, что вполне заслуживает отдельного исследовательского анализа.

[225] *Соколов П.* Цит. соч., с. 374.

[226] Древняя российская вивлиофика. Ч. 6. 2-е изд. М., 1788, с. 122.

[227] В Патриаршей ризнице хранилась панагия, подаренная Константинопольским Патриархом Святителю Иову (см.: *Игумен Платон.* На Святом Афоне. — ЖМП, 1984, № 3, с. 17).

В Успенском монастыре в г. Старице хранился саккос Патриарха Иова (Тверские епархиальные ведомости, 1898, № 3, с. 87). В Патриаршей ризнице значились еще следующие вещи: «*Панагия* первого Патриарха Иова. В середине ее оникс, на котором вырезано Распятие Господа, а с задней стороны вырезан четвероконечный крест, представляющий совершенное сходство с одним из древних крестов, т. н. Корсунских, которые находятся в Успенском соборе; *шапка* (митра) Иова Патриарха. Такая форма митр употребляема была древними Всероссийскими Митрополитами и Новгородскими епископами! *омофор* Патриарха Иова из струйчатой объяри. На нем вышиты шелками Страсти Христовы и образ Спасов» (*Иосиф (Левицкий), архимандрит.* О Всероссийских Патриархах и Патриаршей ризнице. М., 1876, с. 16—18).

В экспозиции Церковноархеологического кабинета Московской Духовной Академии хранится серебряная панагия Святейшего Патриарха Иова с изображением Пресвятой Богородицы Одигитрии. Панагия передана в собрание ЦАК Святейшим Патриархом Алексием († 1970).

[228] Древняя российская вивлиофика. Ч. 6. 2-е изд. М., 1788, с. 20.

[229] История... с. 13.

[230] *Соколов П.* Цит. соч., с. 371.

[231] История... с. 16.

[232] Тверские епархиальные ведомости, 1907, № 13, с. 402.

[233] К мощам был подведен посадский человек Иван Александров, одержимый душевным недугом, «и начаша плакати родители его у гроба святаго и тогда прикосновением святаго исцеление получивше, и отидоша в дом свой, радуяся, славяще и благодаря Бога и Пречистую Его Богоматерь и угодника Его, святаго Иова Патриарха». — История... с. 17.

[234] Там же, с. 18.

[235] Тверские епархиальные ведомости, 1907, № 13, с. 403; *Димитрий (Самбикин), архиепископ.* Тверской Патерик. Краткие сведения о Тверских местночтимых святых. Казань, 1907, с. 46.

[236] В 13 верстах от Старицы в с. Ильинском исцелилась больная девица Улита Харитонова. «И о том бывшем чудеси удивишася мнози окрестных стран людие». В другом селе — Лабышине от мощей получила исцеление Агриппина Тарасова. И, наконец, по принесении мощей в Москву исцелился в Успенском соборе глухой крестьянин Исаакий (История... с. 18—20).

[237] На гробнице Патриарха Иова текст, написанный славянской вязью, гласит: «Иов,

первый Патриарх Московский и всея России, из митрополитов Московских, возведен на Патриаршество при царе Феодоре Иоанновиче в лето 1589. За ревность к Православной Церкви, за верность к престолу царскому и за любовь к Отечеству от Лжедимитрия Гришки Отрепьева лишен Патриаршества, сана святительскаго и оставлен, будучи токмо монашествующим, послан в заточение в град Старицу, в обитель Пресвятыя Богородицы в лето 1605. В сем заточении скончался в лето 1607 (июня 19), патриаршествовал 16 лет. По указу царя Алексия Михайловича тело его принесено из той обители в Москву при Патриархе Никоне в лето 1652-е» (*Григорий Истомин, священник.* Указатель святынь и достопримечательностей московского Большого Успенского собора. 5-е изд. М., 1910, с. 41).

[238] Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук. Т. 4, СПб., 1856, № 57.

[239] *Димитрий (Самбикин), архиепископ.* Тверской Патерик, с. 42—43.

[240] *Леонид (Кавелин), архимандрит.* Святая Русь. СПб., 1891. № 510, с. 128—129.

[241] *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882, стлб. 262—263.

[242] *Димитрий (Самбикин), архиепископ.* Месяцеслов русских святых... с. 150—153.

[243] *Толстой М. В.* Книга, глаголемая описание о Российских святых. М., 1887, № 169, с. 59.

[244] Сергий (Спасский), архиепископ. Полный месяцеслов Православного Востока. Т. 2. 2-е изд. Владимир, 1901, с. 64.

[245] Тверские епархиальные ведомости, 1899, № 1, с. 7—10.

[246] Там же, 1899, № 15, с. 392.

[247] *Арсений, архимандрит.* Описание Успенского Старицкого монастыря. Тверь, 1895, с. 17.

[248] *Димитрий (Самбикин), архиепископ.* Тверской Патерик, с. 46—47.

[249] Там же, с. 45. О существовании древних изображений святителя Иова, носивших иконографический характер, находим неоднократное упоминание в изд.: Тверские епархиальные ведомости, 1907, № 14, с. 457. Лик святителя Иова в числе других русских Патриархов изображен в алтаре Преображенского собора Новоспасского монастыря. (*Дмитриев И. Д.* Московский первоклассный Новоспасский ставропигиальный монастырь. М., 1909, с. 33).

[250] Тверские епархиальные ведомости, 1907, № 14, с. 454—457.

[251] Первое празднование Собору Тверских святых. — ЖМП, 1979, № 11, с. 15.

[252] Послание Святейшего Патриарха Пимена архиепископу Калининскому и Кашинскому Алексию 15 июля 1979 г. (ЖМП, 1979, № 9, с. 4). Празднование памяти Собора Тверских святых включено в Месяцеслов Русской Церкви (см.: Православный церковный календарь на 1984 год. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1984, с. 27).

[253] *Феофилакт, иеромонах.* Святейший Патриарх Иов и его первосвятительская деятельность. Курс. соч. Загорск: МДА, 1984. Машинопись.

[254] Минея Июнь. Часть 2. М.: Изд. Московской Патриархии, 1986, с. 94—97.

В. С. ВЕРТОГРАДОВ,
профессор Московской Духовной Академии

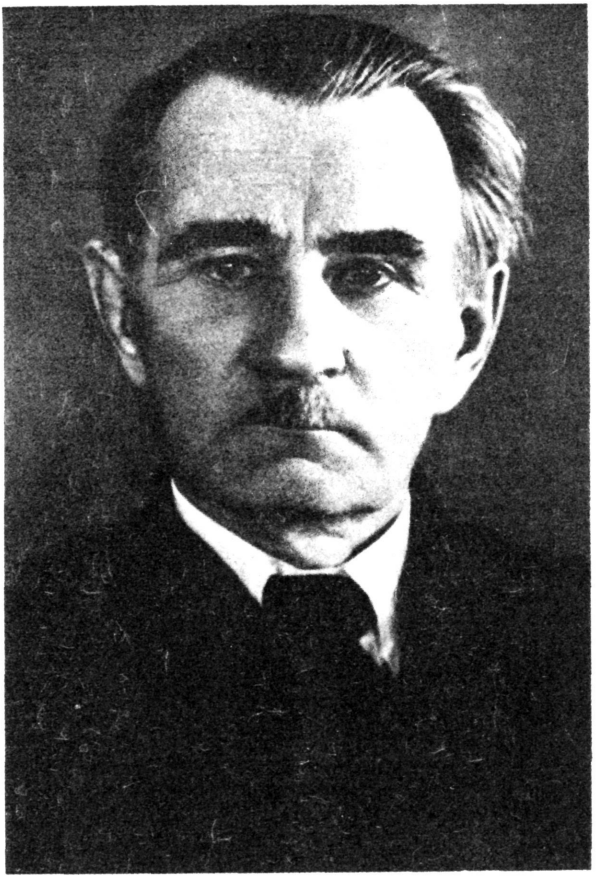
ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГАЛИЦИИ В ДРЕВНЕЙШИЙ РУССКИЙ ПЕРИОД

(Церковноисторическое исследование)

Предисловие

Прежде чем приступить к изложению истории Православной Церкви в Галиции в древнейший Русский период, мы считаем необходимым сделать несколько предварительных замечаний.

Историческая наука в лице неутомимых своих тружеников успела уже дать оценку многих различных сторон Русского государства и Церкви, указать смысл и оправдание отдельных событий в ту или иную эпоху церковно-гражданской истории, а также установить понимание мысли и жизни русских людей и их национального самосознания, внеся в это понимание философскую целостность и единство. Реальными показателями такой работы мысли являются капитальные труды и многочисленные монографии в области церковно-гражданской истории, где различными авторами с различных точек зрения дано рациональное объяснение течения исторической жизни как в целом, так и в отдельных частях его. Но все-таки коллективная работа историков церковных и гражданских не захватила в круг своего научного достояния многих интересных областей и сторон русской жизни. Проложив основные пути и указав средства для научной разработки какой-либо области истории, историческая наука спокойно завещала дальнейшее исследование ее своим достойным преемникам. К числу таких неразработанных и малоисследованных вопросов русской церковной истории, мы смело можем сказать, принадлежит и интересующий нас теперь вопрос Православной Церкви Галицкой Руси в ее Русский период.



Профессор МДА В. С. Вертоградов

История Галиции естественным образом разделяется на три главных периода: первый — от начала христианства в Галицкой Руси до завоевания ее польским

королем Казимиром Великим (1340), второй — период владычества над Галицией Польши (1340—1772) и третий — период пребывания Галицкой Руси под властью Австрии (с 1772). Нам представляется проследить историю Православной Церкви в Галичине именно в первый (Русский) период ее существования.

Берущемуся писать историю церковных или гражданских событий какой-либо эпохи необходимо бывает прежде всего решить вопрос о том, откуда начинать ему свою историю. В поисках такого исходного пункта ученые-исследователи нередко встречают значительные затруднения и с трудом находят верную точку. Для нас же этот пункт работы не составил, однако, затруднения, так как начало Червонорусской истории полагается на одном лишь месте летописи под 981 годом: «Иде Володимер к ляхам и зая: грады их — Перемышль, Червен и ины грады, иже суть и до сего дне под Русью» (Ипат. летопись, с. 54).

Поставив это сообщение начальной летописи исходным пунктом своего изложения, мы, естественно, не могли не определить территории этой области, а отсюда уже и проследить все изменения границ Галиции в данный период. Ценным пособием в этом случае нам послужило исследование А. В. Лонгинова «Червенские города» (Варшава, 1885). Для определения границ земель Галицкой и Волынской от середины IX до середины XIII в. мы пользовались учебным атласом, изданным под редакцией профессора Е. Замысловского.

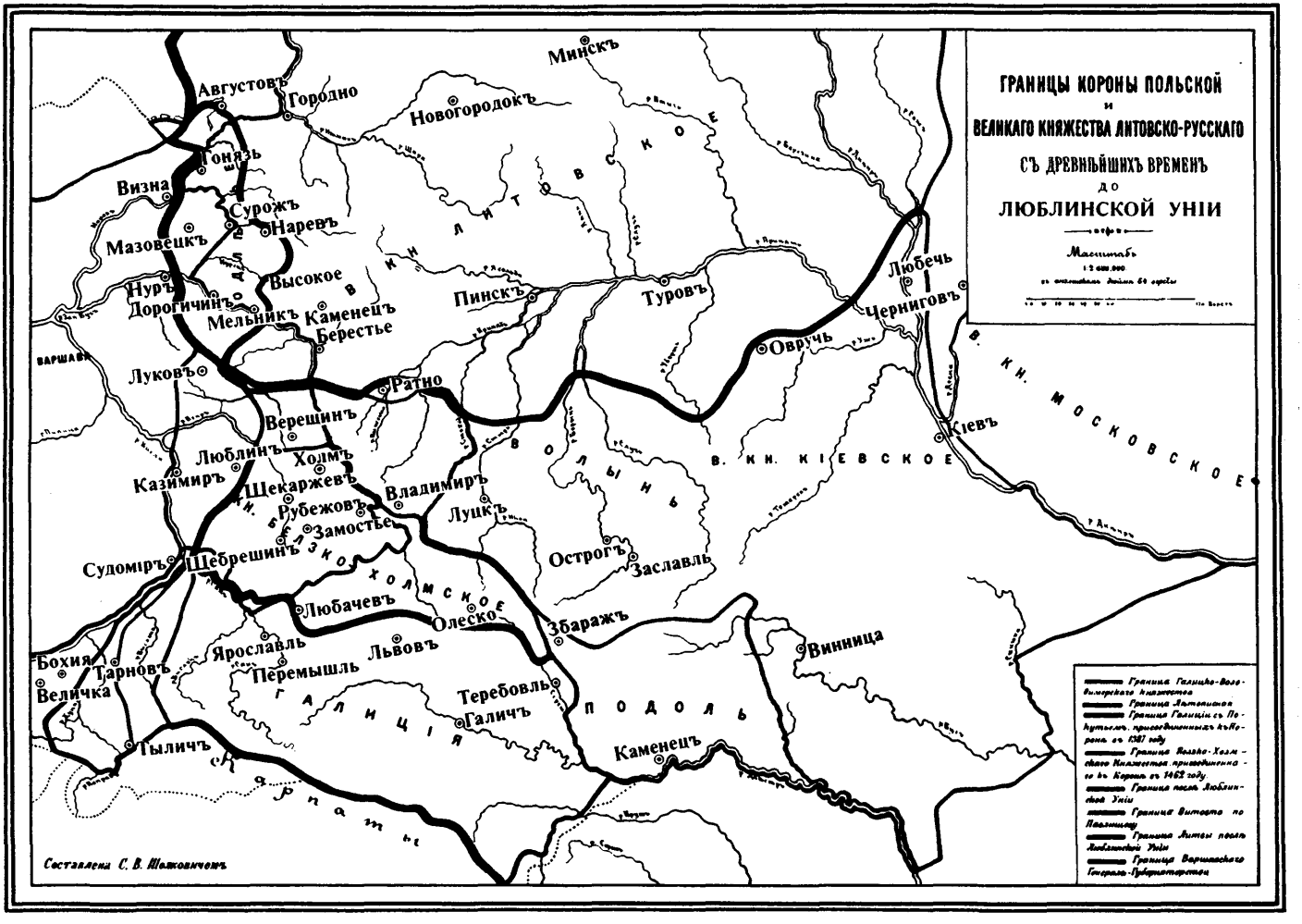
Что же касается определения племен и народностей, обитавших на территории Галицкой Руси, то главными источниками здесь нам явились прежде всего Ипатьевская летопись, а затем труд Шафарина «Славянские древности», т. I—III. Пособиями служили журнальные статьи и ученые монографии. Территориальное определение границ Галицкой Руси и обозрение племен, населявших указанную территорию, составило нам, таким образом, согласно намеченному плану, содержание первой главы.

Вторая глава, где мы главным образом старались описать первоначальную историю христианства в Галиции и доказать то положение, что христианство было принято галичанами в форме греко-восточного исповедания, разделена на четыре отдела. При таком делении мы руководствовались тою основною мыслью, что обозрение церквей, святынь, монастырей и православных епархий Галицкой Руси даст нам более возможности проследить внутренний рост Галицкой Церкви и внешние ее успехи в деле обращения и распространения православной христианской веры.

Большой интерес в истории Православной Галицкой Церкви данного периода составляет римско-католическая пропаганда и борьба с нею поборников Православия и коренных поселенцев Галицкой Руси. Сознавая и оценивая всю важность упомянутых событий в истории Православия Галицкой Руси, мы изложили данный вопрос в отдельной, третьей главе и уделили ему достаточно внимания. У А. С. Петрушевича, в его книге «Историческое известие о церкви святого Пантелеимона близ города Галича» (Львов, 1881), мы нашли латинский текст папских булл изучаемой эпохи, посылаемых папами галицким князьям с целью присоединения Галицкой Церкви к римскому престолу. Более важные буллы нами дословно переведены; из некоторых же мы приводим только содержание главных мыслей, согласно общей конструкции своего изложения.

Изображая далее, в четвертой главе, внутреннее состояние Православной Галицкой Церкви, мы часто встречали глухое молчание в имеющихся у нас под руками источниках. Многие, действительно, стороны внутренней жизни Галицкой Церкви, касающиеся, пожалуй, более частного характера жизни Церкви, нам пришлось оставить без освещения. Что же касается основных сторон внутренней жизни Церкви, как, например, иерархии, управления, недвижимых имуществ, средств содержания церквей, монастырей и духовенства, состояния духовного просвещения и христианской веры и нравственности в Галиции, мы, по силе возможности, изложили на основании имеющихся источников.

Вопрос о Галицкой митрополии, который занял наше вниманис в последней, пятой главе, является вопросом, достаточно уже разработанным. Мы имеем прекрасное исследование Н. Тихомирова «Галицкая митрополия» (СПб., 1896) и ученую монографию профессора Московского университета А. С. Павлова «О начале Галицкой и Литовской митрополий и о первых тамошних митрополитах по византийским документальным источникам XIV века» (Москва, 1894). Мы старались быть в изложении этого вопроса, по возможности, краткими и воспроизвели эту любопытную историю как заключительный аккорд внутренней жизни Православной Галицкой Церкви.



Карта древней Галиции

Глава I

1. Территориальное определение границ Червонной, или Галицкой, Руси

Область, занимающая территорию между Вислой, Днестром и Западным Бугом, стала известна под именем Червонной, или Галицкой, Руси со времени присоединения ее к русским владениям Владимиром Святым в конце X столетия. Границы Галицкой земли, или Червонной Руси, сложились исторически, и в связи с историческими событиями территория ее претерпевала различные изменения.

Под именем Червенской земли (Червенских городов) многие исследователи понимают чрезвычайно обширную территорию. А. В. Лонгинов, автор специального исследования о Червенских городах, говорит: «С половины XI столетия, наряду с Люблинской землей, на территории Нестровых Червенских городов стали выделяться отдельные области — Брестская, Холмская, Бельзская, Галицкая и Перемышльская. Вся остальная территория, не вошедшая в состав этих областей, сохранила название «Червенской земли»[1]. И в другом месте: «Под Червенскими городами наша начальная летопись разумеет обширную страну, заключавшую в себе Галицко-Перемышльскую область вместе с землями Бельзскою, Бужскою, Любачевскою, Звенигородскою и Теребовльскою, Забужные части земли Брестской, земли Холмско-Червенскую и Люблинскую»[2].

Такое представление о границах Червенской земли основывается на одном лишь месте начальной летописи под 981 годом, которое служит исходным пунктом всех наших исследований о Червонной Руси: «Иде Володимер к ляхам и зая: грады их — Перемышль, Червен и ины грады, иже суть и до сего дне под Русью»[3]. Во всех других случаях летопись, говоря о Червенских городах, не дает никаких указаний на размеры их территории (Ипат. лет., с. 101, 105; Лавр. лет., с. 146).

Анализируя летописное известие о Червенских городах, Андрияшев выражение «ины грады» относит только к одному Червну, так как, говорит он, если бы летописец считал и Перемышль за червенский город, то он, конечно, подвел бы Перемышль под понятие Червенских городов, назвав сперва главный город Червен, а затем уже Перемышль и «ины грады»; между тем летописец ставит Перемышль особняком, между какими-то польскими городами[4]. Андрияшев ограничивает территорию Червенских городов позднейшими княжествами: Холмско-Червенским и Бельзским с землей Бужской, которые во все рассматриваемое время находились в известной тесной связи между собой.

Несомненно одно, что Червенская область не могла в X в. входить в состав Польского государства, начавшего зарождаться при Мечиславе I. Лишь Болеслав Храбрый, по свидетельству Мацеевского, в 999 г. раздвинул пределы Польского государства до Кракова, принадлежавшего перед тем Богемскому князю Болеславу II[5].

Опираясь на летописное сказание «иде Володимер к ляхам и зая: грады их — Перемышль, Червен и ины грады, иже суть и до сего дне под Русью», у нас теперь само собою возникает вопрос: у кого же Владимир «зая Перемышль, Червен и ины грады»? В разрешении этого вопроса, породившего массу всевозможных противоречивых мнений, мы считаем ценными и достаточно обоснованными рассуждения Лонгинова, ссылавшегося, как он сам говорит, на свидетельства Волынской летописи. Защитники того мнения, что Червенские города принадлежали полякам и были завоеваны у них Владимиром Святым, толкуют слова Нестора в том смысле, что «Перемышль, Червен и ины грады» были отняты Владимиром от ляхов, подвластных Мечиславу, т. е. поляков, а по убеждению других, от ляхов, пользовавшихся полною независимостью. Вопреки указанным мнениям, Лонгинов словам летописца Нестора придает такой смысл: Владимир пошел к ляхам и занял, во-первых, их города, во-вторых, Перемышль, Червен и другие города, которые и ныне принадлежат Руси.

Ученый-исследователь сомневается и в том, что Червенская область принадлежала Чехии. Дело в том, что границы Пражского епископства 973 г. (восстановленные в 1086 г.) не могли совпадать с политическими границами Чехии и потому, очевидно, Червенская область, говорит он, находилась тогда в политической зависимости от своих племенных (но не ляхских) князей. Это свое мнение Лонгинов основывает, главным образом, на словах Волынского летописца, сказавшего, что до Даниила Романовича «не бе бо в земле Русцей первые иже бе воевал землю Чешьску, ни Святослав Хоробры, ни Володимер Святый». И несколько далее: «Не бе бо никоторый князь Рускый воевал земле Чешской»[6]. Таким образом, на основании имеющихся источников и изложенных рассуждений мы можем принять за истинное то положение, что Червенская область не была заселена ляхами и что Червенские города, если принять во внимание вышеуказанную грамоту Оттона II и Бенедикта VI, были в зависимости от Чехов, быть может, только номинальной, управлялись же они своими племенными старейшинами или князьями, пока не было положено начало объединению Червенских городов Владимиром Святым.

Переходя теперь к вопросу об установлении границ Галицкой Руси, мы попытаемся определить объем Червенской страны, присоединенной Владимиром к Русским владениям, которая затем, после завоевания ее в 1018 г. Болеславом Храбрым, снова через 12 лет была возвращена Ярославом и Мстиславом и которая потом уже, в продолжение почти всего рассматриваемого нами периода, была Русской землей.

Народные предания и песни, как памятники наиболее долговечные, из глубин веков подают нам свой голос, считая земли, прилегавшие к Висле с востока и с юга, исконным достоянием Руси. По замечанию Костомарова, река Висла в произведениях народного творчества обозначается рубежом между Польшей и Русью. Казаки правый берег этой реки считают как бы наследственным достоянием русского народа. «То было вековое, — говорит он, — глубоко укоренившееся верование»[7]. Этот факт в высшей степени знаменательный; он служит показателем того, что войны, которые вели князья Роман Мстиславич и сын его король Даниил за обладание Люблинской землей, были не следствием алчного стремления к новым территориальным приобретениям, но вытекали из условий племенных. Принимая во внимание указанные памятники народного творчества при определении границ изучаемой нами области, которым в науке придается преимущественное значение перед другими памятниками старины, с несомненностью можно признать, что правое побережье Вислы на всем ее среднем и верхнем течении было гранью, отделявшею население ляшское от других племен славянских, тяготевших к Руси.

Если не принимать в расчет кратковременного владычества Владимира Святого в областях, населенных ляхами и ятвягами, то древнейшая западная граница Червонной Руси, по словам Лонгинова, окаймлялась средним течением Вислы и, переходя через нее где-либо выше Завихоста, захватывала часть Радомской губернии, прилегающую к Висле. Одним из окраинных городов на юго-западе был город Тернава (нынешний Тарнов, близ р. Дунаевца). В Тернаве во время войны Шварна Даниловича с Болеславом Стыдливым в 1269 г. была назначена встреча для мирных переговоров[8].

По мнению некоторых ученых-исследователей, древняя западная граница Руси от племени польского доходила в нынешней Галичине до линии от Кракова до Татр. В этом отношении весьма ценны обстоятельные заключения А. И. Добрянского о юго-западных границах Руси с Польшею и Угрией, сделанные им на основании грамоты, хроник и других исторических, географических и этнографических данных, свод которых представляется нам очень обстоятельным в статье «О западных границах Подкарпатской Руси»[9].

В самом деле, из летописи преп. Нестора нам известно лишь только то, что Русь граничила в X в. на юго-западе с государствами Польским, Чешским и Угорским: «И бе живя с князи околними миром, с Болеславом Лядьскым, и с Стефаном Угрьским, и с Андрихом Чешьским, и бе мир межю ими и любы»[10]. Но начальная летопись не дает точного определения их географических границ, а ограничивается лишь перечислением русских племен, входивших в состав указанных земель.

Как далеко ни лежит теперь за пределами Руси город Краков, однако, мы должны признать, что в старину, в X в., этот город был, по словам указанного автора (Добрянского), пограничным польским укреплением, расположенным близ русской границы, пролегавшей примерно от Бохни через Тымбран к Новому Торгу, а далее по гребням Татр.

К признанию такого направления древней русско-польской границы Добрянского привели многие перечисленные им в статье основания, из которых мы приведем здесь лишь некоторые, наиболее ярко подтверждающие обоснованность данного вывода. Так, в сообщенной Муратории древней грамоте времен Мечислава I (970—990) Краков помещается на границах Руси: et fines Russiae usque in Cracoa.

В описании путешествия на Волгу доминиканца Рикарда при Беле IV (1235—1270) упоминается dux magnae Sandomiriae, quae est terra Ruthenorum (см. Pray, Dissert. de Hyng., p. 316; Deserici Deinitiis Hung., I, 170).

В докладе западно-русской униатской иерархии папскому нунцию о состоянии церковных дел в землях западно-русских город Судец (Sandecium, польск. Сонч) причисляется к Руси, именно к Перемышльской епархии, подобно Спишу и многим другим городам подкарпатским.

В грамоте Болеслава, князя Краковского и Судомирского, от 1255 г., при пожаловании Краковскому епископу и капитулу нескольких селений в земле Судецкой (Сандецкой), нужным считалось получение на то согласия бывшей королевы Галицкой Соломеи: (Pray. Annales R. H. I, 297). Это обстоятельство объясняется принадлежностью пожалованных поместий к Русскому государству.

По свидетельству минорита Константина Мамгорского, говорит далее Добрянский, монастырь tratrum minorum в Новом Судеце (Sandecium) владеет образом Спасителя, писанным на дереве св. Лукою и подаренным русским князем Львом одному карпатскому отшельнику, жившему на том самом месте, где теперь стоит вышеозначенный монастырь. Нельзя допустить, согласно мнению Добрянского, чтобы русский князь подарил такую святыню мо-

наху не православному, а латинскому, который не мог бы даже встретиться с русским князем, если бы Судецкая земля лежала вне Руси.

Краковский прелат Ян Красинский († 1612) в своем сочинении Polonia (Собрание Мицлера, I, 418) положительно утверждает, что граница Руси и Польши находится близ г. Кракова.

Все угорские и немецкие писатели времен разделов Польши причисляют всю австрийскую Галицию к Древней Руси, за исключением воеводств Освецимского и Заторского, лежащих к западу от Кракова и входивших в состав областей чешской короны.

Последним и самым убедительным доказательством распространения Древней Руси до самого Кракова, по словам Добрянского, служит то, что и теперь русское население начинается в Галичине от самого Дунайца под Татрами, в близком расстоянии от Кракова, где находятся русские селения.

На основании всех перечисленных данных Добрянский и пришел к своему вышеизложенному выводу, что древняя граница Руси и Польши доходила в нынешней Галичине до линии от Кракова до Татр. Мнение это, по-нашему, тем ценно и важно, что Добрянский подступал к решению поставленной проблемы с непредубежденной точкой зрения. Здравый смысл и законы логики приводят нашего автора к тем же выводам и заключениям, к каким последовательно пришел знаменитый галицкий историк Дионисий Зубрицкий, утверждавший, что Древняя Русь простиралась до самого Кракова, который сам построен, по его мнению, на почве искони русской[11].

Таким образом, принимая во внимание мнение Добрянского и Дионисия Зубрицкого, мнение, которого придерживается и Н. П. Барсов в своих «Очерках русской исторической географии», следует признать, что западная граница с ляхами шла по водоразделу между двумя Вислоками — Санецким и Вислянским и, захватывая верховья последнего и верхние течения притоков его Яслы и Ропы, спускалась в юго-западном направлении к Карпатам, к истокам Белой Попрады и Дунайца в соседство Кракова.

Рассматривая далее юго-западные и южные границы Галицкой Руси, мы снова встречаемся с большими затруднениями и наталкиваемся на неопределенность имеющегося у нас исторического материала, чтобы проследить дальнейшее продолжение ее границ в Угорщине. Дело все в том, что история Угорской Руси в древнейшие времена остается предметом неразъясненным, а наши летописи, к сожалению, сообщают весьма мало об этой области. «Из событий XII века, — пишет Барсов, — видно только, что Карпаты находились в Галицких владениях (1150; Ипат., 42) и что проходы в них были защищены укреплениями, твердью. В XIII веке на русско-угорской границе упоминаются города: Бардуев (1240; Ипат., 179), Бартфельд на р. Тополии, Синеводьск, где-то в проходе Угорско-Галицком, через который галичане бежали в Угры при нашествии татар и где встретил их Даниил, возвращавшийся из Венгрии, Баня Рудна (1234; Ипат., 175), которая соответствует, кажется, древнему городу Старой Рудне в Быстрицком округе Седмиградской области (1282; Ипат., 211)».

Летописи нигде не говорят о принадлежности их к Галицкому княжеству, но такую принадлежность следует допустить, говорит Барсов, «отчасти потому, что они лежали среди сплошного русского населения, отчасти же потому, что летописец упоминает их для обозначения путей из Руси в Угры и, конечно, имел здесь в виду скорее свои, русские города, чем города в чужой земле. Сверх того, в известном списке русских городов, составленном не позже конца XIV или начала XV века, в числе русских городов по сю сторону Дуная указан «Немець в горах» (ПСРЛ, VII, 241), который приурочивается к теперешнему Немети в Седмиградии на Самоше»[12].

Исходя из этих пунктов, отмеченных нашими летописями, Барсов предполагает, что в XII—XIII в. Галицко-Угорская граница проходила на юг от теперешнего Бардиева, или Бартфельда, может быть, захватывая Пряшов и Кошицу, по верхним течениям Гернада, Ондавы, Унга, по Бодрогу, через Тиссу и Самош к верховьям рек, вливающихся в Серет. Между тем из хода Червонорусской истории не видно, чтобы галицкие князья в XII—XIII в. делали какие-либо приобретения за Угорскими горами; следовательно, закарпатские славяне присоединены к Русскому государству еще первыми киевскими князьями, так что возникновение Угорской Руси должно отнести к концу IX и не позже как к началу X в.[13].

Определяя южные границы Галиции, А. И. Добрянский в приведенном выше исследовании поставил себе задачей доказать, что нынешний Спиш входит в состав земель исконнорусских и составляет часть наследия Владимира Святого. Рядом положений, обоснованных данными географическими, этнографическими и церковно-административными, а равно грамотами Угорских королей, Добрянский установил принадлежность Спишской земли сперва к Киевской Руси, а затем, с конца XI или с начала XII в., к Польше и пришел к заключению, что граница русской народности и государства в X и даже в XI в. проходила не по Сану, даже не по Вислоке, а по линии от Кракова до хребтов Татр и далее по их гребню.

Есть, впрочем, доказательства, приводимые Яковом Головацким в его очень интересном исследовании «Карпатская Русь»[14], что первоначальные границы Польши, Угрии и Руси не

были на самом хребте Карпат, а у южной подошвы Карпатского погорья. Аноним, нотарий короля Белы, пишет, что король Стефан заключил договор с владетелем польским насчет границ, проводя линию от города Острохолма (слав. Ostrihom, лат. Strigonium, нем. Gran) и Ягра (Erlau) к р. Тисе, после по р. Топле к городе Слану (Soòvar) возле Пряжева, и здесь они положили границы между Мадьярщиной, Польшей и Русью.

На основании сказания Анонима, нынешняя Угорская Русь может считаться достоянием Владимира Святого.

С самого основания Русского государства, по словам исследователя, всею этою землею владели русские князья Рюрикова дома; они завели здесь русское управление и русский гражданский быт. Уже в XI столетии власть Ростиславичей утвердилась на Карпатском погорье до того, что один из них — Василько Теребовльский — хотел завоевать Польшу и мечтал о дальних походах и войнах с дунайскими болгарами и о победах над половцами (см. Лавр. лет., с. 256). Несчастное ослепление Василька воспрепятствовало ему исполнить эти планы, но они живописно представляют, в каком цветущем состоянии находилась в то время Подкарпатская Русь и как сильно было государство Василька[15].

Из всех имеющихся у нас под руками свидетельств можно только заключить, что Галицкие владения, спускаясь на юг по бассейну Серета, доходили до Килийского и, может быть, даже до Георгиевского Дуная, простираясь вверх по Дунаю вплоть до устьев Серета[16].

Относительно юго-восточной границы от Прута и Дуная до Днестра нет известий. С появлением печенегов и затем половцев эта часть Понтийского побережья, говорит Барсов, по всей вероятности, запустела. Улучи и тиверцы, составлявшие оседлое население теперешнего Буджака, подвинулись на север, оставив поле степным кочевникам[17]. Что касается восточной и северной границ изучаемой области, то надо сказать, что они были очень неустойчивы; они всецело зависели от политических отношений князей русских и литовских[18].

Для полного представления территории Галицкой Руси необходимо еще определить границы Люблинской земли, потому что это определение, по словам Лонгинова, составляет одну из важнейших задач топографии Червонной Руси[19]. Он же на основании указаний летописей, актов и статутов Замойского майората определил пределы Люблинской земли в середине XIII в. таким образом: северная граница ее, начинаясь несколько западнее села Воина, тянулась по низовьям Вепря до впадения его в Вислу. Воин принадлежал к Брестской земле и был отобран поляками от Владимира Васильковича (Ипат. лет., с. 586). На севере Люблинская земля примыкала к земле Луковской, принадлежавшей с середины XIII в. к Сандомирскому округу и входившей в состав Мазовии. На западную и южную границы Люблинской земли, говорит он, указывают обстоятельства, непосредственно предшествовавшие взятию Люблина русскими в 1245 г. Даниил и Василько, начав войну с Болеславом, вступили во владения польские четырьмя путями. Даниил воевал около Люблина, Василько — по Изволи и по Ладе около «Белое», дворский же Андрей — по Сану, а Вышата — у Подгорья (в земле Перемышльской). Набрав пленных, вернулись обратно. «И паки изыдоста и повоеваста землю Люблинскую даже и до реки Вислы и Сяну и приехаши под Завихост». Следовательно, на западе Люблинская земля простиралась до Вислы, а на юге до р. Сана. На юго-восточную границу указывает движение Василька в окрестностях р. Изволи, в Белгорайском уезде, и р. Лады (притока Танева), берущей начало в Яновском уезде, неподалеку Горая, и именно к местечку Белое, около самого Янова, как видно из движения, предпринятого поляками тотчас по возвращении Василька: «Малу же времени минувшу, приехавши же ляхове и воеваша около Андреева», а Андреевка находится недалеко от р. Лады, на юг от Фрамполя[20].

Заканчивая свое обозрение о границах Галицкой Руси, мы скажем несколько слов о Волыни, или княжестве Владимиро-Волынском, которое во весь почти рассматриваемый нами период входило в состав Галицкой Руси.

Первоначально Владимирское княжество, назначенное в удел Владимиром Святым Всеволоду, заключало в себе Волынские земли и те земли, которые впоследствии вошли в состав Перемышльского и Теребовльского княжеств. Согласно летописным показаниям, в таком виде Владимирское княжество существовало недолго; в 1087 г. в Перемышле мы уже видим Рюрика Ростиславича:[21] по решению же Любецкого съезда 1097 г. Перемышль был утвержден за Володарем Ростиславичем, а Теребовль — за Васильком Ростиславичем[22]. Таким образом, от Владимирского княжества отделилась та часть, которая уже более не входила в состав его, хотя на съезде в Уветичах[23] (1100) и было постановлено возвратить Владимирскому князю Теребовль, но постановление это не было приведено в исполнение Ростиславичами.

Границы Волынской земли не были окончательно установленными для всего рассматриваемого нами периода; с течением времени они изменялись. Перемены эти в особенности стали резко наблюдаться с конца XII и начала XIII в., когда в среде самих князей Волынских назрело серьезное стремление к расширению территории Волынской земли. В то же время при Изяславе Мстиславиче (в XII в.) из Владимирского княжества выделяется Луцкое; в конце XII в. обособляется Белзское, а в 1205 г. и в Червене уже сидит князь Всеволод Всеволодо-

вич; с построением при Данииле Холма (XII в.) из Червенской земли выделяется Холмская. Если мы объединим теперь все поименованные выше княжества, группируя их около главных политических центров Червонной Руси того времени, то получим княжества: Холмское с землею Люблинскою; Владимирское с землями Брестскою, Владимирскою и Червенскою; Галичское с землями Перемышльскою и Львовскою и Белзское с землями Бужскою и Любачевскою.

2. Племена и народы, заселявшие территорию Галицкой Руси

В решении данного вопроса ценным пособием для нас являются наши туземные источники-летописи, выдвигающие на историческую сцену в IX, а еще более в X в. большое множество отдельных славяно-русских народностей в пределах Южной Руси.

Мы видим страну от Карпатских гор до Донецкого кряжа не только занятою довольно многочисленным славяно-русским населением, но и самое население находим уже разбившимся на отдельные племена под многочисленными названиями. Общим названием для славянского населения Южной и Юго-Западной Руси служат не «анты», как было прежде[24], а славяне; частные же, более распространенные, такие: северяне, поляне (или русы), древляне, дреговичи, волыняне (бужане или дулебы), хорваты, улучи и тиверцы. Среди этих ветвей обитало много меньших, не столько известных в истории, отраслей, это: лютичи, пружане, наревяне, поросяне, запрозы, низовцы, лукомляне, бродницы и пр.[25]

На северной стороне Карпат уже с V столетия упоминается народ, называемый хорватами, и земля их Белая и Великая Хорватия, в которой Константин Багрянородный полагает область, называемую туземцами Бойки. Определяя заселение Восточной Европы, Нестор дает нам сведения о заселении Прикарпатского края славянами; он находит в этих землях тех же хорватов. Таким образом, хотя и нельзя с достоверностью доказать, к какому именно племени принадлежали в древности первые обитатели прикарпатских земель, но поселения славян в них столь древни, что их можно считать первобытными жителями края. Вся топографическая номенклатура Карпатского погорья и близлежащих стран вполне славянская (русская). Все заселенные места, реки и горы, ручьи и холмы, ключи и естественные урочища, поля и луга — словом, все дышит и звучит чистым славянством, и лишь изредка можно найти название, указывающее на временное преобладание других племен.

По свидетельству русских и польских летописей, в IX и X вв. на территории Галицкой Руси обитали русско-славянские племена волынян, бутан, дулебов, улучей, дороговичей, тиверцев и хорватов. Летописец говорит: «Бужане, зане сидят на Бугу, после же волыняне. Дулеби живяху по Бугу, где ныне волыняне и улучи и тиверцы сидяху по Бугу и по Днепру и бе множество их»[26]. Следовательно, бужане, живущие не только по восточному Бугу, но и по обеим сторонам западного Буга, верхнего его течения, в Волынской, Люблинской и Седлецкой губерниях принадлежат к волынянам и, следовательно, бужане и дулебы — те же бужане и волыняне. Хорваты, или белохорваты, составляют крайний на западе русско-славянский народ, живший по склонам и отрогам Карпатских гор, от которых и получил свое название.

Наш летописец знал хорватов и считал их соседями сербов, когда писал: «А се ти же словени Хорвате белии и Серебень», а сербы, по Шафарику, — то же, что Бужане[27].

Нынешние белорусы родственны древним белосербам и белохорватам. Названия некоторых городов и местностей в Белоруссии и между Вислою и Бугом, в нынешней Люблинской губернии и древней Сандомирской области, указывают на существование там белорусских хорватов. Так, в Белоруссии главные города Белосток и Бельс, а в Люблинской губернии — Белополье, Беловоды и пр. — указывают на это. Есть также Белоозеро (Люблинская губ.), Белая река близ устья Вислы, другая Белая река под Годышевом. О названии Хорватии красною свидетельствуют названия древних городов Червонной Руси: Червень, Червенск над Вислою, Червенск, Червоногород и пр.[28] Впрочем, в белой и великой Хорватии оставили следы своего совместного пребывания румыны и волохи, о которых русский летописец под 898 годом говорит: «Идоша Угри мимо Киев-горою: ...И пришедше от востока и устремишася через горы великие, иже прозвавшеся горы Угорские, и почаша воевати на живущая ту. Седяхо бо ту преже словене, и волхове преяша землю словенскую»[29]. По мнению Петрушевича, дулебы, жившие по Северному и Южному Бугу, были румынского происхождения[30]. Неподчиненность хорватов полякам доказывается еще названием «белые» и тем, что они имели своих особых князей. По изъяснению Мацеевского, название народа «белым» означает, что он никакому другому народу не подчинен, а слово «черный», наоборот, показывает рабство[31]. В этом смысле назывались белыми хорваты. Это подтверждается еще тем, что, по свидетельству Константина Порфирородного, хорваты и белохорваты имели своих особых князей[32]. Жизнеописание одного из них (IX в.), современника первого Чешского христианского князя Боривая, а именно Ивана, королевича Хорватского, написано и напечатано на старославянском и латинском языках[33].

Кроме того, множество древних поселений (IX—X вв.) между Краковом, Сандомиром и Люблином носят совершенно русские названия. Так, Сандомир носил в древности название Судомир[34], каковым названием обозначалось, что дела в Судомире решались народным вечем, как в древнем Новгороде и других славянских городах. Сандомир есть только польское произношение Судомира. В древней Сандомирской области были и есть теперь села и города с совершенно русскими названиями. У сандомирян и доселе сохранилось много обычаев и песен, напоминающих их русское происхождение; а в Червонной Руси, или Галиции, в колядах, или рождественских песнях, говорится и о Судомире[35] и Кракове.

Итак, на территории Галицкой Руси, которая заселена теперь различными народностями, известными под именем русинов, русняков, руженцев, лемков, мазуров, бойков и пр., в эпоху образования Русского государства обитали *славяно-русские племена: поляне, древляне, дреговичи, волыняне (бужане или дулебы), хорваты, уличи и тиверцы.* Киевские князья, подчинив себе племена Восточной Руси, перенесли свои завоевательные стремления на Запад и покорили себе все эти многочисленные племена, обитавшие там с древних времен.

Глава II

1. Первоначальная история христианства в Галиции

Среди насельников Червонной, или Галицкой, Руси — Белой и Красной Хорватии — православная вера распространена была учениками славянских первоучителей святых Кирилла и Мефодия. Внешние причины к распространению здесь православной веры были следующие: Великоморавский князь Святополк находился в постоянной борьбе с немецкими императорами из-за влияния на славян. Немцы старались подчинить славян-язычников влиянию западного склада мыслей и религии и провести это влияние через распространение между ними латинского обряда. Святополк, наоборот, считая себя представителем византийского Православия, образования и склада жизни, видел со стороны Запада опасное соперничество в стремлении овладеть влиянием на славян-язычников и потому желал предупредить и остановить это стремление приобретением союзников из самих славян. Для этого он подчинил своей власти Польшу и Хорватию. А так как прочность союза могла состояться на вере, то Святополк старался через славянских христианских первоучителей Кирилла и Мефодия обратить князей Польского и Хорвато-Русского. Когда Польский князь Попель отказался принять учеников святых Кирилла и Мефодия, они крестили сына Пяста Семовита в Гнезне и содействовали избранию его на Польское княжество. Святополк победил Попеля, изгнав его из пределов Польши, и Семовит, избранный на польский престол, сделался его союзником[36].

Есть верные, по словам Лонгинова, исторические свидетельства, что Мефодий во всей прикарпатской стране проповедовал Евангелие через своих учеников[37]. В Паннонском жизнеописании Мефодия упоминается, что по настоянию его принял крещение «Поганеск князь силен вельми седя в Вислех»; в сказаниях о Кирилле говорится, что он проповедовал слово Божие у моравян, ляхов и чехов, по словам же монаха Паисия, Кирилл и Мефодий с своими учениками Климентом, Саввою, Наумом, Еразмом и Ангелярием «собирали речи изредны и прави и от болгар, от сербие, от руси... за много время ловили речи от тия народи докле суоставили Псалтирь и Евангелие и други книги... После же были поставлены епископы в Морава славяном... тамо были за неколико епископствовали и учили славяны веру христианскую»[38].

С 980 г. миссионерская деятельность Мефодия, хотя и была поставлена в границы архиепископства Моравского (грамота папы Иоанна), но на востоке эти границы не были определены, так как задача его состояла не только в расширении церковной юрисдикции и просвещении крещеных народов, но и в распространении христианства среди язычников[39]. Западные летописцы приписывают первую попытку распространения христианства в прикарпатских странах Трирскому монаху, впоследствии архиепископу Магдебургскому Адальберту, явившемуся проповедником в Червонной Руси после основания императором Оттоном епископства в Майнице, и Пражскому епископу Войтеху. Первого скоро изгнали язычники, а второй был убит.

Войтех, крещенный сначала по славянскому обряду и перекрещенный Адальбертом, был послушным орудием немецко-латинской политики, и в Червенской области деятельность его, так же как и многих других западных проповедников, из коих наиболее известен монах Бруно (в начале XI в.)[40], направлена была не столько к обращению язычников в христианство, сколько к обращению принявших христианство по греко-восточному обряду в латинскую веру.

Как бы то ни было, все эти повествования приводят к заключению, что не только в Русской стране между Богом и Вислою, но и в завислинской до Кракова — границы русских окраин (fines Russe extendente usque in Cracoa), по словам Муратория[41], греческо-славян-

ский обряд был первоначально господствующим, что местное население издревле исповедовало греко-православную веру, крепко ее придерживалось и что во всех частях Древней Руси, как отошедших к России, так и доставшихся Польше, в народе господствовало русское, славянское православное начало.

Существует предание, записанное у Зубрицкого, что святые Кирилл и Мефодий посылали проповедников в Силезию, Польшу и соседнюю Русь. Когда же к концу IX в. Моравское царство совершенно разрушилось, множество славян, исповедовавших Христову веру, оставив Моравию, рассеялись по соседним землям. Часть этих беглецов укрылась и в ближайшей, соплеменной им Русской стране, т. е. в некоторых областях Галиции и древней Волыни[42]. Эти новые пришельцы, естественно, могли передать семена святой веры коренным обитателям Галицкой Руси.

Главная и бессмертная заслуга святых братьев для всего славянского мира, равно и для Галицкой Руси, состояла в том, что они составили славянскую азбуку, выработали письменный славянский язык и перевели на него богослужебные книги Православной Церкви. Этот письменный язык, созданный святыми братьями, послужил орудием для развития собственной письменности у разных славянских племен.

Нам нет нужды подробно говорить о деятельности святых Кирилла и Мефодия среди славян. Достаточно обратить внимание на ту легкость, с которой принимали славяне христианскую проповедь святых братьев, чтобы убедиться в несомненности выбора славянскими племенами восточного исповедания Христовой веры в противовес немецкому латинству. Стоило только солунцам показаться в любой славянской стране, и, словно трава после теплого весеннего дождя, вставали от векового сна тысячи и миллионы людей. Причину того успеха, какой имела везде и всегда проповедь святых Кирилла и Мефодия, безусловно, надо искать только в идеях, приемах и целях апостольской деятельности святых братьев среди славян.

Святые Кирилл и Мефодий явились к славянам совершенно чуждыми политических тенденций и мирских целей, явились апостолами, истинными пастырями, для которых удовлетворение духовных нужд и потребностей пасомых было главнейшею целью деятельности, и носителями идеи духовного единства славян, их силы и мощи. Как истинные радетели о нуждах и потребностях славян святые первоучители славянские прежде всего возревновали о надлежащем научении их христианству и ввели у них церковное богослужение на их собственном славянском языке. Это имело столь важное значение, что немецким священникам после этого не оставалось ничего делать, как только уйти восвояси. Неудивительно поэтому, что все славянские страны, куда только ни появлялись святые братья или их ученики, охотно принимали от них христианское учение, преподаваемое им на понятном для них языке. И, кажется, за исключением полабских славян[43], нет ни одного славянского племени, которое бы не принимало участия в духовной трапезе, уготованной святыми первоучителями.

Известный в польской истории составитель Хроники Матвей Стрыйковский, живший во второй половине XVI в., пишет: «Владимир Святославич принял крещение от митрополита, посланного с востока патриархом, и с того времени все русские народы, находящиеся в Белой, Черной, восточной, полунощной и полуденной Руси, твердо и непоколебимо стоят в христианской вере, по обрядам и уставу греческим, под верховною властью Константинопольского патриарха»[44]. Таким образом, в конце X в. мы находим уже прямые и достоверные свидетельства, что православная вера христианская озарила Галицко-Волынскую область во дни равноапостольного князя Владимира. Послушные воле своего государя, русины в 987 и 988 гг. толпами крестились, тем более что Божественная служба в целом государстве совершалась на родном славянском языке.

Одновременно с введением христианства на Руси устроена была Владимиром Святым духовная иерархия под властью Киевского митрополита, подчинявшегося в свою очередь Цареградским патриархам, и учреждена в 992 г. епископская кафедра во Владимире Волынском, ведению которой принадлежала не только вся Волынь, но и нынешняя Галиция (Червенские города) и вся страна между Бугом и Вислой (впоследствии Люблинская земля), что продолжалось около 130 лет[45], когда стали учреждаться новые епископии.

2. Храмы Галицко-Волынской области

Крестив Русскую землю, Владимир Святой, по свидетельству летописи, «повелел рубити церкви по градом». После городов, конечно, тотчас же было приступлено к селам[46]. С полною вероятностью можно предполагать, по словам проф. Е. Е. Голубинского, что в 25-летнее правление Владимира церквей по городам и селам было построено столько, что ими удовлетворялась насущная нужда. После Владимира об этом заботился Ярослав.

К концу XI в. на юге и юго-западе России уже и по деревням стояли христианские храмы.

Между важнейшими средствами к распространению и водворению православной веры в различных городах и областях России были в руках Владимира разделение Русской земли на уделы и раздача их своим сыновьям в управление под верховною властью самого Владимира.

Летопись насчитывает до двенадцати сыновей Владимира Святого. Владимиро-Волынская область, в состав которой входила и нынешняя Галиция, досталась его сыну Всеволоду[47].

Находясь под верховною властью своего отца, они должны были иметь непосредственный надзор за отдельными славяно-русскими племенами и областями, производить здесь суд и расправу на общих для всех областей основаниях и правилах, сглаживать, таким образом, отличительные особенности и разности между отдельными племенами, приводить их к созданию народного единства и внутренней, духовной связи между собою и быть живыми звеньями и посредниками во внутреннем объединении и общении всех славяно-русских областей не только между собою, но и со столичным городом Русского государства. А так как главной связующей силой Русского государства, по мысли святого Владимира, должна быть православная вера, то сыновья его прежде и более всего должны были позаботиться о распространении и утверждении этой веры в своих уделах. Раздавая сыновьям уделы, Владимир Святой «посла с ними священники, заповедая сыном своим, да кождо во области своей повелевает учити и крестити людей и церкви ставити, иже и бысть».

В 992 г., как уже было сказано выше, во Владимире-Волынском была учреждена епископия. В этом же году Владимир ходил войною на возмутившихся хорватов, живших в верховьях реки Днестра, и посетил город Владимир-Волынский. К этому времени местное предание относит построение Владимиром Святым во Владимире-Волынском каменной церкви, которая по христианскому его имени названа и доселе называется Васильевскою. Предание говорит, что эта церковь построена войском Владимира после похода его в Польшу (против хорватов) в благодарность Богу за одержанную победу. Святому же Владимиру приписывают построение во Владимире-Волынском Успенского кафедрального собора, а также того храма, развалины которого и доселе находятся в одной версте от города, на урочище «Старая катедра», и основание Печерского на Волыни, или Святогорского, монастыря. Последний находился в нынешнем селе Зимном, в пяти верстах от г. Владимира.

Удельные князья после крещения русского народа при Владимире заботились о процветании христианской веры на Руси и стремились к умножению в своих уделах церквей и монастырей, наделяя их разного рода движимой и недвижимой собственностью. Из древних православных храмов г. Галича, на основании свидетельств летописей и уцелевших памятников Галицкой старины, можно отметить следующие.

1. *Спасская церковь.* Ипатьевская летопись, описывая последние часы жизни Галицкого князя Владимира (род. в 1152 г.), пишет: «Володимир пойде к божници, к святому Спасу по вечернюю, и якоже бы на переходех до божницы, и ту виде Петра, едуща и поругася ему... И отпевше вечернюю Володимир пойде от божницы»[48]. Божницею в древности назывались домовые церкви князей, часто вообще храмы, а равно и те, в которых они слушали церковные службы, почти всегда на полатях или на хорах, соединявшихся с княжеским дворцом посредством переходов[49]. На развалины Спасской церкви указывают теперь изыскатели Галицкой старины[50].

2. *Богородицкая церковь.* В Ипатьевской летописи под 1187 г. читается: «Того же лета преставился Галицкий князь Ярослав сын Владимерь, месяца октября в 1-й день, а во 2-й день положен бысть во церкви Святые Богородицы»[51]. Этот храм был соборным, и в нем в 1208 г. был возведен на княжеский стол знаменитый Даниил Романович, князь Галицкий. Эта церковь носила название Успенской и сожжена была татарами[52]. Восстановлена она только в 1825 г.[53]

3. *Монастырь святого Иоанна.* Ипатьевская летопись под 1189 г., описывая смерть раненного в войне с венграми князя Ростислава, говорит: «Угре же усмотривше то (что ранен) и приложивше зелье смертное к ранам, и с того умре и положива и (его) в церкви святаго Иоанна и причтеся к дедом своим и ко отцем своим». Последние слова летописи показывают, что в церкви святого Иоанна были похоронены предки князя Ростислава и что эта церковь весьма древняя. Где в Галиче стоял этот монастырь, неизвестно[54].

4. *Церковь святого великомученика Пантелеимона,* построенная знаменитым князем Даниилом Галицким около половины XIII в. И другие.

В Перемышле в продолжение XI—XVII столетий (до принятия унии) было до 30 церквей. А это наилучшим образом свидетельствует о ревности к Православию русских перемышльских князей и народа. Если в княжеском городе было так много православных церквей в древние времена, то, несомненно, много церквей было и в его окрестностях.

В середине XIII в. в Червонной Руси получает важное значение город Львов, построенный русскими князьями Даниилом и Львом. Подобно другим русским важным городам, в продолжение XIII и XIV столетий он украшался одиннадцатью монастырскими и приходскими православ-

ными церквами. Много храмов было и в других городах Галицкой Руси, например в Холме. Драгоценнейшей святыней Холмского собора была и доныне служит чудотворная икона Божией Матери. По древнему преданию, эта священная икона написана была евангелистом Лукою. Справедливость этого голоса древности доказывается и сходством этой иконы с другими, написанными святым Лукой, и величайшим благоговением к ней христиан с самых древних времен. А каким образом очутилась в Холме эта икона, на это голос седой древности отвечает так, что эта икона подарена была греческими императорами князю Владимиру вместе с другими драгоценностями, которые он получил в приданое за царевной Анной. Свидетельство об этих приданных дарах есть и в Хронике польского историка Длугоша. Известно также, например, что в числе их находилась икона Спасителя, поставленная недалеко от Холма, в том месте, где теперь, говорит униатский Холмский епископ Яков Суша (1662—1682), селение Спасово (praedium Salvatoris) с небольшой, но очень древнею церковью. А другие священные предметы, как-то: животворящий крест, мощи святых, чудотворные иконы — Владимир Святой разослал по другим местам, в которых он основывал церкви и епископии (в том числе Холмскую и Бельскую); ими он украсил и защитил эти города, говорит Суша, как твердыми стенами. Но многие из этих священных предметов погибли во время бедствий, постигших Россию; между другими и упомянутый образ Спасителя.

Что Холмская икона Божией Матери написана евангелистом Лукою, подтверждает и самый характер изображения. Лик Божией Матери на Холмской иконе поражает молящегося изображающимися в нем и смирением и величием, внушающими страх и вместе любовь; лицо несколько продолговатое, смуглое, даже черное, но приятное. Если исключить только эту последнюю черту (т. е. слишком большую смуглость), то лик Божией Матери на Холмской иконе окажется совершенно сходным с описанием лица Божией Матери у церковного историка Никифора (Hist. Eccles., с. 23).

Причина указанной темноты лика Божией Матери заключается как вообще в древности этой иконы, так и в том особенном обстоятельстве, что при взятии Холма неприятелями (вероятно, татарами) церковь была разрушена, и самая икона была ограблена, и больше ста лет она находилась под развалинами стен, отчего повредилась и самая живопись, а на лике Божией Матери (именно на ланите и на левом плече) остались следы ударов копья; на левой ноге Божественного Младенца виден также удар копья. Только лет приблизительно за 20, говорит Суша, начала снова украшаться эта икона и щедрыми подаяниями украшена великолепно.

С этой глубокой древностью Холмской иконы Божией Матери совершенно согласно и благоговейное почитание, которое воздавали ей христиане с самых первых времен христианства на Руси. Доказательством этого, между прочим, служил хранившийся во времена Суши при холмском соборе «Помянник», в котором мы находим записанным огромное число знаменитых западно-русских и литовских фамилий. «Помянник» этот интересен для нас и в другом отношении — как новое доказательство прежнего Православия этих фамилий, окатоличившихся впоследствии.

В «Помяннике» записаны также митрополиты Киевские: Петр (1307), Феогност (1328), Алексий (1340); епископы: Вассиан Владимирский, Евфимий Полоцкий, Димитрий Луцкий, Афанасий Перемышльский, Антоний Туровский, Евфимий Пинский, также многие Холмские епископы и между ними: Василий Бака, процветавший во времена Сигизмунда I.

По древнему обычаю Греческой Церкви, говорит Суша, почившие воспоминаются Церковью четыре раза в год и имена их по «Помяннику» тихо читаются на святой литургии.

Эпоха бедствий народных есть вместе с тем и время проявления чудодейственной силы иконы Холмской Божией Матери. В XIII столетии, т. е., вероятно, во время первого нашествия татар на Галицкое княжество, две девицы, холмские княжны, при виде несметных вражьих полчищ обратились к Пресвятой Деве с молитвой о защите города от разорения и дали при этом обет, в случае избавления от опасности, обновить за свой счет соборную церковь, в которой находился образ Пресвятой Богородицы, вступить тут же в монашество и посвятить остальную жизнь свою Богу. Ввиду наступающего неприятеля жители Холма вынесли на городские валы чудотворную икону и начали с пением и молитвами обносить ее вокруг горы, где стояла церковь. Татарам показалось, что город укреплен высокими, неприступными стенами и башнями, а гора, которой нужно было овладеть, поднимается до самых облаков. Под влиянием страха они побоялись сделать приступ и, постояв немного, отступили. Событие это подтверждается и известием Ипатьевской летописи, где под 1259 г. есть свидетельство о том, что татары не могли взять Холм и отступили от города. В 1261 г. упоминается второй раз о нашествии, окончившемся под Холмом также неудачей. Благочестивое предание избавление это опять приписывает покровительству чудотворной иконы. Но застигнутый врасплох Холм наконец был взят варварами и разграблен. Церковь пострадала более всего, но при этом грабители, снявшие с иконы серебряную ризу и вынувшие из нее драгоценные камни (причем некоторые были выбиты, очевидно, острым оружием, оставившим следы на самой живописи и доске, особенно на левом плече Богоматери), за такое святотатственное дело были поражены во время самого преступления слепотою и какою-то мучительною болезнью. Вообще история Холмской чудотворной иконы,

записанная в местные летописи и хроники, тесно связана с историей всего Холмского края. Ограбленная, как выше сказано, татарами в начале XIV в., она долгое время (около 100 лет) оставалась в развалинах и мусоре, отчего, конечно, не могла не пострадать еще больше. Найденная потом по указанию Божию она торжественно была перенесена в кафедральную церковь и помещена в нижнем ярусе иконостаса, с правой стороны царских врат. Здесь была сделана когда-то решетка, у которой обыкновенно ставились молящимися свечи. Дым и копоть от этих свечей также немало портили икону. В XVII в. Мефодий Терлецкий снял решетку, а в XVIII в. и сама икона перенесена была в алтарь и поставлена на стену за престолом, где и находилась до последнего своего помещения над царскими вратами, в подвижной раме, за стеклом.

Чтобы оценить значение этой великой святыни для древнего Православия Западной и Юго-Западной Руси, надо обратить еще внимание на то обстоятельство, что простой народ, крестьянство всей Холмской Руси и за пределами ее вся надбужная Волынь и Галиция массами собирались в Богородичные праздники, особенно из года в год к 8 сентября, дню храмового праздника, и здесь в молитвах у «чудотворного Холмского образа» изливали свою душу перед Богом, получая утешение в жизненных невзгодах и в разного рода бедах и напастях. Будучи средоточием Православия для всей Холмщины и далеко за ее пределами, Холмская икона Пресвятой Богородицы воспитывала в народных представлениях и убеждениях русские православные идеалы и хранила древние многовековые предания. Благоговейным чествованием ее вся Западная и Юго-Западная Русь сплачивалась, по словам свящ. Будиловича, в единстве веры и любви до такой степени, что холмские латинские епископы буквально бежали от «затруднений», а дюжина капитульных прелатов не могла помочь горю, и это продолжалось в течение целых столетий.

Что касается древних церквей и святынь соседней Люблинской земли, то мы, к великому сожалению, имеем очень мало положительных сведений.

Главным оплотом Православия в Люблине и его окрестностях до конца XVII столетия была Спасо-Преображенская церковь. Точных сведений о ее первоначальном основании не существует; можно сказать лишь только то, что церковь эта имеет за собою глубокую давность. В дарственной записи православному Люблинскому братству от 29 июля 1599 г. князь Юрий Чарторыйский выразил, что церковь Преображения Господня в месте Любельском на Чвартку «з веков давных уфундована и збудована»[55].

Заканчивая обозрение православных храмов и святынь в Галицкой Руси изучаемого периода, мы можем отметить тот факт, что потомки Владимира Святого благочестивые князья Червонной Руси не менее других князей Южной и Северо-Восточной Руси ревностны были к храмам Божиим в деле их умножения и благолепия. На протяжении всего рассматриваемого времени в Галицкой Руси мы видим со стороны русских князей энергичную деятельность, направленную на украшение своих городов святыми храмами, в которых они видели твердый оплот Православия. Храмы воздвигались по всем городам и селам Галицкой территории, где только была возможность и где, действительно, чувствовалась и сознавалась острая необходимость. Особенное же усердие галицко-волынских князей к постройке новых и возобновлению старых церквей самым ощутительным образом проявилось после татарского опустошения. Так, о Данииле Романовиче летописец замечает: «Созда грады многи и церкви постави и украси я разлйчными красотами»; также и о его племяннике Владимире Васильковиче говорит, что он «многи монастыри созда, созда же и церкви многи», и, кроме того, многие церкви наделил иконами, дорогими книгами и сосудами[56].

3. Монастыри Галицкой Руси

Монашество есть цвет христианства, высшее его проявление. Как в первые времена христианства открылось высшее проявление духа христианства в мученичестве, так в последующие времена, когда христианство восторжествовало над язычеством, вместо мученичества явилось подвижничество благочестия. Из среды христиан выделялись люди, которые искали высших подвигов духовных, жаждали высочайшего наслаждения небесной жизнью в тиши уединения и пустынной жизни по тому образу, какой начертал святой апостол Павел. «Проидоша, — говорит он о ветхозаветных подвижниках веры, — в милотех и в козиях кожах, лишени, скорбяще, озлоблени: их же не бе достоин весь мир, в пустынех скитающеся и в горах и в вертепах и в пропастех земных» (Евр. 11, 37, 38). Так было на Востоке и Западе, так было и на Руси. Вслед за крещением, говорит митрополит Иларион в своем «Слове о Законе и Благодати», «монастырево на горах сташя и черноризцы явишася». Феодосий еще в Курске «бе послышал о монастырех Киевских и пришед обходи монастыри вся»[57].

Из свидетельств древности мы знаем, что в самые первые времена христианства на Руси паломники, отправляясь для поклонения святым местам в Иерусалим и на Афон, видели там монастыри и подвижников. Монастыри могли быть заведены у нас при самом равноапостольном князе Владимире не только в Киеве, но и на Волыни и в Галиции. На это есть летописные указа-

ния. Когда святой Антоний в XI в. пришел с Афонской горы в Россию, он уже застал в ней монастыри и обходил эти монастыри прежде, чем избрал себе место для жительства там, где теперь стоит Киево-Печерская Лавра[58]. Указывают, что один из этих монастырей есть монастырь Зимненский (теперь село Зимно, находящееся в пяти верстах от города Владимира-Волынского). Там и доныне сохранилась помонастырская церковь одинаковой кладки с стенами Владимирского собора, построенного в 1000 г. и возобновленного в 1865 г.; а также терем великого князя Владимира и «чудотворная икона Божией Матери», которой, как гласит предание, благословил Константинопольский Патриарх царевну Анну на брак с просветителем Руси — Владимиром. Под Зимненскою церковью находятся пещеры наподобие Киевских. Этот монастырь иначе назывался Святогорским и Печерским на Волыни[59].

Первые монастыри возникли в Киеве. По словам Нестора, в 945 г. уже была церковь св. Илии, Киево-Николаевский монастырь учрежден при Ольге. Из Киева церкви и монастыри распространились повсюду на север и юг Русской земли.

В этом отношении не отстала от прочей Руси и Подкарпатская Русь — древняя Хорватия. Владимир Великий, покорив (в 892—893 гг.) галичских хорватов и крестившись, ходил с двумя епископами для крещения народа и утверждения его в христианстве. После разорения г. Червня в Холмской Руси он основал Владимир-Волынский и учредил русское епископство, кажется, перенесенное из Червня[60]. В XI столетии учреждено епископство в Перемышле, в XII в. — в г. Галиче, в XIII — в Угровске, потом перенесенное в Холм. Уже в XI и XII столетиях были основаны многие обители и скиты для благочестивых подвижников в Галичско-Львовской, Перемышльской и Белзской земле.

Предаваясь молитве и аскетической жизни, многие из христиан полюбили уединенную жизнь, приискивали безлюдные места, удобные для молитвенного уединения и благочестивого созерцания духовного мира, добродетельной жизни и назидания новообращенных и укрепления их в вере и в христианской жизни. Они приготовляли себе пещеры, поселялись в них и до того полюбили пустынножительство, вдали от житейских забот, что оставались навсегда пустынниками (анахоретами). Строгая аскетическая жизнь подвижников, простая обстановка, глубокое знание священных книг привлекали не только народ, но и знатных людей, даже самих князей, искавших у них назидательных советов, боговдохновенных наставлений и укрепления в вере и моральной жизни. Нередко бывали между ними люди, отличавшиеся необыкновенным красноречием, ученостью, добродетельною жизнью и вдохновением.

Когда же со временем собралось больше благочестивой братии, аскеты собирали их вместе и строили общежительные жилища или монастыри, в которых монахи подвизались под общим уставом, предписанным учредителем монастыря.

В основание устава святого Василия Великого положены: общежитие, нестяжательность, молитва, труд, чистота жизни и сыновнее повиновение старшим.

Самые древние монастыри на Руси — это Михайловский монастырь в Киеве, основанный митрополитом Михаилом, крестителем Русской земли, Киево-Межигорский, основанный монахами, пришедшими с ним; затем Выдубицкий и знаменитейший Киево-Печерский; в Новгороде — Перунь (монастырь), построенный на том же месте, где было требище Перуна; в Ростове — Авраамиев монастырь; наконец, Загоровский Свято-Рождественский — близ Владимира-Волынского — упоминается в житии преп. Феодосия (1071 г.)[61].

С течением времени наклонность к монашеской жизни росла повсюду. В XII и XIII вв. значительно умножилось число монастырей. Люди высшего сословия — бояре, даже князья — принимали схиму. Так, князь Святослав (1106) постригся в монахи, затем князь Игорь (1146), Святослав Киевский (1194), Всеволод Мстиславич (1195), Давид Смоленский (1197); в XIII в. — князь Владимир Всеволодович (1227), Давид Муромский (1228), Мстислав Мстиславич (1228) и многие другие[62]. Княжны, дочери великого князя Всеволода, Янка (1086) и Евпраксия (1106), дочь великого князя Святослава († 1116), две дочери Владимира Мономаха, Евфимия, бывшая в супружестве за королем венгерским Коломаном, некоторое время сидевшим на престоле в Галиче (1138), и Мария, бывшая супруга греческого царевича Леона (1146); Евфросиния, княгиня Полоцкая (1173), Мария Казимировна, дочь польского короля (1179), супруга Всеволода Чермного — Евфросиния, сестра великого князя Всеволода (1206), жена смоленского князя Давида (1197), жена киевского князя Рюрика (1206), жена Галицкого князя Романа (1213), жена Владимирского князя Константина (1218), жена князя Святослава Мстиславича, внука Даниилова (1228) и другие — все постригались в монахини и вели примерную монашескую жизнь с такой строгостью, какую замечаем только в первые времена монашеской жизни на Востоке[63].

В домонгольский период уже существовали в Галичине многие монастыри. Так, вблизи г. Галича находился монастырь святого Иоанна Крестителя, в котором был похоронен князь Ростислав Иванович, убитый мадьярами (1189), также отец его — Иван Берладник и дед его Ростислав Володаревич, умерший в 1126 г.

По преданию, при князе Данииле Галицком существовали монастыри во Львове, Георгиевский и Онуфриевский, также монастырь в Данилове и Подгорецкий на Плесниску.

В Батыево нашествие почти все древние монастыри были разрушены. В самом Киеве и во всех местах, куда переходила монгольская орда, сожжены и разорены вместе с цветущими городами и селами также и монастыри. «Разрушены Божия церкви, осквернены священные сосуды, попрана святыня, святители сделались добычею меча, тела преподобных иноков брошены в пищу птицам», — говорит епископ Серапион (Слово 3).

До конца XIII в. на всем пространстве Русской земли, покоренной монголами, не было построено почти ни одного монастыря. Только в Галицко-Владимирском княжестве, которым владел Даниил Романович, своими победами внушивший уважение к себе даже самого Батыя, возникло несколько монастырей. В это время упоминаются монастыри: Башевский (1244), Полонинский в Карпатах, Онуфриевский в Лаврове (1270), во Львове — Георгиевский (1272), Онуфриевский, Михаиловский (1292), Созанский и Спасо-Преображенский, во Владимире-Волынском — Богородичный, Михаиловский, св. Апостолов и другие. В особенности же необходимо упомянуть о Верхратском монастыре св. Петра, Федорова сына. Он родился в Белзской земле на Волыни; на седьмом году от рождения отдал его родитель учиться книгам, на 13-м году жизни Петр постригся в одном из местных монастырей, удостоился диаконства и священства, славился смирением и другими добродетелями и упражнялся в иконописании. Произведениями своей кисти он снискал себе уважение Галицко-русского князя, митрополита Максима и русских вельмож. Предаваясь богомыслию, Петр нашел себе уединенное место на реке Рате в Белзской земле и там построил монастырь, в котором был первым игуменом. По смерти Максима он был избран Галицко-русским князем Юрием Львовичем в митрополита, отправился в Цареград, где хиротонисован патриархом Афанасием в митрополита всея Руси. Но, возвратившись в отечество, из-за угрожавшего Киеву беспокойствия и татарского насилия в 1309 г. он переселился во Владимир на Клязьме, а потом в Москву, где в Успенском соборе покоятся его мощи.

Князья Галицко-Волынские наделяли монастыри и церкви земельной и иной собственностью, и такое наделение являлось, помимо всяких других соображений, необходимостью еще и потому, что при церквах и монастырях находились госпитали, странноприимные дома и дома для бедных. На содержание всех этих учреждений необходимы были, конечно, средства, и в большинстве случаев такие средства доставляли церквам и монастырям разные лица, преимущественно князья и отчасти богатые люди, через пожалование движимого и недвижимого имущества.

4. Древние православные епархии на Волыни и Червонной Руси, их число, состав и пределы

Разделив Русскую землю в наследие сыновьям своим, Владимир Святой намерен был послать в города «епископы во исполнение благочестия» и потому, посылая сыновей в уделы их, заповедал им, между прочим, советоваться с епископами. Но собственно на Волыни при Владимире Святом учреждена была одна только епископская кафедра во Владимире-Волынском, подчиненная Киевскому митрополиту, хотя были здесь части и других соседних епархий.

Епископская кафедра во Владимире-Волынском учреждена была в 992 г., ведению которой принадлежала не только вся Волынь, но и тогдашняя Червонная Русь, что продолжалось около 130 лет[64], когда стали учреждаться новые епископии.

Такие обширные пределы Владимиро-Волынской епархии не были единственными в России не только в древние, но и в новейшие времена. Так, древняя Новгородская епархия обнимала собою весь север России; Ростовская была единственною на северо-востоке, Черниговская простиралась до Рязани. Тобольская епархия в начале XVIII столетия простиралась на всю Сибирь до Китайских границ[65]. Несмотря на такие обширные границы, Владимиро-Волынская епархия не терпела никакого ущерба или неудобства в епархиальном управлении, потому что имела постоянные сношения с Киевскою митрополиею и со всею русской иерархией.

Из православных епископов Владимиро-Волынской епархии в рассматриваемый нами период известны: Стефан I (с 992 г.); Стефан II, святой, ученик преп. Феодосия Печерского, рукоположен в епископа Киевским митрополитом Иоанном. Скончался во Владимире в 1094 г.; Амфилохий (рукоположен митрополитом Никифором 27 августа 1105 г. Скончался в 1122 г.); Симеон (рукоположен из старцев Печерских в 1123 г. Скончался в 1136 г.); Феодор (скопец; посвящен в епископа в 1137 г., присутствовал на Киевском Соборе 1147 г.); Иоасаф (из постриженников Святогорского Владимирского монастыря; рукоположен около 1229 г.), Василий (тоже из постриженников Святогорского монастыря); Никифор Станило (из бояр князя Василька); Косма; Марк (с 1271 по 1287 г.); Евсигней (с 1287 по 1289 г.); Афанасий († 1363 г.).

Кафедральным собором епископов Владимирских была церковь Пресвятой Богородицы, которая до Мстислава Изяславича, вероятно, была деревянная, а этим последним построена каменная[66].

На всем пространстве Волынской и Червонной Руси до 1141 г. была одна православная Владимиро-Волынская епархия. Из нее около 1141 г. выделилась Галицкая епархия, около 1220 г. —

Перемышльская, в 1205 г. — Угровская, переведенная в 1223 г. в Холм, и, наконец, в 1288 г. — Луцкая[67]. Таким образом, из одной епархии в Галицко-Волынском княжестве образовалось пять: Владимирская, Галицкая, Перемышльская, Холмская и Луцкая.

Выделение и образование новых епархий на Волыни и Червонной Руси требовалось самим положением Владимиро-Волынской епархии. Огромное пространство, которое она занимала, препятствовало надлежащему порядку и ходу епархиального управления. Образование удельных уняжеств Галицкого, Перемышльского, Холмского и Луцкого, сосредоточивая гражданскую власть в столицах княжеств, указывало на необходимость открытия там и епископских кафедр для управления духовными делами в княжествах. Но, кроме этих общих причин умножения епархий в Западной Руси, побуждением к тому служила еще опасность римско-католической пропаганды.

Глава III

Римско-католическая пропаганда и борьба с нею в Галицкой Руси

История Галицкой Церкви в рассматриваемый период представляет для нас много интересного вследствие возникшей в то время борьбы Православия с католицизмом. Борьба эта неизбежно должна была возникнуть в силу того, что обширное Галицко-Владимирское княжество, просвещенное светом Христовой истины в форме греко-восточного исповедания веры, находясь в соседстве с Венгрией и Польшей, уже по самому своему положению и по своим политическим отношениям более сталкивалось с католичеством, нежели прочие русские княжества.

Венгерское королевство в рассматриваемое время было самым близким соседним государством Галиции. Угры с давних пор, кажется, со времени св. Стефана, присваивали себе права на Червонную Русь и предъявляли их при каждом случае, употребляя в то же время средства к распространению в ней латинства. К несчастью для Галицкого княжества, в нем образовалась противонародная партия бояр, которые готовы были для своей выгоды отдать престол чужеземцу и на которых всегда могли рассчитывать мадьяры.

С другой стороны стояла Польша, точнее Краковско-Сандомирское княжество, которое было тем же по отношению к прочим польским княжествам, чем Киевское в отношении к прочим русским, т. е. первопрестольным. Сношения Галицко-Владимирского княжества с Венгрией и Польшей то дружественные, то враждебные происходили непрестанно. Русские князья выдавали своих дочерей за венгерских и польских князей и брали в замужество княжон венгерских и польских. При слабом развитии политического сознания в то время это имело большое влияние не только на личную дружбу и вражду государей, но и на государственные дела и на политические союзы. Русские князья, лишившиеся уделов или изгнанные из своих пределов, русские княгини, покинутые мужьями или оставшиеся без защиты, искали убежища в польских княжествах и в Венгрии. И, наоборот, польские князья при таких же обстоятельствах искали помощи и защиты у русских. При родственной близости многих Пястовичей и Рюриковичей молодые русские князья нередко воспитывались при польских и польские при русских княжеских дворах. Папа и латинское духовенство пользовались всеми этими обстоятельствами для распространения своего владычества в стране, которая не подчинялась их власти, для приведения ее под власть римского престола.

Если можно, говорит И. Чистович, согласиться с Зубрицким в том, что в то время в Польше, как и на Руси, господствовала совершенная терпимость вероисповеданий и что в намерении правительства не было фанатического гонения других исповеданий[68], то нельзя сказать того же о польско-латинском духовенстве, которое всегда фанатически относилось к вероисповедным вопросам, не делало никаких уступок и не обнаруживало никакой терпимости в отношении к другим исповеданиям. Папа и латинское духовенство никогда не знали других целей, кроме подавления всех иных исповеданий и распространения повсюду своего духовного господства[69].

Притязая на верховное господство во всей христианской Церкви, папы делали попытки, говорит проф. Е. Голубинский, подчинить себе все христианские народы, не признававшие их власти. Если попытки не удавались по отношению к целым народам, они обращались к попыткам частной пропаганды между ними, чтобы посредством частного совращения пролагать путь общему подчинению[70]. Нет, кажется, страны в мире, по словам другого исследователя — Малышевского[71], которой бы не изведали римско-католические миссионеры. Ревность их не знала препятствий и опасностей, побуждала их проходить море и сушу, чтобы сотворить единого пришельца, пытать счастья в неприступном Китае, пустынях Африки, островах Океании. Католические календари, словари святых, биографии и истории орденов представляют сотни имен, прославленных миссионерством в разных странах, у разных племен, самое открытие или первое описание которых нередко принадлежит именно этим миссионерам. С гордостью указывают на эту

пропаганду римско-католические писатели как на признак жизненности католичества, присутствия в нем апостольского духа, которого будто бы лишено восточное Православие.

Для нас этот дух ревностной римской пропаганды объясняется иначе. Объясняется отчасти уже тем практическим духом латинских христиан, какой они наследовали еще от древних римлян и какой побуждал латинских учителей ревновать особенно о внешних успехах, пространственных завоеваниях Церкви в мире, тогда как восточные учители, углубленные более в созерцательную сторону христианства, истощали свою христианскую ревность в тончайшем определении догматов и борьбе с противными им учениями и системами.

1. *Уверения некоторых римско-католических писателей, будто бы русские обращены в христианство латинскими миссионерами. Доминиканец Яцек (Иакинф) Одровонж — мнимый апостол земли Русской и его миссия*

У некоторых римско-католических писателей существуют уверения, будто бы мы, русские, а галичане тем более обращены в христианство латинскими миссионерами и, только отщепившись от латинян, перешли на сторону греков. В связи с этим стоит у них целый ряд преувеличенных или просто вымышленных сказаний о действиях и успехах католической пропаганды. Достаточно припомнить здесь одно сказание, которое, принадлежа к наиболее древним и любимым у римско-католических писателей, вместе с тем превосходно выражает общий характер этого рода сказаний. Это сказание о Бруно-Бонифации, которому латинские писатели продолжают усвоять громкий титул русского апостола. Надо заметить, что о миссии Бруно, насколько она касается России, имеются два современных и достоверных свидетельства. Это собственное письмо Бруно к германскому императору Генриху II, писанное им на обратном пути из России (в 1007 г.), и свидетельство Дитмара, сверстника и соученика Бруно.

В письме сам Бруно о своем пребывании в России рассказывает только, что, став епископом для проповеди Евангелия язычникам, он побывал в Венгрии и направился к печенегам. На пути туда он прибыл к двору государя руссов, великого державою и богатством и уже христианина. Тот целый месяц удерживал его при себе, отговаривая Бруно от миссии к печенегам, как дела опасного. Но Бруно настоял и отправился; тогда государь с вельможами проводил Бруно до своей границы, оказав все внимание своему гостю, принимающему такой опасный подвиг. Опасности действительно грозили Бруно, однако он успел обратить около 30 печенегов и содействовал заключению мира между печенегами и русским государем, к которому и возвратился. Здесь Бруно поставил для печенегов епископа из своих спутников, с которым русский государь отправил к ним своего сына в заложники мира. Затем Бруно отправился на проповедь к пруссам[72]. Итак, во всем своем рассказе Бруно не дает и намека ни о проповеди, ни даже о намерении проповедовать в России, для русских: целью миссии его были язычники-печенеги, потом — пруссы.

Дитмар, после краткого очерка жизни Бруно, упоминает лишь о конце миссионерской деятельности Бруно и говорит, что, проповедуя в Пруссии, Бруно на границе ее и Руси принял мученическую кончину вместе с 18 своими товарищами. Опять о проповеди Бруно на Руси ни слова. Но через лет 30 из известий и слухов о пребывании Бруно на Руси выросла целая легенда об апостольстве его на Руси, переданная Петром Дамиани в житии св. Ромуальда, писанном около 1040 г. Вот она. Бонифаций — родственник императора Оттона III и ученик св. Ромуальда. В Италии он приготовляется к апостольскому служению, размышляя о недавних подвигах св. Адальберта-Войтеха, епископа пражского, проповедовавшего в земле пруссов. Желая идти по следам его, он берет в Риме у папы благословение и принимает епископский сан. На пути своем через языческие страны он поражает язычников суровостью своих подвигов, мужеством и силою слова так, что наводит на них страх. Придя в Россию к самому царю руссов, он начинает здесь свою проповедь. Царь, видя его босым, одетым в рубище, думает, что он хочет ремеслом нищенства собрать богатство, и обещает ему дать это богатство, если Бонифаций откажется от своего ремесла. Бонифаций в другой раз явился к царю уже одетым в дорогие святительские одежды. Выведенный этим из прежнего заблуждения, царь предлагает ему пройти среди двух горящих костров с тем, что если он останется невредим, то сам царь и народ уверуют его проповеди, если же пламя коснется проповедника, то царь сожжет его совершенно. И Бонифаций торжественно прошел среди костров, не потеряв даже ни одного волоска. Тогда царь и все зрители бросились к ногам его и настоятельно просили крещения, которое и принял тут царь с множеством народа. Однако брат царя умертвил проповедника, но и он, скоро раскаявшись, принял крещение, и русские построили церковь на могиле мученика[73].

В легенде этой, называющей Бруно лишь его монашеским именем Бонифаций, принятым при пострижении в обители Ромуальда, замечательны для нас две черты: это, во-первых, характер образования самой легенды. Если мы скажем, что рассказы о миссии Бруно-Бонифация через 30 лет после нее и притом вдали от ее поприща — в Италии, где писано житие Ромуальда, легко могли исказиться, преувеличиться и принять характер легенды, то само собою возникает вопрос: почему писатель жития Ромуальда так легко усвоил эту легенду и внес ее в это житие? Именно

потому, что она как раз подходила к цели жизнеописателя. Петр Дамиани был сам учеником и глубоким почитателем Ромуальда, основателя ордена камалдулов. Потому в жизнеописании его он готов был воспользоваться всем, что могло бы служить к большей славе его учителя и основателя ордена. К такой славе служили и рассказы о мнимых подвигах на Руси Бруно-Бонифация, тоже ученика Ромуальда. Петр Дамиани не только усвоил их охотно, но, вероятно, был отчасти и творцом их[74]. В легенде его замечателен, во-вторых, тот общий характер латинского миссионера, с каким представляется здесь Бонифаций. Греческий миссионер, по рассказу нашей летописи, обращает Владимира просто, без чуда или грозного знамения, лишь силою благодатной беседы своей, которую он с помощью картины Страшного суда приводит князя в сердечное умиление, располагает его к свободному и сознательному принятию веры, а не к рабскому и немому преклонению перед учителем ее. Напротив, латинский миссионер, уже на пути своем наводивший страх на язычников, до того устрашает русского государя и окружающих его, что они падают к ногам миссионера и уничиженно просят крещения. Устрашает он их чудом; но тогда как в византийском сказании о чуде, окончательно обратившем Аскольда и Дира, греческий епископ, вызываемый к совершению чуда, по смирению, неохотно приступает к тому, да и само это чудо совершается над Евангелием, латинский епископ сам выступает с чудом, которое притом совершается над собственною особою его. Легенда о Бонифации служит прототипом еще одной интересной для нас легенды об известном проповеднике и апостоле земли Русской — доминиканце Яцеке (Иакинфе — Hyacinthus) Одровонже.

Личность этого проповедника католичества обращает наше внимание, главным образом, потому, что, по рассказам большинства биографов Яцека (Бзовий, Ходыкевич и др.), доминиканские миссионеры, предводительствуемые Яцеком, вошли на Русь через Галицию. Бзовий и Ходыкевич говорят, что он отправился на Русь по поручению папы Григория IX в качестве комиссара или даже легата апостольского седалища и во главе учрежденной им русской миссии под названием Societas. Fratrum peregrinantium. Исследователь И. Малышевский, разбираясь в сказаниях о Яцеке его биографов, для краткости приводит следующие слова Ходыкевича, повторяющего и свидетельство Бзовия: «Не меньшие подвиги и чудеса явил Гиацинт (Hyacinthus) в России в обращении язычников и схизматиков, когда исполнял апостольское поручение папы Григория IX. В Россию прибыл он в исходе 1233 г. с многочисленным обществом иностранцев, и на первый раз в городе, называемом Львов, где находится теперь митрополит русский, он, по свидетельству достойного всякого вероятия писателя польского Бзовия, построил с своими товарищами малую церковь святого Иоанна Крестителя, а сам отправился в Галицию (Галич), отстоящую на 12 миль от Львова. Прибыв в Галицию, он, как говорит Бзовий, супругов — короля Коломана и королеву Соломию — обязал обетом девственной чистоты и научил их повиноваться верховному римскому первосвященнику. И как в городе Львове, названном после Лембургом, так и в Галиции на реке, названной у поляков Днестром, а у латинян Тиром (Tyras), устроил монашеские общества проповедников, из которых после вышли мужи апостольские, знаменитые мученики и другие достойные мужи, занимавшие различные кафедры. Россия полагала, что это уже конец странствования, которое предположил себе Гиацинт. Но он, так сказать, едва только начал его, ибо, просветив Россию, он отправился в Молдавию, Валахию, Дакию, Болгарию, Куманию (страну половцев) до самых пределов Черного, или Евксинского, моря, как свидетельствует Кроазет, где основал монастырь в Кафе, некогда называемой Феодосиею: отсюда — в Константинополь, в старину называвшийся Византией, где также основал монастырь, далее направил путь к островам архипелага, где также основал монастырь на острове Хиосе. И везде посрамлял заблуждения, истреблял схизму, искоренял идолопоклонство, ниспровергал магометанство, являл торжество католической веры. Оттуда повернул он на великую Русь, посетил Владимир-Волынский, Житомир, Овруч, Чернигов и другие российские города, просвещая их, наконец, пришел в Киев, митрополию русскую, в царствование Владимира II, князя Киевского, слепой дочери которого даровал свет душевный и телесный и, по его позволению, занял место на Болони, где соорудил храм Богу в честь Преблагословенной Девы Марии и первый установил чтение часов. Сие подтверждают грамоты, данные российскими князьями святому Гиацинту, из которых многие, писанные золотыми буквами, хранились в Чернигове, как упоминает Окольский. В России Гиацинт крестил великое множество неверных и бесчисленное множество схизматиков возвратил в недра Церкви»[75].

Таково сказание о пропаганде Яцека и его миссии доминиканских писателей, в котором Яцек Одровонж чествуется и признается просветителем Галицкой Руси. Имела ли и могла ли иметь Яцекова миссия в Галицкой и соседней Руси тот самый успех, какой придают ей доминиканцы, конечно, сомнительно, но сказание о том, что доминиканские миссионеры, предводительствуемые Яцеком, вошли на Русь через Галицию, можно принять с большой вероятностью, ибо Галицкая Русь с XIII в., действительно, служила довольно удобным поприщем для латинской пропаганды, в которой, наконец, могли принять участие и доминикане.

Дело пропаганды, как полагает И. Малышевский, облегчалось здесь, главным образом, частым вмешательством соседних венгерских и польских властителей в дела Галицкой Руси, в бывшие из-за нее усобицы русских князей и другие смуты, вмешательством, которое не раз

оканчивалось захватом областей и городов Галиции то венграми, то поляками. Рим, зорко следивший тогда за политикой католических государей и часто даже управлявший ею, не упускал случаев направить и политику покорных ему венгерских и польских властителей к целям латинской пропаганды на Руси, которой в то же время интересовалось и местное латинское духовенство, искавшее для себя завоеваний так же, как искали их князья и государи[76].

После коварного убийства поляками в 1205 г. знаменитого Романа Мстиславича между князьями русскими открылись не раз уже повторявшиеся споры и усобицы из-за Галицко-Волынского княжества, к которым присоединились внутренние смуты в самом Галиче, поднимаемые здесь некоторыми крамольными боярами, перенявшими дух феодальных притязаний от вельмож соседней Венгрии и Польши. Среди этих усобиц и смут вдова Романова с двумя сыновьями-малютками искала покровительства то у Андрея, короля венгерского, то у Лешка Белого краковского. Оба они, казалось, обнаружили жалость к вдове и детям Романа, принимались попеременно защищать права их; но затем эгоизм вытеснил у них эту жалость. Андрей решился сам овладеть Галичем и послал управлять им своего палатника Бенедикта Бора, который управлял так, что галичане прозвали его томителем, антихристом: он мучил бояр и простых граждан, сладострастию своему не знал границ. Тогда галичане призвали на помощь русских князей и Бенедикт бежал в Венгрию; но скоро, после новых смут, Андрей и Лешко, дотоле соперники, условились породниться и разделить Галицию. Сына Андреева — молодого Коломана женили на 3-летней дочери Лешка — Соломии[77] и посадили княжить в Галиче, а Перемышль и Любачев взял себе Лешко. Это было в 1214 г.

Теперь-то представился самый благоприятный момент и открылись надежды для латинской пропаганды. В том же году Андрей венгерский писал к папе Иннокентию III, что народ и князья галицкие, подданные Венгрии, испросили у него сына его Коломана в государи себе и обещают быть в единении с Римскою Церковью и покорности ей с тем, однако, условием, чтобы папа не отменял их древних священных обрядов и дозволил им отправлять богослужение на языке славянском[78]. Но так как может случиться, прибавляет король, что такое благоприятное для нас расположение их еще переменится, если не поспешить исполнением его, то он просит папу не присылать для сего нарочитого легата, что затянуло бы дело, а поручить соседнему стригонскому епископу короновать Коломана в государя Галиции и принять от него присягу в покорности Римской Церкви. Итак, король сам боялся за искренность указанного расположения галичан; а из последствий дела видно, что это расположение было не в сердцах галичан, а в расчетах Андрея, который, заискивая перед папой, тогда раздаятелем корон, обольщал его надеждами на унию в Галиции. Действительно, когда стригонский архиепископ, пишет Н. М. Карамзин, именем преемника Иннокентиева — Гонория III возложил в Галиче королевский венец на сына Андреева и Соломию, сей новый государь, исполняя волю отца и папы, изгнал епископа Российского, священников наших и хотел обратить всех жителей в веру латинскую[79], каковое насилие, по замечанию И. Малышевского, объясняется только нерасположением галичан к унии[80]. Скоро обнаружилось и нерасположение их к самому Коломану, по поводу чего Нарушевич выражается так: «Нет ничего более непрочного, как вера толпы. Не понравился галичанам Коломан, как чужой и католик. Венчание его по латинскому обряду, двор его, состоявший из латинян же, внушили хитрому и подозрительному народу опасение, что венгры истребят его народность и веру»[81].

Комментируя эти слова Нарушевича, И. Малышевский говорит, что эта неприязнь к Коломану доказывает именно прочность привязанности галичан к своей вере и народности и что не нужно было с их стороны особенной хитрости и подозрительности, чтобы видеть грозящую им опасность. К несчастью венгров, Андрей поссорился с герцогом Лешком, отнял у него Перемышль с Любачевом и возбудил в нем столь великую злобу, что он, вопреки узам крови, искал в России сильных неприятелей зятю. Таковым представился ему Мстислав Удалый, Новгородский, который в 1215 г. изгнал Коломана. Благодаря новым несогласиям между русскими князьями Коломан скоро опять возвратился в Галич и продержался в нем до 1219 г. Правление Коломана, с удовольствием смотревшего, по взятии Галича, на головы русских бояр, повергаемые к его ногам вместе с их золотыми цепями, не могло быть легким для Галича. Венгры выражали величайшее презрение к русским. Надменный барон «Филя», прибывший в 1217 г. для подкрепления Коломана, говорил о россиянах в пословицу: «Один камень избивает множество глиняных сосудов. Острый меч, борзый конь, и Русь у ног моих»[82]. Но не спасли его ни острый меч, ни борзый конь, когда в 1218 или в начале 1219 г. прибыл к Галичу Мстислав Удалый в союзе с Даниилом Романовичем, уже возмужавшим и теперь зятем Мстислава. К Галичу, кроме венгров, пришли ляхи и чехи: похоже было на крестовый поход, потому что при войсках находились знатные прелаты польские, такие, как известный Викентий Кодлубек, епископ краковский, также Иван Одровонж, каноник и канцлер, которые, однако, успели в пору убежать по разбитии Мстиславом венгерского войска. Галич взят Мстиславом, и сам Коломан с Соломией попались в плен и отвезены в Торческ, где и пробыли около трех лет. «И была в Галиче радость великая, — говорит летописец, — спас Бог от иноплеменников; ибо одни венгры и ляхи были побиты, другие взяты в плен, иные в бегстве

потонули, иных, наконец, побил простой народ, так что никто из них не ушел. Такова милость от Бога Русской земле»[83].

Жалко только то, замечает Н. М. Карамзин, что Мстислав был более воин, нежели политик: был слишком доверчив и легко поддавался влиянию сильных и хитрых политиканов, допуская в последнем случае неблагоразумные поступки. Не любя мятежных галицких бояр и не любимый ими, Мстислав сначала хотел возвратить Галицию Даниилу, желаемому народом. Но некоторые хитрые вельможи, тайные друзья Венгрии, опасаясь, что Даниил Романович, если ему достанется Галич, не потерпит в них того самоуправства, которое уже полюбили они, засмотревшись на панов польских и венгерских, поселили в Мстиславе недоверие к зятю; представили ему, что Даниил возьмет Галицию как наследственное достояние Романовых детей без всякой особенной признательности и, с годами возрастая в силах, в честолюбии не уважит благотворителя. Один из таких крамольных бояр галицких — Судислав, плененный вместе с Коломаном и сумевший снискать особенную доверенность Мстислава, склонил его к миру, неожиданно выгодному для венгерского короля. Согласились, чтобы меньший сын Андреев, именем также Андрей, женился на дочери Мстислава, которой в приданое отец назначил спорную Галицию, а сам взял Понизье. Н. М. Карамзин делает здесь основательное предположение, что Мстислав, заключая это несчастное условие, старался по крайней мере охранить чем-нибудь безопасность Церкви Греческой[84]. Во всяком случае Мстислав горько всю жизнь раскаивался в своем поступке перед Даниилом, думал исправить его, но не успел, скончавшись в 1228 г., после чего венгры захватили и Понизье. Как ни силился Даниил отнять у молодого Андрея Галич, последний продержался в нем до самой кончины своей в 1234 г. Теперь по единодушному призыву галичан Даниил стал княжить в Галиче, хотя венгры еще будут тревожить его здесь, иногда даже отнимать у него Галич для других русских князей, желая поддерживать раздробление и усобицы на Руси.

Интересно, как отнеслась к этим событиям римская пропаганда. Как ни был постыден договор Мстислава с Андреем 1221 г., папа не рад был ему. Когда король Андрей известил о нем Гонория III, прося по обычаю согласия на брак сына своего с дочерью Мстислава, Гонорий потребовал не исполнять договора под предлогом малолетства жениха и невесты и возвратить Галич Коломану, связанному клятвой водворить унию в Галиче. Лешек краковский также хотел, чтобы стол Галицкий остался за зятем его Коломаном, а не за братом Андреем. Отец последних, однако, не мог или не хотел исполнить требование папы, и Коломан с Соломией, возвратясь из русского плена, уже не княжили в Галиче, хотя и могли бывать здесь при младшем брате Андрее в напрасном ожидании развязки вопроса о галицкой короне, пока, наконец, получили от отца, неизвестно, впрочем, когда, удел в Далмации и Кроации, зависевших тогда от Венгрии[85].

Доискиваясь связи Яцековой миссии с политическими обстоятельствами Галиции и теми лицами, на каких указывают доминикане и польские писатели, исследователь И. Малышевский пришел к предположению, что обстоятельства эти могли подготовить Яцекову миссию, что указанные лица могли иметь влияние на эту подготовку, но не могли еще вводить миссию в Россию, что, наконец, для самого открытия миссии последовала удобная пора в 1228 г., к которому и приурочивают начало ее другие источники.

Прибытие Яцека в Галицию доминиканские писатели относят именно ко времени княжения в ней Коломана и Соломии, которых он будто бы связал обетом девства в супружестве, утвердил в повиновении Римской Церкви и при которых основал здесь свои общества с костелами. Им же, особенно Соломии, приписывают доминикане содействие Яцековой миссии. В этих утверждениях И. Малышевский находит очевидные ошибки и вымыслы.

Прежде всего, Яцек не мог быть и начать миссию в Галиции во время княжения Коломана и Соломии: оно кончилось в 1219 г., а миссия Яцека началась не ранее 1228 г. Независимо от Яцека и притом тогда, когда он не был еще доминиканцем, принято Коломаном и Соломией в 1214 г. обязательство повиновения Римской Церкви, утверждать в котором не было надобности Соломию, представляемую у ее биографов восторженной католичкой с ранних лет. Плодом этой восторженной набожности представляется у последних и обет девства в супружестве, принятый Соломией по собственной воле, а не по внушению Яцека. Вообще старание доминиканцев представить столько прославленную в польских религиозных сказаниях Соломию воспитанницей Яцека, по словам И. Малышевского, выражает только желание их прибавить лишний луч славы своему герою. Нарушевич, имея в виду кратковременное княжение Коломана в Галиции, на место его ставит отца Соломии — Лешка краковского пособником в поддержке Яцековой пропаганды. «Короткое властвование на Руси венгерца, — говорит он, — немного оказало помощи к введению в ней религии римской. Более заботились об этом князья польские — Лешек Белый и его дочь Соломия, королева галицкая: они-то ввели в Русь и до Киева недавно основанный орден доминиканский, который под ревностным предводительством св. Яцека Одровонжа поляка много содействовал там к возвращению религии католической»[86]. Нарушевич, однако, сам подрывает свое предположение, полагая, что Лешек был убит уже в 1227 г., следовательно, за год до начала Яцековой миссии. Если бы

даже убиение его можно было отнести к 1229 г.[87], то все-таки нельзя сказать, что он вводил Яцекову миссию во внутреннюю Русь — даже до Киева, так как власть его никогда не простиралась так далеко. Но если Коломан, Соломия и Лешек не могли быть непосредственными проводниками Яцековой миссии на Руси, то они могли, говорит И. Малышевский, подготовить ее, могли быть не чужды замыслам о ней[88].

Мысли о латинской пропаганде, обязательство которой приняли на себя вместе с галицким венцом Коломан и Соломия, не угасли, конечно, и по утрате ими этого венца и дождались Яцека. Почти трехлетнее пребывание Коломана и Соломии в русском плену в Торчеке (Киевской области) в 1219—1221 гг. могло еще распалить в набожной Соломии католическую ревность об обращении Руси, которая притом была родственна ей по матери Гремиславе, дочери одного из русских князей[89]. Хотя по возвращении из этого плена Коломан и Соломия уже не княжили в Галиции, но могли по временам живать в ней при младшем брате Коломана Андрее. В этом довольно жалком положении Коломану и Соломии оставалось отличаться и утешать себя услугами римской пропаганде, которых притом могло поддерживать заступничество за них Рима, требовавшего возвращения им венца галицкого, по преимуществу ради наложенного на них при короновании в 1214 г. обязательства римской пропаганды на Руси. Помыслы о ней могли занимать их и в Кракове, где они, как полагает И. Малышевский, живали теперь еще чаще, чем в Галиции, и где участником этих замыслов мог быть и Лешек, столь признательный и покорный своему духовенству и Риму и также не оставлявший пока надежд на возвращение зятю и дочери галицкого венца. В эту же пору, т. е. между 1221 и 1227—1228 гг., мог сойтись, рассуждает И. Малышевский, со всеми ними в затеях пропаганды и Яцек, уже успевший приобрести громкую известность в Кракове и Польше и горевший ревностью пропаганды. Особенное значение ему при Лешеке, Коломане и Соломии мог придать столько покровительствовавший ему дядя Иван Одровонж, бывший еще в сане каноника канцлером при Лешеке, бывавший и в Галиче при Коломане и Соломии в 1218 г., а теперь еще более влиятельный как епископ краковский и вообще как член сильной тогда фамилии Одровонжей.

Но если таким образом возможно допустить, что Яцек, поддерживаемый Лешеком, Коломаном и Соломией, мог замышлять пропаганду еще при жизни Лешека до 1228 г., то понятно также, почему до этого года он не мог открыть самой миссии в Галицкой Руси. Только в этом году скончался Мстислав Удалый, который, отдав в 1221 г. зятю своему Андрею венгерскому Галич, выговорил, однако, как полагает Н. М. Карамзин, неприкосновенность Православной Церкви. Но с 1228 г., когда по смерти Мстислава Андрей еще более укрепился в Галиче, занял даже Понизье, для пропаганды и Яцековой миссии настала пора более привольная. И хотя не было уже Лешека, а смерть Мстислава не возвратила Коломану и Соломии галицкого венца, но сам Андрей с галицким венцом перенимал от них обязательство римской пропаганды и, следовательно, должен был поддерживать Яцека, если последний явился теперь в Галиции с своими доминиканцами.

Таким образом, можно с большею вероятностью предполагать, учитывая изложенные политические обстоятельства, что Яцек с своею миссией мог явиться на территории Галицкой Руси не ранее 1228 г. как самого благоприятного момента для распространения здесь латинства.

Каковы же были успехи римско-католической пропаганды Яцековой миссии в Галиции?

Если доверяться вполне доминиканским сказаниям и существующим у них преданиям о миссии Яцека Одровонжа, то можно, конечно, представить успехи пропаганды весьма значительными. Например, Бзовий и Ходыкевич прямо утверждают, что Яцек, прибыв в Галицкую Русь, «просветил» ее монашеством. Между тем дело обстоит совершенно иначе. Сказания доминиканцев, находясь во взаимных и хронологических противоречиях, доказывают лишь то, что в данном случае мы имеем дело с материалом весьма подозрительным, решительно не позволяющим основывать на нем прочные выводы. Судя по описаниям подвигов и успехов пропаганды, как они излагаются в орденских источниках, невольно спрашиваешь, замечает Малышевский, каким образом доселе весь мир не покорен папству. Это, кажется, должно бы быть, если бы не оказывалось, что огромная часть рассказов о подвигах и успехах римско-католической пропаганды — не более как легенды, даже намеренно сложенные и пущенные в ход вымыслы[90]. Так, ничем не подкрепляются, например, сказания орденских источников о костелах и монастырях, основанных здесь Яцеком, кроме позднего доминиканского предания. Мы, наоборот, из древних источников знаем, что в Люблине, например, как упоминалось выше, почти до конца XIII ст., по единогласному утверждению польских летописцев, латинских костелов вовсе не было. Ученый и трудолюбивый исследователь истории Галицкой Руси Д. Зубрицкий собрал из местных памятников и привел в систему точную хронологию основанных в Галиции латинских церквей, по которой древнейшие из них не восходят далее конца XIV в. Список этот подлинный и официальный находится в архиве главной Львовской капитулы. Из него выясняется, что древнейший латинский костел основан был в Глинянах в 1397 г. и, следовательно, в царствование Ягела; другие же — гораздо позже, как, например, в Кули-

кове — в 1399 г., в Бугаче — в 1401 г. и т. д. А где не было костелов, там, справедливо замечает Д. Зубрицкий, не могло быть и епископства. Следовательно, заключает он, если в столь обширной Львовской архиепископии до 1397 г., в котором основан первый приходский костел в Глинянах, не было ни последователей латинской веры, ни костелов, то как же могли они быть почти двумя веками ранее? Что же касается монастырей, то самый древнейший — францисканский монастырь Святого Креста; доминиканцы же явились гораздо позже[91]. Если же могли быть здесь латинские костелы, например, при Андрее, когда открылась Яцекова миссия, то они отняты были теперь, полагает И. Малышевский, у православных, как и в 1214 г. при Коломане и Соломии. Конечно, от ревности Яцека или вообще доминиканцев можно ожидать замысла об основании своего костела с монастырем, но он мог быть только одним из таких костелов, которые и впоследствии основывались на Руси доминиканцами, францисканцами, иезуитами как стоянки или опоры для видов будущей пропаганды. Прихожанами его могли быть разве пришлые в Галицию римо-католики из венгров и поляков, не прозелиты из русских. И замечательно, что тогда как таких прозелитов, приобретенных будто бы Яцеком в Киеве, биографы его называют даже по именам и родам, в Галиции не сумели они подыскать ни одного даже имени или рода, так что заставляют Яцека утверждать в повиновении Римской Церкви только Коломана и Соломию, остальную же Русь вообще только просвещать[92].

Помимо своих утверждений об основании Яцеком костелов и монастырей, доминиканцы говорят еще о латинской епископской кафедре в Галиции как новом доказательстве успехов его миссии и о епископах, поставленных по рекомендации или старанию его и Соломии. Так, Бзовий называет Бернарда из Кремы, рекомендованного будто бы в Львовские епископы Яцеком еще в 1208 г. и замученного здесь язычниками. Окольский называет еще другого Бернарда в 1217 г., также мученика. Но эти, не заслуживающие опровержения доминиканские сказания о епископах, по замечанию И. Малышевского, показывают только, как странны бывали промахи историков Яцека и русской миссии[93].

Затем называют еще Герарда (около 1232 г.), назначенного Григорием IX в русские бискупы будто бы по просьбе русских, старанию Соломии и по умножении Яцеком латынян на Руси, но его назначают большей частью для Киева, а не для Галича, поэтому мы не станем останавливаться на этом сказании. Большего интереса для мысли о латинской кафедре в Галиции заслуживает булла Григория IX, писанная в 1232 г. к архиепископу гнезненскому и епископу краковскому и плоцкому, с вопросом: полезно ли будет перенесение кафедры из Галича в Львов? Хотя могут быть сомнения касательно подлинности этой буллы[94], но и допустив ее, мы все же найдем в булле Григория лишь проект латинской кафедры в Галиции для епископа еще будущего, для которого притом Галич не считался местом безопасным, между прочим, от схизматиков, несмотря на то, что здесь властвовал латинский государь Андрей. Таким образом, не только вероятно, но совершенно несомненно, замечает И. П. Филевич, что до 1232 г. на Руси никакого католического епископа не было. Посылая 15 марта 1233 г. два письма «братьям проповеднического ордена на Руси», Григорий IX в одном из них дает им до прибытия папского легата особенные преимущества насчет разрушения от некоторых важных грехов.

Следовательно, еще в 1233 г. папа лишь собирался отправить туда своего легата, а в булле 12 мая 1234 г. видим опять жалобы папы на немногочисленность деятелей католической пропаганды, вынуждающую его снова предоставить доминиканцам особенные полномочия[95].

Можно теперь, кажется, на основании всего сказанного с полным ручательством сказать, что латинская пропаганда Яцека в Галиции была безуспешна; более того, она была противна и крайне обременительна для здешних православных, о чем так красноречиво свидетельствуют буллы папы Григория IX, ярко определяющие характер отношений галицких и соседних русских к латинству и латинской пропаганде. Для иллюстрации приведем здесь наиболее характерные.

В булле от 1231 г. папа Григорий IX поставляет на вид некоторым высшим духовным чиновникам в Польше, в том числе провинциальному приору доминиканского ордена, что, «по слухам, польские владельцы изобрели новый род угнетения бедных, а именно: они поручают им стеречь бобров и соколов, и если эти последние, увлекаемые естественным инстинктом свободы, оставят прибытные места своих гнезд или потеряется какое-либо из детенышей их, то владельцы облагают бедных поселян пеней в 70 марок, а это для последних служит источником вечной погибели. Ибо, не стерпя такого беззаконного и неслыханного рабства, бедняги эти переходят к зловерию русских и пруссов, убегая от сожительства с верными, т. е. римокатоликами». В заключение папа поручает указанным духовным лицам унимать жестоких владельцев угрозою отлучения. В булле от 1232 г. к архиепископу гнезненскому и провинциальному приору польских доминиканцев папа поручает им угрозой церковного суда отклонять польских князей во время междоусобных войн своих от призыва к союзу русских и других врагов католической веры, которые среди войны совершают многие бесчиния и, как люди, не знающие пути Господня, даже разоряют католические церкви[96].

В этих буллах Григория IX для нас прежде всего очень важен самый факт их адресации к главным представителям доминиканского ордена; он служит прямым показателем того, что дело пропаганды латинства в Галицкой и соседней Руси было вверено Римом преимущественно доминиканцам, почему именно им и поручается справляться со всякими обстоятельствами, имеющими то или иное отношение к их прямому делу. Вместе с тем эти буллы Григория IX являются новым подтверждением действительного существования организованной доминиканской миссии для Руси в ту именно пору, к какой приурочивается миссия Яцека его биографами.

Но, главным образом, церковно-историческая ценность этих булл заключается в том, что они раскрывают нам и красноречиво доказывают, насколько, действительно, преувеличены или просто вымышлены сказания доминиканцев о громких успехах своей пропаганды. Миссия эта, по буллам папы Григория IX, сопровождалась очевидными и резкими обнаружениями полного нерасположения русских к латинству и латинской пропаганде и твердости их в своем Православии. Наконец, характерно и замечательно в этих буллах то, что папа нигде, при всей склонности католиков к преувеличениям, не мог похвалиться успехами пропаганды; наоборот, с большой горечью он сознается и констатирует факт массового отлива людей, особенно из низших слоев, которые бросали тогда польское латинство ради русского Православия. Говорить же о том, что галичане «просвещены» и обращены были из язычества в христианство Яцеком, как уверяют некоторые римо-католические писатели, было бы в высшей степени нелепо, зная то, что христианство в форме греко-восточного исповедания насаждено здесь еще свв. братьями Кириллом и Мефодием и окончательно утверждено Владимиром Святым и его преемниками.

2. *Действительные попытки пап подчинить своей власти православных Галицкой и соседней Руси и борьба с ними в рассматриваемый период*

Покушения Рима совратить Русь в католицизм начинаются еще до принятия ею христианства, когда послам папы к Владимиру Великому с предложением крестить Русь по латинскому обряду этот князь ответил: «Идете опять, яко отци наши сего не приям суть» (Лавр. лет.). Несмотря на обращение Руси в христианство, означенные покушения продолжаются через всю нашу древнюю историю, преимущественно же во всех затруднительных обстоятельствах. Граф Д. А. Толстой в своем капитальном сочинении «О римском католицизме в России» насчитывает в период времени с XI по XVI в. до 25 разных папских посольств и посланий к русским князьям и народу с целью совращения их в латинскую веру; но все они остались без успеха, подобно настоятельному призыву папы Иннокентия IV к великому князю Александру Невскому в 1248 г., на который последовал ответ: «Мы знаем истинное учение Церкви, а вашего не приемлем и знать не хотим»[97].

Рядом с этими усилиями Рима не было недостатка в различных публичных приказах пап о крестовом походе против русских схизматиков[98], о низложении православных епископов с их кафедр, предложенном, например, папою Григорием XI в 1372 г. краковскому епископу в следующих словах: «Апостольским распоряжением поручаем и приказуем твоему братолюбию всех и каждого из епископов Русской земли: в гг. Галиче, Перемышле, Холме и Владимире, которые окажутся схизматиками, совершенно отдалять властью апостольскою от их церквей и епископий»[99]. Во всех затруднительных обстоятельствах России, при всех ее бедствиях папы обещали русским склонить к помощи другие государства, но под условием, чтобы Россия обратилась в католицизм. В 1075 г. знаменитый папа Григорий VII, воспользовавшись просьбой сына великого князя Изяслава, просил польского короля восстановить Изяслава на престоле с тем, разумеется, чтобы он, почувствовав все могущество папы, обратился к Риму. Папа Александр III послал на Русь (в 1164—1166 гг.) епископа как бы для того только, чтобы узнать весьма известное Риму различие между вероисповеданиями греческим и католическим. Но митрополит Иоанн, обличив в самых скромных выражениях несостоятельность римского учения, уклончиво советовал папе обратиться для лучшего разрешения этого вопроса к патриарху Константинопольскому, главе Православной Церкви на Руси. «И подобает твоему священству, — писал он Александру, — патриарху Константиноградa, и твоему брату по духу, послати и всякое тщание показати, да разрушатся соблазны и в едино нам единении были и возглаголание духовно»[100]. В 1169 г. снова были послы от папы; но самые сильные попытки римского двора в распространении латинства на Руси относятся к первой половине XIII в

С конца XII в. римские папы стали обращать особенное внимание на южные и северные славянские народы для церковного соединения их с римским престолом. Так, известный всему христианскому миру папа Иннокентий III в 1199 г. вступил в сношения с болгарами. Вслед за болгарами сербский князь Волкан в 1198 г. обращался к папе Иннокентию III с просьбой прислать римского легата для церковного устройства в своей державе. Наконец, дошла очередь и до Южной и Юго-Западной Руси. Поводом к тому было завоевание Цареграда крестоносцами

в 1204 г. Хотя греки не подчинились римскому престолу, но все-таки у них была теперь заведена латинская иерархия вместо прежнего греческого патриархата, которому повиновалась вся Русская Церковь. В 1201 г. в Ливонии основан был орден меченосцев с целью мечом и огнем распространять папство, между прочим, и среди русских, а в 20-х гг. того же столетия татары начали опустошать Россию.

Казалось, политические обстоятельства и успехи католицизма в иных странах должны были содействовать успеху пропаганды; католицизм торжествовал, а Русское государство, по-видимому, погибало и Православие должно покорно склониться перед папством. Так думал Иннокентий III. «Мы радуемся, — писал он Балдуину, — о Господе, Который ниспровергает гордых и оказывает Свою милость смиренным, что Он соизволил совершиться через тебя чуду для славы твоего имени, для чести и преуспения апостолического престола, для пользы христианства. Принимаем тебя, твои земли и твоих подданных под особенное покровительство св. Петра и приказываем защищать твою империю всем прелатам, князьям и всему христианству. Всему крестовому ополчению повелеваем охранять и поддерживать Константинопольскую империю, обещая за это отпущение грехов. С того времени, как царство греков отпало от послушания апостолическому престолу, оно падало все глубже, пока, наконец, справедливым судом Божиим не было приведено от гордыни к смирению, от неповиновения к послушанию, от схизмы к католицизму. По сему увещеваем тебя держать Греческую Церковь и Константинопольскую империю в подчинении апостолическому престолу, так как Бог подчинил их ему Своими велениями. Таким образом и сам ты вернее удержишь в своих руках государство»[101].

В самый год завоевания этой православной столицы на Востоке явился к Галицкому князю Роману Мстиславичу легат папы Иннокентия III с предложением перейти в латинство и с обещанием за то расширить его области и дать ему королевское достоинство. После безуспешных уверений князя в превосходстве предлагаемой ему латинской веры легат пробовал затронуть честолюбие его, сказав, что если он подчинится папе, то папа сделает его королем и мечом Петра покорит ему многие земли. Кенигсбергская летопись под 1205 г. сообщает: «„Таже и папа, слышав, яко Роман угре и ляхи победи и всю Русь под себе приведе, сла к нему свой посол, намовляти в латинскую веру свою, обещавая ему грады и королем в Руси учинити. Роман же препирашеся от письма, а они не срамляяся належаху ему ласковыми словесы. Единою же мольящу послу тому к Романови, како папа мочный и может его богата, сильна и честна мечем Петровым устроити, изъяв мечь свой, рече послу: «Такий ли то мечь Петров у папы. Иж имать такий, то может городы давати, а аз, доколе имам и при бедре, не хочу куповати ино кровию, якоже отцы и деды наши размножили землю Русскую“»[102].

Действительно, смелый Роман, отвергнув предлагаемое покровительство папы, скоро показал свою независимость и перед поляками. Вслед же за тем Роман Мстиславич, как самодержец всей Руси, решил предупредить замыслы папы и поляков, воспрепятствовать проникновению на Русь католичества, изгнать поляков из русских пределов и оградить Русь от наплыва папских миссионеров. Он собрал много войска со всей Руси, Литвы и Подлясья и пошел войной на поляков, угрожая не только изгнать ляхов из русских пределов, но и в самой Польше истребить имя латинян и их обряд. Он достиг бы этого, если бы не был коварно убит поляками, внезапно напавшими на него во время начатых переговоров под Завихостом в 1205 г.

С устранением греческого патриархата в Цареграде папа Иннокентий III Viterbii Nonis Octobris anno X, т. е. 1207 года, издал свое послание ко всему духовенству и мирянам на Руси, в котором настоятельно убеждает Русь возвратиться на путь истинный, ибо Церковь есть едина, власть над нею вручена апостолу Петру, которого он, папа, есть преемник: Греческая империя и почти вся Греческая Церковь покорилась уже апостольскому седалищу и смиренно приемлет его повеления; не безрассудно ли будет, если часть (т. е. Русь) не будет согласоваться с целым. Дальше папа говорит: «Посылаю кардинала Виталиса, чтобы он дочь привел к матери и член ко главе...». Об этом посольстве или намерении только папы Иннокентия III прислать в Россию посольство свидетельствует сохранившееся доселе в Ватиканском архиве послание. Оно напечатано в Historia Russiae monumenta Тургенева (т. 1, с. 3)[102-а]. В 1227 г. папа Гонорий III писал ко всем русским епископам, приглашая их принять унию[103].

С этих именно времен, как мы уже имели случай говорить выше, римские первосвященники для достижения желаемой ими цели стали отправлять на Русь не только своих легатов, но также большое число миссионеров из монахов доминиканского и францисканского орденов. При малолетних сыновьях Романа Даниле и Васильке Галич снова сделался жертвой венгров, которые посадили в нем своего королевича Коломана. Явились латинские священники и монахи и выгнали из города православное духовенство, из православных церквей сделали костелы, а народ стали принуждать к латинству. В 1220 г. Мстислав Удалый снова избавил Галич от венгров, но сам испортил свое благое дело, выдав свою дочь замуж за брата Коломана и отдав Галицию за нее в приданое. После его смерти (1228) здесь опять началось усиленное распространение латинства. Венгерские королевичи, сидевшие в Галиче, проводили с собою римских епископов, папы прямо обращались к русским князьям, предлагая им соединение Церквей и, наконец, в 1234 г. на самых границах Руси в г. Опатове возникло католическое епископство под названием русского.

По свидетельству Богухвала, Генрих Бородатый, князь силезский, решился испросить в 1234 г. у папы разрешение на учреждение русского епископства в Опатове, близ Люблина. Папа согласился на это желание, и Готгард, аббат Опатовского цистерского монастыря, наименован был епископом. Впоследствии оно присоединилось к епископии Любушской. Круг деятельности этого епископства, его область послужили предметом спора между двумя известными учеными Зубрицким и Мацеевским.

После смерти Мстислава Удалого, как мы сказали, в Галиции опять началось усиленное распространение латинства. Гонение на греко-славянское исповедание облегчилось в начале 1240-х гг., после того, как Галицким престолом завладел опять русский князь, сын Романа — славный Даниил Романович.

В правление этого знаменитого князя для римско-католицизма представляются весьма удобные обстоятельства, почему и наблюдаются серьезные попытки пап к подчинению Галицкой Православной Церкви апостольскому престолу. Как известно, начиная с первой половины XIII ст., т. е. с захвата Константинополя крестоносцами, стало усиливаться влияние латинского Запада на Галицкую Русь, смежную с уграми и поляками. Политическое могущество римских пап и церковное влияние их на дела Европы, особенно же раздавание ими королевских венцов, обратило на них внимание Галицкого князя Даниила Романовича, находящегося уже в фамильной связи с королевскими дворами Угор, Польши и даже потом с ракузскими герцогами.

Исторические события, которые переживала тогда Русь, теснимая татарами, вынудили Даниила обратиться за помощью к папе, отважиться на крайне решительный шаг. Он первый из русских князей послал своего святителя Петра на Лугдунский собор (1245 г.), где, склоняясь признать главенство римского папы, испрашивал помощи против врага всего христианства. Об этом тайном посольстве пишет одна современная английская летопись. Говоря о русском архиепископе Петре, она, однако, нисколько не упоминает о том, кем он был прислан и для чего явился на Лугдунском соборе. Надо полагать, что русский святитель Петр нарочито скрывал причину своего посольства, чтобы не обратить внимания татар на князя Даниила, вступающего в договор с главою Римской Церкви против варварских покорителей всей Руси.

На Лугдунском соборе святитель Петр, по свидетельству Буртонского летописца, подал подробное известие о татарах, о происхождении их, вере, обычаях и отвечал также на предложенные ему вопросы. Таким образом, Западная Европа получила первое подробное известие о татарах от Галицкого святителя Петра, вследствие чего папа Иннокентий IV отправил из Лугдуна францисканца Иоанна Плано-Карпино с пятью монахами того же чина через Польшу и Русь к татарскому хану в Каракорум, в Монголии, где было местопребывание Чингис-хана и его преемников.

Кроме своего посольства к татарскому хану, Плано-Карпино имел еще письма и поручения от папы Иннокентия IV к нашим князьям и к высшему русскому духовенству, касающиеся примирения Южно-Русской Церкви с Римским престолом. Даниил, в свою очередь, когда возвращались папские послы от татар, также послал папе от себя письма со своими послами. Таким образом, начиная с 1246 г. завязалась усиленная переписка между римскою столицею и Галицким князем Даниилом. У Петрушевича приводятся важнейшие послания римских пап к галицкому князю Даниилу, которого они еще прежде коронации титулуют королем Руси.

Из переписки видно, что князь Даниил, подобно тому, как и византийские императоры, сознавая необходимость помощи Запада, готов был признать верховную власть Римского первосвященника, но никогда не был в состоянии, без соизволения русского духовенства и вельмож, пожертвовать греко-славянским обрядом в интересе политики, о чем даже ничего не упоминается в папских посланиях[104].

Эта переписка и переговоры между князем Даниилом и Римским престолом продолжались до 1249 г., когда, по сообщению Рейнальда[105], епископ Альберт, присланный папою Иннокентием IV для управления русским духовенством, был принужден оставить Русь, ибо князь Даниил, ожидая совершенно напрасно помощи Запада, стал, кажется, опасаясь татарской мести, прекращать свои сношения с Римом. О таком разладе между южно-русскими князьями и Римским престолом около 1248 г. красноречиво свидетельствует тот весьма важный факт, что князь Даниил с братом своим Васильком отправили епископа Кирилла для утверждения в митрополичьей власти в Грецию, а не в Рим, т. е. через Угры в Никею, где жил тогда Цареградский патриарх Мануил II, и там же поставлен в митрополиты; в 1250 г. он уже находился в Киеве.

Разлад между князем Даниилом и Римским престолом продолжался недолго; их сближению много содействовали соседние королевские дворы Угор и Польши, особенно же на сей раз угорский король Бела IV. Помимо всего этого, к осени 1252 г. литовский князь Миндовг, крестившись, был помазан, по приказу папы Иннокентия, Холмским епископом в литовские короли. И князь Даниил, кажется, частью уже для угождения своему честолюбию, частью еще больше, как полагает Петрушевич, для охранения русских областей от нападений своих крещеных и некрещеных соседей, склонился принять присланный ему королевский венец Римским первосвятителем по примеру галицкого короля Коломана и, таким образом, первый из всех русских князей вступил в разряд европейских государей, подчиняясь на краткое время влиянию Запада. В следующем,

1253 г., на северо-западной границе Галицкой Руси, в г. Дорогичине, папский легат Опизо короновал князя Даниила в достоинство Галицкого князя.

Вышеизложенные рассуждения об отношениях князей Галицкой Руси к Римскому престолу и коронации князя Даниила были основаны на западных письменных источниках, в которых мы не могли не заметить тенденциозного освещения этих отношений, возвеличивающих римских пап. В них более наблюдаются, безусловно, выгодные для пап свидетельства о заботах Даниила снискать помощи и единения у Римского престола. Совершенно иное повествуется в современных галицких и волынских летописях. Волынский летописец подробно описывает, что сам папа усиленно заботился о привлечении Даниила к унии и опровергает мнение тех, которые утверждают, будто, наоборот, князь Даниил искал у папы такой унии. Под 1255 г. в Ипатьевской летописи принятие Даниилом Галицким королевской короны описывается так: «Опиза (папский легат) прииде венец нося, обещаваяся, яко помощь имети ти от папы. Оному же (Даниилу) одинаково (по-прежнему) не хотящу и убеди его мати его, и Болеслав (король польский) и Семовит Мазовецкий, и бояре Лядские, рекуще: дабы приял бы венец, а мы есьмы на помощь против поганым. Он же венец от Бога прия от церкви святых Апостол и от папы Иннокентия и от всих епископов своих. Иннокентий бо кляняше тех, которые хулят веру грецкую правоверную и хотящу ему собор творити о правой вере в единение Церкви», т. е. для соединения Церквей[106].

Из этого свидетельства видно, что папа не только не порицал греческую веру, но и проклинал тех, которые дерзали хулить эту веру, и желал собрать Собор для соединения Церквей не на основании притязаний Рима, а на тех положениях и условиях, какие укажет Собор. Но, как показали последствия, такого Собора, где бы присутствовали греки, римляне и русские, в это время не было.

Татары — главные виновники обращения князя Даниила к Римскому престолу — сразу же взволновались, когда услышали о том, что недавно посетивший орду князь Даниил, короновавшись, вступил в союз с Западом, для чего стали собирать свои войска, чтобы отомстить своему вероломному даннику. Будучи лишен обещанной помощи Рима и западных государей, Даниил усмотрел теперь всю опасность, которую он предвидел, когда первым папским послам, не решаясь еще принять поднесенной ему королевской короны, говорил: «Рать татарская не пристает зле живущи с ними; то како могу прияти венец, без помощи твоей» (т. е. Римского папы). Нет ничего удивительного в том, что король Даниил под напором татарских полчищ и, без сомнения, возникшей домашней реакции русского духовенства и бояр был принужден возможно скорее порвать всякие сношения с папою, во избежание грозящих вспыхнуть внутренних и внешних бедствий. Король Даниил, как полагает Петрушевич, прекратил свои сношения с кончиною папы Иннокентия IV, последовавшей 7 декабря 1254 г., ибо наследник его, папа Александр IV, своим посланием Datum Neapoli II Nonas Martii/anno/primo (1255) позволяет уже литовскому королю Миндовгу воевать regnum Russiae ipsiusgue in habitatores in infidelitates devio constitutos и завоеванные части Руси присоединить к своей державе[107].

Факт коронации князя Даниила в г. Дорогичине папским легатом толкуется обыкновенно нашими историками как чисто дипломатический шаг со стороны Даниила с целью побудить Римского папу организовать крестовый поход против татар; и так как обещанный крестовый поход не был организован, то всякие сношения Даниила с Римским папой по политическим и церковным вопросам вскоре совершенно прекратились и никаких следов от этого мероприятия Даниила не осталось.

Несмотря на всякие попытки Римских пап насадить католичество в Галицкой Руси, Православие оставалось, однако, господствующим на юго-западе и стояло твердо до самого пресечения рода галицких князей. Последним верховным государем Галицко-Русской земли, хотя уже сильно урезанной в своих размерах и границах, был Мазовецкий князь Болеслав Тройденович, праправнук Даниила Романовича.

После Болеслава Тройденовича, отправленного местными боярами за его преданность католицизму, Галицко-Русское государство подверглось последовательному нашествию поляков под предводительством польского короля Казимира III Великого, и Галиция была присоединена к Польше, в то время как остальные части Галицко-Русского государства (Волынь) отошли под власть Литвы (1340).

Теперь, когда Галицкая Русь перешла в руки иноплеменников, Православие подвергалось страшной опасности: употребляли насилие для искоренения его и замены римским католицизмом, но, видно, еще сильна была вера в народе. На насилие он отвечал насилием, и Болеслав Мазовецкий был отравлен главным образом за то, что посягнул на православную веру. Казимир, пришедший после него, был принят на условиях уважения к господствующей религии, но на стороне Казимира была сила, притом он прекрасно понимал, что при различии веры никогда не произойдет слияния русских с поляками, а, следовательно, власть его в Галиче не будет прочной. Исследователи церковной старины единогласно утверждают, что фанатический Казимир беспощадно переделывал русские церкви в костелы.

После смерти Казимира Галиция вместе с Польшей перешла во власть венгерского короля Людовика, который отличался необыкновенной преданностью католицизму и употреблял все

силы для его распространения. Известно предложение, которое он сделал грекам, в то время просившим помощи против турок: Людовик находил возможным помочь им только под условием подчинения их Римскому престолу; последний не остался неблагодарным, и Людовик был награжден титулом Signifer Ecclisiae[108]. Ясно, конечно, каковы могли быть отношения этого короля к православным Галицкой Руси. Действительно, Людовик Венгерский, приступая к утверждению здесь латинства, для большего успеха передал Галицию в ленное владение польскому Мазовецкому князю Владиславу Опольскому, такому же ревностному католику. Владислав в свою очередь обратился к францисканцам, всячески им покровительствовал, подарил им свой дом во Львове, позволил русскую церковь Честного Креста переделать в латинский костел и, заботясь о быстром совращении русских, вместе с Людовиком испросил разрешение папы на учреждение латинской архиепископии в Галиче и трех епископий в Перемышле, Владимире и Холме. Буллой Григория XI «Debitum pastoralis officcii» 13 февраля 1375 г. была установлена организация Католической Церкви в Галиции. Таким образом, с 1376 г. латинство уже имело в Галиции свою архиепископию и 3 епископии, а потом уже братья доминиканцы с благословения папы завели (с 1381 г.) в ней инквизицию.

Итак, буллой папы Григория XI от 1375 г. сообщена была Католической Церкви в Галиции известная организация, при существовании которой католическая пропаганда должна бы пойти успешнее. Однако надо сказать, что все меры, какие только предпринимали папы и польские короли к окатоличению Галицкой Руси, разбивались о непоколебимую приверженность к Православию русских галичан, ревниво охранявших вместе с Православием свою национальную самобытность.

Судя по той страстно-напряженной деятельности, какую обнаруживали Казимир и Людовик с Владиславом Опольским, Римская курия и ее бесчисленные агенты, можно бы подумать, что Православие исчезнет в Галицкой Руси бесследно, что зальют его до самого края те волны, которые со всех сторон на него нахлынули. Но оказалось далеко не так. Коренные русские поселенцы Галиции в массе своей (за исключением небольшой части) до сих пор остались чуждыми католицизма. Как скала, рассекающая все набегающие на нее волны и с шумом отбрасывающая их, Православие удивительно выдерживало, да и теперь еще выдерживает все могучие напоры католического мира в этой исконно русской стране.

Глава IV

Внутреннее состояние Православной Галицкой Церкви

1. Церковная иерархия, избирательное начало в замещении церковно-иерархических должностей и управление

Известия о галицкой духовной иерархии рассматриваемого периода очень скудны. Исследователь Д. Зубрицкий, например, отказывается определить, каково было в этом периоде состояние иерархии в Червонной и Галицкой Руси. Достоверно одно, что при первом учреждении русских епархий в 992 г. одна из них образована во Владимире-Волынском и тогда же послан был туда епископ Стефан. Довольно долгое время (992—1137 г.) во всей Галицко-Волынской области существовала одна Владимирская епархия; к ней принадлежали все те места, которые впоследствии вошли в состав прочих епархий Галицкой Руси. В конце XI в. или в начале XII в. учреждена в Галицкой области епископия Угровская, которая в 1223 г. переведена в Холм, и с этого времени известна у писателей под именем Холмской. Во второй половине XII в (1157—1165 г.) открыта новая епископия — Галицкая. В следующем, XIII ст. число епархий Галицко-Волынской области увеличилось еще епархиями Перемышльской и Луцкой.

Иерархи, управлявшие епархиями Галицкой Руси в продолжение рассматриваемого периода, все назывались епископами и поставляемы были на епископские кафедры митрополитами Киевскими, от которых зависели в важнейших делах церковного управления. Что же касается положения духовенства вообще, то в этом случае источники не представляют ничего характерного, что бы отличало галицкое духовенство от других русских духовных лиц. Духовенство в Галицкой Руси (как и вообще на Руси) всегда имело большое значение, но в конце XIII и в XIV в. оно приобретает еще большее влияние на дела в княжестве. Его представитель — епископ — находится в числе членов верховного совета; заместителем своим князь назначает епископа; на последнего возлагаются посольские поручения, например в 1287 г., по словам летописца: «и посла (Владимир Василькович) ко брату епископа своего Володимерского Евьсегнья» [109].

Великие князья оказывали иерархам высокое уважение и полное доверие. Все княжеские грамоты начинались словами: «По благословению отца нашего митрополита» и скреплялись митрополичьей подписью и печатью. Князья — верховные властители своих уделов, воспитывавшиеся под руководством иерархии, — приучались действовать на основании не столько юридических, сколько нравственных начал.

Каковы были права епископа в это время, лучше всего показывает фундушевая запись Любарта Гедиминовича на некоторые села в пользу соборной церкви святого Иоанна Богослова в Луцке. Из документа этого видно, во-первых, что епископ участвовал вместе с боярами в совете князя; во-вторых, в его (епископа) заведовании находились дела благотворительности и, в-третьих, что епископу принадлежало право не только рукополагать архимандритов, игуменов и священников, но и судить духовных.

В XII—XIII вв. замечаем, что избрание епископов, совершавшееся первоначально собором одних лишь иерархов, под руководством митрополита и по соизволению великого князя, постепенно становится делом мирян, представителей местных паств, не говоря уже о Новгороде, где избрание епископов всегда принадлежало народному вечу, но и в других древнерусских княжествах вошло в обычай, что по смерти или удалении епископа местный князь вместе со своими подданными избирал ему преемника и посылал к Киевскому митрополиту для посвящения. Такое избрание, согласное с древними обычаями Церкви, считалось законным; если же митрополит сам назначал куда-либо епископа, то это признавалось незаконным. Так, например, когда в 1183 г. митрополит Никифор по своему усмотрению поставил в Ростов епископа Николая Грека, то великий князь Владимирский и Суздальский Всеволод Юрьевич не принял его, говоря: «Не избраша сего людие земли нашея», и принудил посвятить народного избранника — киевоспасского игумена Луку: Летописец, повествуя об этом эпизоде, замечает: «Несть бо достойно наскакати на святительский чин, но его же Бог позовет, князь восхочет и людие»[110], указывая тем на общее правило, какого держались тогда при избрании епископов. Впоследствии в Московской Руси правило это было изменено в смысле устранения мирян от участия в выборе иерархов; но в Юго-Западной Руси, еще до отделения ее от Московской митрополии, находим, что избрание епископов совершалось по прежнему обычаю, т. е. не собором одних иерархов, но при участии князей, бояр, священников и всего «людства» той епархии, для которой избирался архипастырь[111].

Когда здесь была учреждена впоследствии отдельная митрополия, то тем же порядком совершалось обыкновенно избрание и Киевских митрополитов с тем лишь отличием, что в состав избирателей входили князья, бояре и «людство» не одной какой-либо епархии, а всей Литовской митрополии. Та же система всенародного избрания применялась в Юго-Западной Руси к замещению и других степеней церковных, до низших клириков включительно. Имеются документальные сведения, что еще в середине XVI в. архимандритов Киево-Печерской и других обителей избирали не одни старцы монастырские, но также князья, бояре и земляне Киевской земли[112], а виленские мещане до времен самой унии избирали и поставляли к своим городским церквам не только священников, но и диаконов, уставщиков и пономарей[113].

Избирательная система, как известно, всегда сближает избирателей с избираемыми и порождает между ними тесную нравственную связь; так было и в Галицкой Руси изучаемой эпохи. Не составляя из себя особого, замкнутого сословия и постоянно пополняясь членами, избранными из среды мирян, духовенство Галицкой Руси жило одною жизнью с своими пасомыми, принимало видное участие в их общественных и политических делах и в свою очередь не устраняло мирян от такого ее участия в делах, касавшихся предметов собственно церковного ведения. Пока в Галицкой Руси существовали удельные княжества, православные иерархи занимали почетные места в составе княжеских советов, где они «о добром посполитом радели и советовали» вместе с другими князьями и боярами.

С другой стороны, и миряне в то время смотрели на церковные дела как на нечто такое, что должно подлежать ведению всех и каждого из членов Церкви, а не одной лишь иерархии. Постоянно оказывая Церкви покровительство и щедрые благодеяния, беспрестанно основывая новые монастыри, строя новые храмы и наделяя их землями и богатыми дарами, светские люди того времени, преимущественно же знатные князья, считали своим правом блюсти церковный порядок и благоустройство, контролировать жизнь и деятельность ими же избираемого православного духовенства и вообще принимать самое деятельное участие в делах церковных.

Таким образом, основными чертами внутреннего строя Православной Церкви Галицкой Руси в древнерусский период и даже до середины XVI в. надо считать: а) избирательное начало в замещении церковно-иерархических должностей и б) широкое участие мирян в делах Церкви. Черты эти одинаково были согласны как с духом древних соборных преданий Православной Церкви[114], так и с характером понятий общественных воззрений галицко-русского народа и при условии дальнейшего их сохранения и развития должны были сопровождаться самыми благотворными последствиями и для самой Церкви, и для общества.

Кормчей книгой для церковного управления, как известно, принят в России тот самый Номоканон, которым руководствовалась Церковь Греческая. На основании Номоканона Владимиром Святым и Ярославом составлены два особые устава. Без сомнения, этими же правилами и уставами пользовались в предметах церковного управления и иерархи Галицко-Волынские. Православные епархии Галицкой Руси не имели других правил для церковного управления, кроме тех, которыми управлялись все вообще русские епархии; это Правила святых семи Вселенских и девяти Поместных Соборов, изложенные в сокращенном виде в Кормчей книге. Кроме

того, Киевские митрополиты составляли многие правила и уставы на Поместных Соборах, а иногда испрашивали разрешения некоторых вопросов у Константинопольских патриархов. Всем этим руководствовались в делах церковных и епархиальные епископы Галицкой Руси.

Высшее управление Церкви принадлежало Вселенскому (Константинопольскому) патриарху. Но надо сознаться, оно было очень ограниченно. В общем порядке управления он только утверждал митрополита для Юго-Западной Русской Церкви, чем почти и ограничивалось его участие в делах этой Церкви.

Ближайшее и непосредственное управление Церковью Галицкой Руси принадлежало — до учреждения собственной митрополии — митрополиту Киевскому. Митрополит имел право обозревать епархии, требовать у епископов отчета по управлению епархиями, возбуждать недеятельных, виновных подвергать суду и привлекать к взысканию; он утверждал постановления епископов о церковных доходах[115] и был ходатаем по делам Церкви и духовенства пред государственною властью. К нему обращалось духовенство в случаях нарушения или стеснения его прав гражданскими властями и частными владельцами в делах церковного суда, а также в случаях притеснения по сбору установленных в пользу духовенства доходов[116].

Епископы имели такую же власть в своих епархиях, какую митрополиты во всех епархиях или во всей Юго-Западной Церкви. Епископ разрешал построение новых церквей и обителей, поставлял пресвитеров, охранял и защищал их от обид, наблюдал за целостью и неприкосновенностью церковного имущества, разбирал судные и тяжебные дела между духовенством, виновных в нарушении церковных правил или дисциплины подвергал взысканиям[117].

Отличительную же особенность Православной Галицкой Церкви в области церковного управления составляли так называемые «крылосы», существовавшие при митрополите и епископах как органы их управления, с известным кругом обязанностей, но до некоторой степени самостоятельные в отношении к своим епископам. «Крылосом» называлась духовная коллегия, находившаяся при епархиальной кафедре и состоявшая из лиц белого духовенства. Это был орган епархиального суда: без его участия епископ не мог судить не только мирян, но даже подчиненного ему духовенства. Вместе с тем это был и орган епархиального управления: «крылос» избирал архиерейских наместников, судивших и рядивших сельские причты, вместе с епископом заведовал церковными имениями, с ним же нераздельно являлся представителем церковно-епархиальных интересов в светских судах и перед государственною властью. Можно думать, что «крылос» был одним из старинных учреждений в Южно-Русской Церкви: о нем упоминается еще в грамотах князя Льва Даниловича Галицкого от 1292 и 1302 гг.

Конечно, такое участие народа в делах церковного управления не имело большого смысла при православном правительстве, так как, естественно, само правительство бережно охраняло основные принципы веры и Церкви; но при правительстве неправославном, притом действовавшем иногда под давлением вероисповедных принципов, церковная власть, естественно, должна была ближе примкнуть к народу и в нем, в силе его национального духа, в заслугах и доблестях лучших его представителей, имевших вес и значение в государстве, искать для себя опоры и поддержки. Это участие, как и надо было ожидать, постоянно было ограничиваемо и ослабляемо государственною властью, как противостоящая ей сила; но, несмотря на то, сила эта в значительной степени успела отстоять свои права и раскрыла их в истории во многих отношениях благотворным образом.

К таким светлым явлениям, запечатленным на страницах истории Галицкой Церкви, относятся: народная защита Православия против унии и латинства, учреждение братств, народная заботливость об обеспечении епископских кафедр, об устройстве и украшении монастырских обителей и приходских храмов, вступление лиц знаменитых фамилий в духовное звание и прочее.

Но из этой же особенности Галицко-Русского церковного управления, по словам И. Чистовича, вышли и развились и те настроения, какие наблюдались в Галицкой Церкви перед унией и после унии и каких никогда не было в Северо-Восточной Руси, именно: произвол короля в раздаче церковных должностей, бенефиций и титулов, чрезвычайное расширение светской власти в духовных делах, дошедшее до самоуправства, присвоение светскими правителями (воеводами, старостами, патронами) власти над церковными лицами и учреждениями, слабость церковного и нравственного характера духовенства и упадок влияния его на народ[118].

2. Недвижимые имущества Галицко-Русской Церкви. Средства содержания церквей, монастырей и духовенства в Галиции

Известно, что Церковь Русская с самого начала образовалась по подобию Греческой и от нее заимствовала свою иерархию и свои законы. Известно также, что греческое законодательство в форме Номоканонов (Кормчих) имело всегда для Русской Церкви обязательную силу и практическое значение. Отсюда весьма понятно, что происхождением своих вотчинных прав Православная Церковь в Галицкой Руси очень много, если не всецело, обязана государственному законодательству Византийской империи. Это объясняет нам причину раннего появления и продолжительного существования в Галицкой Руси недвижимых церковных имений, состав-

ляющих собственность разных православных духовных учреждений. Фактическое право Православной Галицкой Церкви на приобретение недвижимых имуществ ведет свое начало тоже с XI в. и принадлежало ей без всяких законодательных ограничений до 1443 г., когда грамотою польского короля Владислава III от 22 марта выражено первое общее определение прав западно-русского и литовского православного духовенства на владение церковными имениями[119].

Первыми и до середины XV в. почти единственными жертвователями недвижимых имений в пользу Православной Церкви Галицкой Руси были русские и литовские князья и княгини. Даренья же от частных лиц начинают появлятся только с конца XIV — начала XV в. и чаще встречаются не раньше второй четверти XV ст. Такое позднее появление, сравнительно с княжескими пожалованиями, дарений от частных лиц объясняется прежде всего самым различием прав на владение землею великих и удельных князей, с одной стороны, и частных владельцев, с другой. Первые владели своими княжениями и «дедизнами» на правах полной собственности, были «отчичами» с верховной властью в деле распоряжения землями своих уделов, а все лица не княжеского рода не имели права полной собственности по отношению к земле, владея ею не иначе, как по милости великого князя без права отчуждения ее от себя кому-нибудь другому.

Монастыри в Галиции так же, как и вообще в России, пользовались большим расположением со стороны владетельных князей и весьма щедро наделялись ими разного рода движимой и недвижимой собственностью.

Содержание церквей и духовенства в Галиции, как и везде в России, первоначально зависело от добровольных подаяний. К этому присоединились потом доходы с недвижимых имений. Священно- и церковнослужители приходские пользовались еще подворным — с прихода — ежегодным сбором денег, хлеба и других необходимых вещей, называвшихся «роковщиною». Кроме того, источниками содержания собственно епископов главным образом служили: 1) десятина, которую князья уделяли из своего имения только на соборные церкви в своих уделах; 2) судные пошлины по духовным делам епархиальным; 3) ставленные пошлины; наконец 4) ежегодные приношения, известные под именем «кун». Между тем время от времени поместные владения церквей и духовенства увеличивались от пожертвований благочестивых Галицких князей.

3. Учение и духовное просвещение в Галицко-Волынской области

Галицкая, или Подкарпатская, Русь не отставала в деле просвещения и образования от других народов. Первыми учителями и распространителями духовного просвещения в Галиции, как и в других областях русских, были по преимуществу люди духовного чина. Но и со стороны князей и выдающихся бояр духовное просвещение находило в этот древний период немалую поддержку. Известно, что еще при Владимире Святом устроялись были при церквах приходские училища, где воспитывались дети под руководством местных священно- и церковнослужителей, и «бысть, — по словам летописи, — множество училищ книжных» (Ник. лет. I, 94). Известны книголюбие Ярослава и Святослава Ярославича, образованность Всеволода, начитанность Мономаха. Собрания книг завещались церквам и монастырям и обогащали их библиотеки. Монастыри принимали значительное участие в насаждении просвещения. По Студийскому уставу, библиотека является непременною принадлежностью каждого монастыря, и посещение ее рекомендуется братии в известные часы.

Просветительная деятельность в древней Галиции изучаемого периода, как и вообще на Руси, принадлежала Церкви. Само просвещение насаждалось здесь в духе греко-восточного Православия и носило религиозный характер. Об этом достаточно красноречиво свидетельствует творец сочинения «Картина России»[120], описывая заслуги Владимира Святого: «Заслуги Великого Владимира пребудут незабвенны: он завел училища для людей всякого состояния, определил к ним греческих наставников для обучения детей, даже против желания их родителей. Издал учреждение для училищ, которое сделало бы честь самой просвещеннейшей нации, содержал на своем жалованье мужей искусных в греческом и славянском языках, поручил им перевести Библию и церковных писателей на язык отечественный. Подлинник сих переводов приказал, украсив золотом, серебром и драгоценными камнями, положить во святых храмах, списки с них раздавать народу». При епископских кафедрах, монастырях и церквах учреждались школы и книгохранилища. Учреждались школы во всех больших городах: если при Львовской Успенской церкви было Ставропигиальное братство, то оно, без сомнения, по давнему обычаю содержало и школу. Одно из таких училищ заведено было во Владимире-Волынском, быть может, еще, как полагает Татищев, епископом Фомою Греком, который послан был сюда для утверждения веры. Под 1097 г. летописец Нестор говорит о самом себе, что он «ездил во Владимир на Волыни смотрения ради училищ и наставления учителей»[121]. Если училища учреждаемы были в других, менее важных, городах, например в Курске[122], и даже в селах[123], то, без сомнения, подобных училищ не могло не быть в таком обширном и многолюдном городе, как Владимир. Галицко-Волынский князь Ярослав Владимирович Осмомысл († 1188), «изученный многим языкам и наукам», ревнуя о благоустроении правой веры, вменял инокам

в обязанность обучать детей наукам и уделять на это часть монастырских доходов[124].

О другом Галицко-Волынском князе летописец говорит: «Володымер, разумея притче и темно слово и повестив со епископом много от книг, зане бысть книжник великий и философ, якоже не бысть по всей земле. Он со епископы и игумены снимаяся часто, со многим смирением беседоваше от книг о житии света сего тленнаго»[125]. Этот мудрый и благочестивый князь, племянник Даниила Романовича, считавшийся великим книжником и философом своего времени, ревностно заботясь о распространении христианского учения между своими подданными, усердно старался приобретать различные священные, богослужебные книги и, по словам летописцев-современников, положил во Владимирском монастыре свв. Апостолов сборник великий отца своего[126]. Многие священные книги он списывал собственноручно, как-то: Евангелие, Апостол, Молитвослов, Служебник, Жития святых, Деяния мучеников и др.[127] Приходским священникам поставлялось в обязанность учить малых детей в доме, а всех — в храме, что, без сомнения, много способствовало распространению духовного просвещения в народе.

Отдавать детей в ученье, по достижении ими известного возраста, сделалось делом уже обыкновенным, принятым обычаем. Школа и книги открывали любознательным галичанам доступ к переводной славяно-болгарской письменности. Но отдельные, избранные лица, особенно из духовенства и князей, довершали свое образование под руководством греков или же воспитывались в Западной Европе и потому непосредственно могли знакомиться с византийским и западноевропейским образованием. Высшей школой просвещения в византийском духе долгое время был Афон. Здесь, в одном из Афонских монастырей, до XII в. было много русских книг. С греческого переводилось то, что считалось важным. Вот отчего древняя галицко-русская письменность была обогащена всем, что в то время в Византии считалось лучшим. Вот почему у наших предков были переводы почти всех лучших произведений — не только святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого и Григория Богослова, но и многих других отцов Церкви и летописей Иоанна Малалы, Георгия Амартола и других историков. Киевский митрополит Кирилл, поставленный на митрополию по влиянию Даниила Романовича Галицкого, привез из Болгарии новый перевод Номоканона с толкованиями и ввел его во всех епархиях, а следовательно, и в епархиях Галицко-Волынской области.

К византийскому влиянию в Галицкой Руси впоследствии присоединилось западное. Ему преимущественно подчинялись галицко-волынские князья, нередко входившие в родственные связи с западными соседями своими и получавшие иногда образование при иностранных дворах, например, в Польше и Венгрии. Но это влияние почти исключительно касалось военного дела, разных ремесел и художеств. Главное — не было усвоено католичество, которое не замедлило бы наложить на народ свою тяжелую, гнетущую руку, и Галицкая Русь долго, по крайней мере во весь рассматриваемый период, оставалась православной землей.

Древнейшим письменным памятником духовного просвещения и самостоятельной письменности Галицкой, или Червонной, Руси служит описание некоторых происшествий в этой стране Василием, по мнению Н. М. Карамзина[128], священником или монахом. Священнослужитель Василий, житель Галицко-Волынской области, около 1098 г. был послан к ослепленному князю Васильку, и разговор свой с ним, равно как и весь свой рассказ о событиях этой страны, включил в Несторову летопись. В XII в. встречаем писания Нифонта, игумена Волынского, бывшего потом епископом Новгородским. Он, по мнению Татищева, продолжал Несторову летопись после Сильвестра (с 1116 по 1157 г.) и описывал по преимуществу происшествия волынские. Известны также ответы Нифонта на многие по делам церковным вопросы, которые предлагал ему некто Кирик[129]. От XIII в. сохранились сочинения Волынского игумена Петра, бывшего впоследствии митрополитом Киево-Московским. Известно именно его поучение «игуменом, попом и диаконом»[130]. В нем содержится увещание пастырям об их долге. Это поучение святителя не только исполнено высокой мудрости духовной, но и отличается ясностью, легкостью слога, стройностью в расположении мыслей, твердостью и убедительностью доводов. Наконец, как памятник древнего просвещения в Червонной Руси особенное внимание обращает на себя волынская летопись, известная под именем Ипатьевской[131]. Летописец удивляет читателя знакомством с ученостью греческой, знанием Священного Писания, творений свв. отцов греческих и отечественных, истории и проч., также необыкновенной живостью и стройностью языка и живописностью изображения. Как поименованные памятники духовной литературы, так и известия, извлеченные из этих памятников, дают довольно достаточное свидетельство, что духовное просвещение в Галицко-Волынской области в рассматриваемый период находилось на значительной ступени. Заниматься духовными сочинениями любили не только лица духовные, но и князья, каков был, например, Василько Романович.

В освещении весьма важного вопроса о просвещении в Древней Руси мы можем констатировать среди ученых историков два диаметрально противоположных взгляда: одни ученые (Е. Голубинский) сводят просвещение Древней Руси к простой лишь грамотности, при одном умении читать, причем грамотность в период домонгольский, говорят они, была более или менее распространена только между богатыми людьми и горожанами; что же касается жителей сел, то о них нужно думать так, что они оставались еще совершенно безграмотными или

что грамотность была между ними не более как чрезвычайно редким явлением. Другие историки, вслед за Татищевым, готовы считать не только распространение грамотности обязательным и повсеместным в домонгольский период, но даже склонны утверждать развитие на Руси в данный период среднего образования, между прочим, специального духовного.

4. Состояние православной веры и нравственности в Червонной, или Галицкой, Руси до завоевания ее Польшей (XIV в.)

Вера христианская распространилась в Галицко-Волынской области мирно и быстро, и ни один летописец, ни одно предание не говорят о каком-нибудь сопротивлении галичан принятию новой веры. Те же любовь и усердие, с которыми народ первоначально принял веру Христову, не оскудевали в нем и в последующие времена. Высокий, священный дар Неба во все рассматриваемое нами время храним был свято и содержим народом твердо и постоянно.

Дух набожности и благочестия древних галичан выразился как в сердечной их привязанности ко всему церковному и духовному[132], так и в делах христианской любви и милосердия, а также в некоторых благочестивых обычаях[133]. Этому много способствовал пример князей Галицко-Волынских, из которых многие отличались высоким благочестием, набожностью и усердием к церкви. Волынский летописец нередко изображает христианские свойства и добродетели своих князей Мстислава Изяславича (1156), Ярослава Владимировича (1182—1199), «мудрого, боголюбезнаго, честнаго», Мстислава Романовича (1206—1228) и др.[134]. Некоторые из них представляются особенно правдолюбивыми и верными своему долгу и данному слову. «Срам имам и грех не исполнити обета», — говорил один сын Даниилов герцогу австрийскому, когда тот склонял Романа изменить в верности королю венгерскому, обещая за измену полземли немецкой и изъявляя готовность представить в свидетели папу и 12 своих бискупов[135]. Других князей Галицко-Волынских летописец прославляет за милосердие, иных за доброту сердечную, некоторых за братолюбие.

Состояние православной веры в Галицкой Руси до завоевания ее в XIV ст. Польшей было подобно состоянию веры во всей Руси.

Из лиц, прославившихся особенной святостью и благочестием на Волынско-Галицкой Руси, известен, например, св. Стефан, епископ Владимирский. С самого детства находясь под непосредственным руководством преподобного Феодосия Печерского и постоянно пользуясь его наставлениями, святитель «добра извыче всякия добродетели искус». Снискав поэтому любовь всей братии Киево-Печерского монастыря, он был избран первоначально «доместиком», или строителем, церковного устава; потом удостоен был звания учителя. По смерти же преподобного Феодосия, бывшего игуменом обители, по единогласному избранию всей братии, занял место своего наставника. В новом звании св. Стефан ознаменовал себя новою ревностью к славе Божией и любовью к дому Господню: в самом непродолжительном времени он и «церковь (начатую преп. Феодосием) соверши и монастырь нов согради», поставив при этом правилом — совершать в монастыре «Божественную литургию за умершую братию и блаженных ктиторов»[136]. Митрополит Иоанн, зная святую жизнь Стефана, избрал и посвятил его во епископа г. Владимира. На новом поприще служения св. Стефан был истинным пастырем словесного стада Христова, «образ бывая ему словом, житием, любовию, духом, верою, чистотою»[137]. Высокое его благочестие и святость жизни засвидетельствованы были самим Богом при перенесении честных мощей преп. Феодосия, когда святитель сподобился видеть «свет Божественныя славы от честных мощей отца и учителя своего». В немногие годы своего пастырского служения епископ Стефан «многия добродетели на успех словесному си стаду сотвори, ихже ради обретеся достоин неувядаемого славы венца»[138].

Высоким благочестием отличался также и Полонинской обители игумен Григорий. Волынский летописец говорит о нем: «Григорий бяше человек свят, якоже не бысть пред ним и по нем не будет»[139]. Его глубоко уважал, у него учился грамоте и иноческому житию благочестивый Войшелг, литовский князь[140].

Еще муж высокого благочестия — Волынский князь Владимир Василькович. Никто из князей всей Юго-Западной России не построил столько храмов, монастырей, как он; никто более его не наделял церквей книгами, утварью, угодьями. Кроткий, незлобивый, правдивый, под старость он подвергся тяжкому искушению, которое четыре года переносил с терпением Иова. У него начала гнить нижняя губа. Три года болезнь усиливалась и распространялась. Еще будучи в состоянии заниматься делами, он раздал и разослал бедным все движимое свое имущество: дорогие одежды, драгоценные сосуды, серебро, золото, стада коней и пр. Между тем на исходе четвертого года болезнь Владимира достигла крайней степени. Благочестивый князь молился и ободрял себя словами Иова: «Благая восприях, злых ли не стерплю?» Наконец, причастившись Святых Таин, 10 декабря 1288 г. с молитвою на устах, он предал дух свой Богу, оплаканный народом, боярами и даже иноземцами.

Этим мы закончим свой очерк внутреннего строя и жизни православной Галицкой Церкви

за ее древний Русский период. Бросая общий взгляд на эту сторону жизни галичан, приходишь к заключению, что народ обладал многими здоровыми, могучими задатками дальнейшего развития: в нем замечаем недюжинные духовные силы, энергию, видим проложенные уже пути для дальнейшего духовного совершенствования, в тесной связи с греческим Востоком. Тягостное, тормозящее всякое развитие монгольское нашествие мужественно пережила юная Галицкая Церковь, и как ни велики были раны, нанесенные ей руками монголов, они быстро, однако, залечиваемы были деятельными пастырями и благочестивыми князьями Галицко-Волынскими. Все старания римских первосвященников подчинить своей власти галичан посредством князей Галицко-Волынских и Литовских остались совершенно тщетными: князья признавали в церковных делах верховную власть Константинопольского патриарха и Всероссийского митрополита, а не Римского папы и его епископов. Богослужение и обряды церковные сохранились в Галичине во всей чистоте и неприкосновенности. Наконец, видим, что по самой вере, пламенной и живой, и доброй нравственности галичане достойно носили имя христиан православных.

Глава V

Митрополия в Галиции. Причины возникновения и краткая история ее существования

История митрополии вообще, запечатленная на страницах исторического прошлого нашего отечества, фактически свидетельствует о важном значении митрополичьих центров, в которых должны были сосредоточиваться все нити церковной и политической жизни, и красноречиво указывает на то нравственное влияние, какое оказывали всегда митрополиты на народ своей области, возвышая национальное значение князя и заставляя тем самым народ видеть в нем опору благоденствия и защиту от врагов внутренних и внешних. Чем выше был авторитет митрополита, чем сильнее и шире было его влияние на паству, тем более вырастал в глазах общества и авторитет князя. И, наоборот, с упадком власти митрополита или в ее объеме, или в силе естественно должен был тускнеть и ореол политического значения и государственной силы союзного с митрополитом князя.

Сознавая и понимая всю выгоду от такого содействия митрополита, Галицкие князья не могли, конечно, не желать иметь у себя такого духовного помощника в своем княжестве.

Надо заметить, что вопрос об открытии отдельной, самостоятельной Галицкой митрополии тесно связан с вопросом развивавшейся в то время гражданской обособленности юго-западного края, а потому одну из главнейших причин искания Галицией самостоятельной митрополии мы должны усматривать в чисто политических интересах княжества. Галицкие князья, уяснившие теоретически всю выгоду от их церковной самостоятельности, не только естественно, но прямо необходимо должны были домогаться последней. И вот в самом конце XIII и начале XIV в. мы видим настойчивые попытки со стороны Галицких князей учредить у себя особую митрополию, вопреки, быть может, народному недовольству. Что, действительно, стремление к политической обособленности Юго-Западной Руси было одной из главнейших причин искания Галицией церковной самостоятельности, то это показывает, по словам Н. Тихомирова, и конечный результат всех делавшихся попыток к церковному обособлению Галиции, кончившихся, как известно, формальным отделением ее вместе с Киевом и Литвой от Москвы в 1458 г.[141]

Главным виновником поставления отдельного митрополита для Галицкой Руси были прежде всего и больше всего Галицкие князья. Константинопольские же патриархи были только, по словам Н. Тихомирова, так или иначе послушным орудием, которым Галицкие владетели пользовались более или менее успешно[142].

В 1347 г. определением императора Иоанна Кантакузина и преемника Константинопольского патриарха Иоанна Калеки — патриарха Исидора Галицкая митрополия была закрыта и опять возвращена в ведение митрополита Киевского Феогноста.

Из всего, что мы узнали о судьбе Галицкой митрополии в первой половине XIV в., с достаточною ясностью открывается, что ее существование в рассматриваемую эпоху было в высшей степени неустойчиво. Учрежденная в 1303 г., она держалась не дольше 1308 г., когда св. Петр удалился из Галицко-Волынской земли в Суздальскую и сделался митрополитом всея Руси. Затем настает непродолжительное митрополичье служение в Галиче некоего Гавриила, известного только по имени и по грамоте короля Казимира. Наконец, о последнем — Феодоре можно с полною достоверностью сказать, что он оставался митрополитом не больше каких-нибудь четырех или пяти лет. Все это заставляет признать значительную долю исторической истины в словах хрисовула Иоанна Кантакузина о прежних судьбах закрываемой им Галицкой митрополии: «И в прежние времена (значит, не в первый раз при Феодоре) замышляема была такая новость (возведение Галича в митрополию), но она падала и разрушалась в самом начале». Тот же император в своей грамоте к Димитрию Любарту говорит о прежних, неоднократных и неудачных попытках обратить Галицкую епископию в митрополию как о деле, хорошо известном

самому адресату. А в Андрониковой росписи архиерейских кафедр, после закрытия в 1347 г. Галицкой митрополии, сделано о ней такое замечание: «Галицкий архиерей часто удостаивался митрополичьей чести, но теперь, благодаря властной настойчивости русского митрополита, опять низведен на степень епископа»[143].

Заключение

Оканчивая свою работу, мы не можем не сказать несколько заключительных слов после всего того, что нами пережито и вынесено из обозрения этой родной нам страны. Наше внимание приковано теперь к той исключительной религиозности галичан, которой обусловливалось течение церковной жизни в рассмотренный период. Вся Червонная Русь вдоль и поперек облита слезами русского народа, который до последней капли крови всегда отстаивал свою веру.

В то самое время, когда вера христианская, благодатною силою своею привлекая сердца людей, быстро распространялась между обитателями Галицкой Руси, враги мира беспрестанно терзали ее опустошительными войнами, имевшими вредное влияние и на состояние юной Церкви Галицкой. Уже в 1000 г. для Галиции, как и для всей России, начался период бедствий от внутренних междоусобий, бывших следствием разделения Руси на уделы, которых немало пришлось и на долю Галиции. Так, по смерти Владимира Святого первая междоусобная война между русскими князьями Ярославом Новгородским и Святополком Киевским произошла на землях Галицко-Волынских. Война эта была пагубна особенно тем, что открыла путь в эту страну польскому королю Болеславу Великому, который, победив Ярослава, «седяше в Киеве, а воинство его по градом окольным многия насилия людем творяху». Потом на обратном пути в Польшу он взял много городов Червенских, Волынских, оставленных беззащитными жителями. Эти завоевания сопровождаемы были также различными насилиями, даже разграблением храмов и хулою на православную веру[144]. Среди внутренних, почти беспрерывных междоусобий Галицко-Волынскую область посетили новые бедствия, и новые христиане должны были понести бремя искушений тяжких и продолжительных. С одной стороны, везде свирепствовали голод, болезнь и мор;[145] с другой — орды половцев, стекаясь со всех сторон, грабили, предавали огню беззащитные селения и умерщвляли жителей[146].

В 1099 г. Коломан, венгерский король, предполагая покорить своей власти Галицко-Волынскую Русь, думал ввести здесь и римско-католическую веру. Для этого взял с собой и епископов, которые готовы были обращать жителей в свою веру[147]. К счастью христиан галицко-волынских, предположения Коломана не сбылись, и православные жители ее избавились еще на некоторое время от влияния римских епископов[148]. Около 1136 г. Болеслав в отмщение за опустошение Вислицы (города Сандомирского воеводства) вконец разорил и опустошил Галицко-Волынскую область, причем много претерпели православные церкви г. Владимира и других близких к нему мест[149]. В XIII в. Галицко-Волынская область не переставала терпеть бедствия от опустошений со стороны половцев и поляков. В 1202 г. мужественный Роман Галицкий победил половцев и доставил радость многим христианам, освободив значительное число пленных из неволи[150].

С середины XIII в. начались новые бедствия для Галицкой Руси под игом татар. Батый, завоевав Восточную Русь, обратил свое оружие на Запад. Все истреблено было огнем и мечом. «Не бе на Володымыре не остал живый, — замечает волынский летописец, — церковь Святыя Богородицы исполнена трупья, иныя церкви наполнени быша трупья и телес мертвых. Даниил скорбяше и моляшеся Богу о отчине своей»[151]. Впрочем, покорив своей власти Галицко-Волынскую область, татарские ханы не изменили ее законов и поставлений и, пока оставались язычниками, они не касались православной веры.

Но не так тягостны были для галицкого народа бедствия войны, внутренние междоусобицы князей и бояр и даже ярмо татарское, как мучительны были посягательства на его духовную природу, жестокие насилия над его религиозными убеждениями. Мы уже видели, какие напоры римско-католического мира пришлось с мужеством достойным удивления выдержать галицко-русскому населению в рассмотренный период. Видели, что Галицкая Русь жила одинаковою с остальными юго-западными русскими областями церковноисторической жизнью, одинаково боролась с полонизмом за свою национальность и вероисповедание Греко-Восточной Церкви. История этого края, раскрытая, как священная книга, как завет предков потомству, дополнение, изъяснение настоящего и пример будущего, указывает его исконно русскую, так сказать, природу, его древнюю и тесную связь с Русской землей.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лонгинов А. В.* Червенские города. Варшава, 1885, с. 96.
[2] Там же, с. 187.
[3] Ипат. летопись, с. 54.
[4] *Андриашев.* Очерк истории Волынской земли до конца XIV ст., с. 82.
[5] *Мацеевский.* Pierw. dz. Polcki i Litwy, с. 370—373. (Цит. по: *Лонгинов А. В.* Указ. соч.).
[6] *Лонгинов А. В.* Цит. соч., с. 65.
[7] *Костомаров.* История казачества в памятниках южнорусского народно-песенного творчества.
[8] *Лонгинов А. В.* Цит. соч., с. 76.
[9] ЖМНП, 1880, т. 208, с. 134.
[10] Лавр. летопись (изд. 1872), с. 124.
[11] Die Gränzen zwischen der russischen und polnischen Nation in Galizien. Lemberg, 1849.
[12] *Барсов.* Указ. соч., с. 111.
[13] Там же, с. 112.
[14] См.: ЖМНП, 1875, т. 179, с. 352—353.
[15] *Головицкий Я.* Цит. ст., с. 353.
[16] *Барсов.* Цит. соч., с. 115.
[17] Там же.
[18] *Клеванов А.* История Юго-Западной Руси от ее начала до половины XIV века, с. 216.
[19] *Лонгинов А. В.* Цит. соч., с. 79.
[20] Памятники русской старины в западных губерниях, вып. 8, с. 232.
[21] Ипат. летопись, с. 145.
[22] Там же, с. 167.
[23] Там же, с. 180.
[24] *Шафарик.* Указ. соч., т. III, с. 18.
[25] Там же, с. 85.
[26] Ипат. летопись, с. 6, 7.
[27] Ипат. летопись, с. 3; *Шафарик.* Цит. соч., с. 84—86.
[28] Slownik Geograficzny, том I. Warszawa, 1880, с. 836—840.
[29] Ипат. летопись, с. 14.
[30] *Петрушевич.* Краткие исторические известия о введении христианства в предкарпатских странах. Львов, 1882, с. 46.
[31] *Мацеевский.* История первобытной христианской Церкви у славян. Варшава, 1840, с. 218.
[32] Monumenta Poloniae Historica, Bielowski, том I. Lwow, 1864, с. 15—30.
[33] Fontes rer Bohem. V. Praze, 1873, с. 111, 112—120 (см.: *Петрушевич.* Цит. соч., с. 7,8—59).
[34] Ипат. летопись, с. 523, 548.
[35] *Петрушевич.* Цит. соч., с. 63.
[36] *Петрушевич.* Wiadomosci Historyczno-Krytyczne do dziejow literatury Polskiej. Krakow, 1819, т. II. Przynisy N 44, с. 568. См. также его цит. соч., с. 16, 17, 20, 21.
[37] *Лонгинов* Цит. соч., с. 72.
[38] История славено-болгар. Список Н. С. Тошкевича.
[39] *Регель.* Учредительные грамоты Пражской епархии, с. 298 и след.; сравн.: Лавровский. Кирилл и Мефодий, 1863, с. 318 и след.
[40] *Проф. Е. Голубинский.* История Русской Церкви, т. I, с. 190—193.
[41] См. Antiquitates Italiae, V. 831.
[42] *Зубрицкий Д.* Критико-историческая повесть временных лет Червонной, или Галицкой, Руси, с. 20.
[43] *Проф. Е. Голубинский.* Свв. Константин и Мефодий, с. 49.
[44] Kronika Macieja Stryjkowzkiego. Warszawa, 1846, т. I, с. 132.
[45] *Чистович И.* Очерк истории Западно-Русск. Церкви. СПб., 1882, ч. I, с. 6.
[46] *Проф. Е. Голубинский.* История Русской Церкви, с. 2
[47] *Иловайский.* История России, т. I, ч. 1, с. 75.
[48] Ипат. летопись. СПб., 1871, с. 318—319.
[49] Галицкий исторический сборник, вып. 1. Львов, 1853, с. 56.
[50] Вестник народного дома. Львов, год 1, ч. 1. 1882, с. 8—11; ч. II, 1 января 1883, с. 19.
[51] Ипат. летопись, с. 441.
[52] Галицкий историч. сб., вып. 1, ч. I, с. 57—58, 91—93.
[53] *Петрушевич.* Исторические известия о церкви св. Пантелеимона, близ г. Галича. Львов, 1881, с. 93—95.
[54] Галицкий историч. сб., вып. 1, ч. I. с. 94.
[55] Архив Юго-Западной России, т. VI, ч. I, с. 266.

[56] Ипат. летопись под 1264 г., с. 221—223.
[57] *Филарет, архиепископ Черниговский.* — История Русской Церкви. Период I. Чернигов, 1862, с. 145.
[58] Ипат. летопись под 1051 г., с. 110.
[59] Краткие сведения о монастырях Волынской епархии, в настоящее время не существующих. — Волынские епархиальные ведомости, 1867, № 3.
[60] *Татищев В. Н.* История России, т. II; с. 78; *Петрушевич А.* О времени введения христианства в Галицкой Руси. Львов, 1882, с. 1.
[61] Памятники русск. старины. Вып. 7, с. 325.
[62] ПСРЛ, т. I.
[63] Памятники русской старины, вып. 7, с. 325.
[64] *Чистович И.* Очерк истории Западно-Русской Церкви, вып. 1, с. 6.
[65] *Покровский И. М.* Русские епархии в XVI—XIX вв., их открытие, состав и пределы, т. II, гл. 4, с. 217. *Макарий, архиеп.* История Русской Церкви, т. II.
[66] *Проф. Е. Голубинский* История Русской Церкви, т. I, с. 552.
[67] *Чистович И.* Цит. соч., с. 6. *Проф. Е. Голубинский.* Цит. соч., с. 570—573, 578, 579.
[68] *Зубрицкий Д.* История Галицко-Русского княжества, т. III, с. 17, прим. 10.
[69] *Чистович И.* Цит. соч., ч. 1, с. 9—10.
[70] *Проф. Е. Голубинский.* Цит. соч. т. I, 2-я пол., с. 700.
[71] *Малышевский И. И.* Доминиканец Яцек Одровонж-мнимый апостол земли Русской. — ТКДА, 1867, т. 2, с. 25—26.
[72] Письмо Бруно издано с переводом и примечаниями Гильфердингом в «Русской беседе», 1856, кн. 1.
[73] *Проф. Е. Голубинский.* Цит. соч., т. I, с. 187—189; *Малышевский И.* Цит. ст., с. 35—36; Vitae S. Romualdi, capp XXVI et XXVII, (у Миня Patr L., t. 144, p. 976 sqq).
[74] Тождество Бруно и Бонифация, решительно признаваемое Гильфердингом, доказывается особенно тем, что: 1) оба представляются родственниками императора Оттона III; 2) они объединялись еще писателем XI в. (Адемаром), у которого Бруно усвояются черты жизни, приписываемые Петром Дамиани Бонифацию; 3) а также глубокими почитателями Войтеха-Адальберта, вдохновляющимися его миссионерскими и аскетическими подвигами. Позднейшие и современные латинские писатели то разделяют их, чтобы побольше иметь апостолов латинства на Руси, то отождествляют, чтобы искуснее доказать латинское апостольство на Руси по крайней мере одного лица (См.: *Малышевский И.* Цит. ст., с. 36).
[75] *Малышевский И.* Цит. ст., с. 49—50.
[76] Там же, с. 59—60.
[77] Подобные женитьбы бывали тогда нередко; малолетних жениха и невесту только пока обручали.
[78] *Карамзин Н. М.* История Государства Российского. Т. III, гл. V, с. 101.
[79] Там же, с. 101, 102.
[80] *Малышевский И.* Цит. ст., с. 63.
[81] Naruszewiez, Nistor. narodu polsk. T. IV, с. 129.
[82] *Карамзин Н. М.* Цит. соч., гл. VI, с. 109.
[83] Ипат. летопись, с. 162.
[84] *Карамзин Н. М.* Цит. соч., гл VI, с. 111, 112; *Малышевский И.* Цит. ст., с. 64, 65.
[85] Naruszewiez. Цит. соч., т. IV, с. 140—141; *Карамзин Н. М.* Цит. соч., гл. VI, с. 112; *Малышевский И.* Цит. ст., с. 65. Нарушевич допускает возвращение Коломана из плена в Галич, но затем скорое изгнание его отсюда недовольными галичанами и Даниилом в 1222 г. (См. его ст., прим. 251).
[86] Naruszewiez. Цит. ст. Т. IV, с. 220.
[87] Так показывает Ипат. летопись за 1227 г. — у Длугоша.
[88] *Малышевский И.* Цит. ст., с. 67.
[89] По одним данным — Александра Всеволодовича Бельзского, по другим — Ярослава Всеволодовича.
[90] *Малышевский И.* Цит. ст., с. 33.
[91] *Зубрицкий Д.* Критико-историческая повесть временных лет Червонной, или Галицкой, Руси. М., 1845, с. 59, прим. 35.
[92] *Малышевский И.* Цит. ст., с. 72.
[93] Там же, с. 73.
[94] Сомнения эти возбуждает упоминание в булле о татарах, о Лемберге, основанном, по мнению некоторых, позже, о Владиславе Опольском, так как около 1232 г. известен в Польше Владислав Одонич, а Опольский — позже (См.: *Малышевский И.* Цит. ст., с. 73).
[95] *Филевич И. П.* Борьба Польши и Литвы — Руси за Галицко-Владимирское наследие. СПб., 1890, с. 125, 126; срав.: *Малышевский И.* Цит. ст.
[96] См. эти буллы в Nist. Russiae monumenta. (*Малышевский И.* Цит. ст., с. 76).

[97] *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России. СПб., 1876, т. I, с. 3—7.

[98] Папа Александр IV дал в 1258 г. (не ранее, во всяком случае, 1257 г.) указ Оломунецкому и другим епископам стараться заставить князя Галицко-Владимирского Даниила силою оружия подчиниться Риму (Turgen, I, N XCV). Упомянутое призвание brachiis secularis против короля Даниила не осуществилось, ибо оно требовало бы снова крестового похода, а кончилось на воззваниях подобного рода к соседним западным государям к завоеванию Юго-Западной Руси, отказавшейся от церковного соединения с Римом. С такой целью писал папа Урбан IV 4 июня 1264 года, т. е. за два года перед кончиной князя Даниила, предлагая Богемским государям идти войной против схизматиков русских и литовских (Theiner. I, N 149). Венедикт XIII двумя посланиями к польским епископам в 1340 и 1352 г. открывал крестовый поход против русских и щедро рассылал индульгенции всем, кто изъявлял желание служить в этом походе, возлагавшемся на короля польского Казимира. (*Петрушевич.* Исторические известия о церкви св. Пантелеимона близ города Галича, с. 67, 68).

[99] Naruszewiez. Цит. соч., т. VIII, с. 270; см. также статью об учреждении латинской епископии в русских областях в: Холмский месяцеслов 1872 г., с. 59.

[100] Памятники российский словесности, с. 209—211. Цит. по: *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России, с. 4—5.

[101] Pichler A. Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. München, 1864, I, с. 309 (Цит. по: *Филевич,* Борьба Польши и Литвы — Руси за Галицко-Владимирское наследие, с. 122).

[102] Кенигсбергская летопись (Библ. Российск. истор., ч. 1. СПб., 1767, с. 300; см.: *Проф. Е. Голубинский.* Цит. соч., т. I, с. 491, прим. 1.

[102-а] *Проф. Е. Голубинский.* Цит. соч. т. I, с. 490.

[103] Там же, с. 491.

[104] *Петрушевич.* Исторические известия о церкви св. Пантелеимона близ г. Галича, с. 57—59.

[105] Annal. Eccl. под 1249 г., № 15 (См.: *Петрушевич.* Цит. соч.).

[106] Ипат. летопись под 1871 г., с. 548—549.

[107] *Петрушевич.* Исторические известия о церкви св. Пантелеимона близ г. Галича, с. 66—67.

[108] *Смирнов.* Цит. соч., с. 145, 146.

[109] Ипат. летопись, с. 593.

[110] ПСРЛ, т. I, с. 165; т. III, с. 127.

[111] *Макарий, митр.* История Русской Церкви, т. IX, с. 43, 193.

[112] Акты Западной России, т. II, № 112; срав. подобный же факт избрания игумена в Древней Руси. ПСРЛ, т. III, с. 42, 47.

[113] Там же, т. II, № 231, т. III, № 144.

[114] О судьбе выборного начала в Древней Церкви. — Духовный вестник. Харьков, 1862—1866, т. III, с. 144—459.

[115] Архив Западной России, II, № 65. Архив Юго-Западной России, I, № 118.

[116] Архив Юго-Западной России, I, № 65; *Чистович И.* История Западной Русской Церкви, с. 190.

[117] *Чистович И.* Цит. соч., с. 191.

[118] *Чистович И.* Очерк истории Западно-Русской Церкви, с. 188, 189.

[119] *Будилович А., свящ.* О недвижимых имуществах Западной Русской Церкви, Холмско-Варшавский вестник, 1878, № 3 и 4.

[120] Т. II, с. 366.

[121] *Татищев В. Н.* Цит. соч., т. II, с. 181, срав.: История русской иерархии, т. I, с. 407.

[122] См. Житие преп. Феодосия в Печерском Патерике, 29.

[123] *Татищев В. Н.* Цит. соч., т. II, *с. 75, 76.*

[124] *Татищев В. Н.* Цит. соч., т. III, с. 280.

[125] Ипат. летопись, с. 218, 219.

[126] Там же, с. 222.

[127] Там же, с. 223.

[128] *Карамзин Н. М.* Цит. соч., т. II, прим. 184.

[129] См. эти ответы в кн.: Памятники российской словесности XII в М.. 1821.

[130] См. Прибавление к творениям свв. отцов, 1844, ч. II, с. 85—90.

[131] См. ПСРЛ, т. II.

[132] Ипат. летопись, с. 102, 106, 121, 153.

[133] Там же, с. 106, 135 и др.

[134] Там же, с. 102—105, 135, 136 и др.

[135] Ипат. летопись под 1257 г.

[136] Печерский Патерик, с. 121.

[137] Там же, с. 123.

[138] Там же, с. 123, об.

[139] Ипат. летопись, с. 204.
[140] Там же, с. 201—204.
[141] *Тихомиров Н.* Галицкая митрополия. СПб., 1896, с. 22.
[142] *Тихомиров Н.* Цит. соч., с. 27.
[143] *Павлов А. С.* О начале Галицкой и Литовской митрополий и о первых тамошних митрополитах по византийским документальным источникам XIV в., с. 16, 17.
[144] Густынская летопись, с. 263, 4, 5 и далее.
[145] Ипат. летопись, с. 278.
[146] *Карамзин Н. М.* Цит. соч., т. II, с. 95, 96.
[147] Там же, с. 125.
[148] Там же, с. 123—125.
[149] Ипат. летопись, с. 17, 100, 146 и другие.
[150] *Мацеевский.* История первобытной христианской Церкви у славян, с. 147.
[151] Ипат. летопись, с. 179; срав.: *Карамзин Н. М.* Цит. соч., т. IV, с. 14, 15.

В. А. НИКИТИН (Москва)

ПАСХАЛЬНЫЙ ДОГМАТ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ

«Плотию уснув, яко мертв, Царю и Господи, тридневен воскресл еси, Адама воздвиг от тли и упразднив смерть: Пасха нетления, мира спасение».

(Светилен Пасхи)

Греческое слово «догмат» (δογματοζ) имеет несколько значений: мнение, учение, определение, постановление, повеление. В ряд европейских языков, включая русский, оно вошло, по существу, с сугубо богословским оттенком — в значении непререкаемой бесспорной истины, имеющей абсолютный авторитет и не подлежащей критике (отсюда — догматизм). Догматами в строгом смысле этого слова можно считать лишь Богооткровенные вероучительные истины, содержащиеся в Священном Писании, сформулированные и утвержденные по благодатному изволению Святого Духа на Вселенских Соборах Церкви Христовой. Некоторые отцы и учители Церкви (Игнатий Богоносец, Климент Александрийский, Ориген, Иустин Философ и др.) называли все вероучительные истины христианства догматами.

Слово «догмат» в значении «повеление» и «определение» содержится в Священном Писании как Ветхого (Дан. 2, 13; 3, 10; 6, 8; Есф. 3, 19), так и Нового (Лк. 2, 1; Деян. 16, 4; Кол. 2, 14; Еф. 2, 15) Завета. Святой апостол и евангелист Лука называет догматами постановления Апостольского Собора в Иерусалиме (49—50 гг.).

Вероятно, потому, что в среде первых христиан были еще очень памятны и живы свидетельства о Воскресении Христовом — этом первообразе нашего воскресения[1] — в сочинениях ранних христианских богословов — *мужей апостольских* [святитель Климент, епископ Римский (92—101); святитель Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский (II в.); святитель Поликарп, епископ Смирнский († 156), Ерм (II в.) и др.] нет интересующего нас изъяснения Пасхального догмата.

Кроме того, большинство членов ранней христианской Церкви составляли иудеи, принявшие Святое Крещение, а вера в воскресение мертвых как нечто само собой разумеющееся встречается в ветхозаветных книгах.

Ветхозаветная идея воскресения существенным образом отличалась от греческой идеи бессмертия. Согласно последней, душа человека, нетленная и бессмертная по своей природе, посредством смерти освобождается от уз тела («темница» Платона) и приобщается высшему, божественному бессмертию[2].

По ветхозаветному же пониманию человеческая личность вся целиком обречена подпасть власти смерти: душа становится пленницей преисподней («шеола»), а тело истлевает в могиле. Но это только переходное, временное состояние, из которого по особой милости Божией человек воспрянет живым, подобно тому как пробуждаются спящие. В Псалтири имеются драгоценные свидетельства о том, что Бог избавляет людей от могилы (Пс. 102, 4), возвращает им жизнь (Пс. 40, 3; 79, 19), не оставляет в преисподней души Своих друзей и не дает им увидеть тление (Пс. 15, 10).

Святой пророк Илия первым в Ветхом Завете совершил чудо воскрешения мертвого — возвратил жизнь сыну вдовы из Сарепты, у которой жил, о чем повествуется в 3-й книге Царств (17, 17—24). И сам был взят живым на небо, вознесшись в вихре на огненной колеснице (4 Цар. 2, 9—12), как бы прообразуя этим грядущее Воскресение Христово и всеобщую победу над смертью.

Ученик и преемник пророка Илии пророк Елисей по милости Божией воскресил сына благочестивой сонамитянки (4 Цар. 4, 18—37).

«Во всех этих случаях речь идет об отдельных чудесах. Постепенно, однако, развилась вера и в общее физическое воскресение мертвых» (Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб., т. 5, с. 790).

Благочестивый Иов исповедует незыблемую веру в Живого Бога-Воскресителя: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу

мою сию; и я во плоти моей узрю Бога» (Иов. 19, 25—26).

О воскресении умерших свидетельствует и пророк Исаия: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов» (Ис. 26, 19). Совершенно ясно повествуется о воскресении в книге пророка Даниила, где содержится также откровение о Страшном суде в день воскресения: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12, 2).

Новая жизнь, в которую войдут воскресшие праведники, будет жизнь иная, преображенная в славе: «И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда» (Дан. 12, 3).

Предуказание о Воскресении Христовом содержится в пророчестве Осии: «Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицем Его» (Ос. 6, 2).

Поскольку более ясного указания на Воскресение Иисуса Христа «в третий день по Писанию» (1 Кор. 15, 4; Символ веры) в Ветхом Завете нет, святой апостол Павел в Первом послании к коринфянам подразумевал именно это место; следуя за апостолом, таким же образом истолковывали пророчество Осии и некоторые отцы и учители Церкви: Блаженный Феодорит, святитель Григорий Нисский, Блаженный Августин (Толковая Библия / Под ред. А. П. Лопухина. СПб., 1910; 2-е изд. Стокгольм, 1987, кн. 2, т. 7, с. 109).

Идея воскресения мертвых и загробного воздаяния обстоятельно изложена во 2-й книге Маккавейской, которая с христианской точки зрения особенно важна также тем, что в ней придается значение подвигам мучеников (6, 18—7, 4), молитве за усопших (12, 41—46) и ходатайству святых (15, 12—16). Здесь содержится известный рассказ о матери и мученичестве ее семи сыновей, которые были зверски умерщвлены за верность Богооткровенной религии избранного народа. Мученики-братья, уже при последнем издыхании, мужественно исповедуют силу своей великой веры: «Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной» (2 Мак. 7, 9); «Умирающему от людей вожделенно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит» (2 Мак. 7, 14).

2-я книга Маккавейская написана около 188 года селевкидской эры, т. е. около 124 года до Рождества Христова. С этого времени, полагают современные исследователи, учение о воскресении становится общим достоянием иудейства[3], несмотря на то что секта саддукеев не принимает его (см.: Деян. 23, 8) и даже пытается высмеивать, задавая иронические вопросы Самому Христу (Мф. 22, 23—28).

Впоследствии становится очевидной преемственная связь Пасхи иудейской и Пасхи христианской[4]. Само слово «Пасха» (греч. πασχα), производное от арамейского *пасха* и еврейского *песах*) связано с глаголом *пасах*, означающим совершение ритуального танца вокруг приносимой Богу жертвы (3 Цар. 18, 21—26) или, в переносном смысле, — «перепрыгнуть», «пройти», пощадить. Существует несколько истолкований этого весеннего праздника иудеев, первоначально семейно-бытового (когда помазывали косяки домов и перекладину дверей в каждом жилище кровью жертвенного пасхального агнца), а затем историко-мессианского, связанного с воспоминанием об исходе из египетского плена.

Наиболее убедительное толкование сокровенного смысла еврейской Пасхи, на наш взгляд, — это *прохождение* Ангела Смерти мимо домов евреев, на которых как знак высшей охраны была запечатлена кровь пасхального агнца (114 с. 77). Другое истолкование приводит «Словарь Библейского Богословия» (Брюссель, 1974, с. 769): «Пасха — это Прохождение Ягве, Который *прошел* над домами израильтян, тогда как Он поражал египтян (Исх. 12. 13, 23, 27; ср.: Ис. 31. 5)».

Иудеи, не принявшие христианства, и поныне каждую пасхальную ночь ожидают пришествия Мессии, с которым связывают надежду на вновь обретаемый рай.

Для христиан Мессия пришел около двух тысяч лет назад: мы веруем в Господа Иисуса Христа, Сына Божия, «нас ради, человек, и нашего ради спасения сшедшаго с Небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася. Распятаго же за ны при Понтийстем Пилате...».

* * *

После евангельской проповеди и крестной смерти Иисуса Христа последовало центральное событие мировой истории и метаистории — Воскресение Христово. Господь принял добровольную смерть, чтобы искупить первородный грех ветхого Адама (Рим. 5, 14) и спасти от ветхого состояния все человечество, погрязшее в грехах (Рим. 5, 10). Как через Адама мир стал греховным и смертным, так через Христа мир получил искупление и вновь обрел утраченную праведность и благодать (Рим. 5, 18; Евр. 9, 15). Воскресение Христово знаменовало собой новую эру в мировой истории и в истории человечества — «второе творение».

Сам Господь свидетельствует о Себе: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11, 25).

В Священном Писании Нового Завета мы имеем около десяти свидетельств о Воскресе-

нии Христовом: повествования четырех евангелистов, несколько указаний в Деяниях святых апостолов (1, 3—9; 10, 40 и др.) и рассказ святого апостола Павла в Первом послании к коринфянам (15, 3—58).

Мысль о Воскресении Христовом и нашем общем воскресении, первоначально доказанную «от противного» («если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» — 1 Кор. 15, 14), святой апостол Павел выражает и положительным образом: «Ныне же Христос воста от мертвых, начаток (απαρχη) умершим бысть» (1 Кор. 15, 20). На тесную причинно-следственную связь воскресения мертвых с Воскресением Христовым святой апостол Павел указывает неоднократно (Флп. 3, 20—21; 2 Кор. 4, 14, I Фес. 4, 14).

Сам Спаситель открывает нам истину всеобщего воскресения как волю Отца, которая совершится по действию Сына: «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 39—40).

Об отношении всех Трех Лиц Святой Троицы к общему воскресению мертвых святой апостол Павел учит, что Бог Отец воскресит праведных чрез Сына Своего Иисуса Христа во Святом Духе: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 11).

Участие Трех Лиц Святой Троицы в акте воскресения объясняется Их равночестностью и единосущием, Их нераздельностью и неслиянностью; в силу этого ни Одно из Них не может творить того, что было бы несогласно с природою Двух других Лиц. Еще в средние века богословы различали отношение Бога Отца к акту воскресения как отношение причины *основополагающей,* отношение Сына Божия — как причины *действующей* и отношение Духа Святого — как причины *совершительной.*

Непререкаемым доказательством веры в Пасхальный догмат в период раннего христианства служат так называемые апостольские Символы веры, употреблявшиеся тогда в разных Церквах и полученные ими, по преданию, от самих святых апостолов. С предельной сжатостью сформулирован, здесь Пасхальный догмат:

«Верую... в воскресение плоти и в жизнь вечную» (Символ Иерусалимской Церкви);

«Верую... во Святого Духа, Святую Церковь, оставление грехов, воскресение плоти, жизнь вечную» (Символ Римской Церкви);

«Ожидаем воскресения мертвых и жизни будущего века» (Символ Кипрской Церкви и малоазийских Церквей);

«Сверх того признаем воскресение из мертвых, которого начатком был Господь наш Иисус Христос, истинно, а не призрачно приемший тело от Богородицы Марии» (Символ Александрийской Церкви) (16 с. 31).

* * *

В III веке христианство уже распространилось почти по всей территории тогдашнего цивилизованного и языческого мира — от Палестины и Египта до Британии и от Рима и Галлии до Скифии.

В этот период вера христиан в Воскресение Иисуса и телесное воскресение мертвых столкнулась с ироническими нападками Лукиана и Цельса и серьезными возражениями философов-гностиков. Именно в этот период в горниле борьбы с различными еретическими учениями происходит «кристаллизация» христианских догматов на Вселенских Соборах (IV—VIII вв.)[5]. Исповедание Пасхального догмата — Воскресения Христова и грядущего всеобщего воскресения — утверждено 5-м и 11-м членами Никео-Цареградского *Символа веры,* составленного отцами I (325 г.) и II (381 г.) Вселенских Соборов: «Верую... во единого Господа Иисуса Христа... Воскресшего в третий день по Писанию; чаю (ожидаю) воскресения мертвых».

1-е правило II Вселенского Собора гласит: «Да не отменяется Символ Веры... но да пребывает оный непреложен: и да предается анафеме всякая ересь».

В «Правилах святых апостол, Вселенских и Поместных Соборов» мы не найдем, однако, вероучительных формул, прямо излагающих Пасхальный догмат, если не считать указанного Символа веры.

Догмат о Воскресении Христовом Святая Церковь исповедует в самом своем *Символе веры,* подчеркивает митрополит Макарий (Булгаков), его неизменно проповедовали и утверждали святые апостолы. «Особенную силу этому свидетельству Апостолов сообщают: а) та чудная нравственная перемена, которая внезапно совершилась в них, по воскресении Спасителя, — то изумительное мужество, с каким выступили они на всемирную проповедь о своем Учителе и явились пред сонмами иудеев и язычников; то необычайное самоотвержение, с каким понесли они, ради Имени Христова, всякие труды, потерпели всякие гонения, вкусили самую смерть; б) чудные успехи их проповеди как между иудеями, так и между язычн-

никами, которые обращались ко Христу целыми тысячами, и также решались терпеть за Имя Его все виды мучений и смерти; в) наконец, те бесчисленные чудеса, которые всюду совершали Апостолы во Имя Христова и которыми всего яснее подтверждали пред всеми истину своей проповеди (Деян., главы 3, 4, 5 и др.)» (31 с. 228).

Именно догмат воскресения мертвых был одной из наиболее трудно усвояемых идей христианства, главным камнем преткновения для неверующих во Христа. Достаточно вспомнить знаменитую проповедь апостола Павла в Афинском ареопаге. Сходство этого догмата с некоторыми из восточных культов и мистерий (культ Изиды и Озириса в Египте, культ Митры в Иране), на первый взгляд столь разительное, при более вдумчивом анализе оказывается поверхностным и обманчивым. И все же оно дает основания предположить, что в недрах дохристианского человечества брезжили какие-то чаяния, ставшие после Воскресения Христова Богооткровенными истинами веры. Возможность предугадывания этих истин по Промыслу Божию аргументируется первыми христианскими апологетами.

Тем не менее, как справедливо считает профессор П. С. Страхов (крупнейший из русских богословов, исследовавших идею воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании), «истина воскресения мертвых, в ее христианской форме, не только была совершенно новой для языческого мира, но даже более того — она внесла первую весть о великой новой тайне мироздания, таинственная глубина которой и до сих пор остается почти недоступной разуму. Лишь современная наука, опираясь на могучий прогресс своих достижений, как будто начинает бросать и сюда какие-то еще очень слабые, но все-таки нечто уясняющие лучи» (91 с. 3).

Догматические споры на Соборах, как известно, носили главным образом *триадологический* и *христологический* характер. Судя по всему, Пасхальный догмат установился достаточно твердо и не оспаривался, следовательно, не нуждался в защите. Сравнительно немногие из выдающихся богословов, отцов и учителей Церкви посвящали ему специальные работы: Ориген (182—251), Лактанций († после 317), преподобный Ефрем Сирин († ок. 373), святитель Григорий Нисский († ок. 395), Блаженный Августин († 430), преподобный Иоанн Дамаскин († ок. 749) и некоторые другие.

Но не следует забывать, что тринитарные споры имели прежде всего христологический смысл, а в христологических диспутах обсуждалась и решалась антропологическая проблематика. «Ибо спор шел о человечестве Спасителя, о смысле восприятия Единородным Сыном и Словом человеческого естества. И тем самым — о смысле и пределе человеческого подвига и жизни», — справедливо подчеркивает протоиерей Георгий Флоровский (27, с. 5).

Великим христианским мыслителем, впервые систематизировавшим христианское учение в категориях эллинской философии, которого можно по достоинству назвать «основателем христианского богословия» (26, с. 88), явился Ориген.

В основном труде Оригена «О началах» имеется раздел, посвященный Пасхальному догмату (кн. 2, гл. 10: «О воскресении и суде, об адском огне и наказаниях»). Два специальных сочинения на эту тему («О воскресении» и «Диалог о воскресении»), к сожалению, утрачены.

Ориген учил о том, что воскресшее тело, измененное «благодатью воскресения» (4, с. 163), явится тонким и эфирным, преображенным и гораздо славнее земного; совершенство его будет соответствовать нравственному состоянию души. В то же время воскресшее тело будет, в сущности, тождественно с земным, субстанционально с ним единым и иметь тот же самый индивидуальный вид, определяемый «семенем Логоса».

Важное значение в учении Оригена отводится спасению, которое он понимает как возвращение к изначальному состоянию Богосозерцания. В достижении утраченного прародителями единства с Богом и состоит цель христианского подвижничества и аскетической жизни. Протоиерей Иоанн Мейендорф справедливо отмечает, что к Оригену восходит традиция понимания монашеской жизни как ангельской (26, с. 102).

Многие мысли Оригена были впоследствии неверно истолкованы, «оригенизм» дал начало ряду неортодоксальных течений; мысль о том, что при всеобщем восстановлении (апокатастасисе) воскресшие воспримут свое изначальное состояние, «равное Христу», проповедовалась в VI веке еретиками *исохристами*.

Несмотря на то что некоторые богословские мнения Оригена были отвергнуты на поместном Константинопольском Соборе 543 года, его авторитет и его влияние на развитие христианского богословия не изгладились и поныне. Он оказал сильное влияние на святителя Григория, епископа Нисского (ок. 335—394), всеми признанного «отца отцов» и учителя Церкви. «В своем учении о воскресении св. Григорий Нисский, — справедливо указывает выдающийся русский богослов проф. А. И. Георгиевский († 1985), — в сущности развивает две темы (намеченные еще Оригеном): о неразрушимости тела [schema], восстановленного воскресением, и о столь же неразрушимом начале (ratio), присущем каждому человеку и служащем как бы семенем для нового, анастасического восстановления человеческого существа» (123, с. 325). Под ratio св. Григорий Нисский подразумевал разумную силу, душевно-духовное начало в человеке.

Как и Ориген, святитель Григорий Нисский берет за основу своих размышлений учение о воскресении, изложенное святым апостолом Павлом в Первом послании к Коринфянам:

«Земля, приняв нас, разложенных смертию, в весну воскресения, это голое зерно тела снова покажет колосом добророслым, ветвистым, прямым и простирающимся в небесную высоту, вместо соломы, или стебля, украшенным нетлением и прочими боголепными признаками: подобает бо, сказано, тленному сему облещися в нетление (1 Кор. 15, 63). А нетление, слава, честь и сила, как исповедуем, принадлежат собственно Божию естеству, и они были прежде у созданного по образу [Божию человека], и снова ожидаются...» (11, с. 323); «Поэтому, — заключает святитель, — по очищении и истреблении [душевредных] страстей огненными врачевствами место каждого свойства заменит собою представляемое лучшим: нетление, жизнь, честь, благодать, слава, сила, и если еще что иное сему подобное представляем умосозерцаемым и в самом Боге и в Его образе, то есть в естестве человеческом» (11, с. 326).

Комментируя другое изречение святого апостола Павла: «Бог будет все во всем» (1 Кор. 15, 28), святитель Григорий Нисский развивает концепцию, также идущую от Оригена, о всеобщем восстановлении (апокатастазисе) и о совершенном уничтожении зла в грешниках, так как если во всех существах будет Бог, то в них не останется зла. Таким образом будет восстановлена божественная цель творения, которое было изначально «добро зело» (Быт. 1, 31). Рассматривая слова апостола Павла о том, что через крестную смерть Иисуса Христа пред Его Именем преклонится «всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 2, 10), святитель Григорий Нисский под «небесными» подразумевает ангельские иерархии, под «земными» — человеческий род, ныне живущих людей, а под «преисподними» — всех умерших, а также падших ангелов (демонов) и злых духов. Бесконечная сила искупительной жертвы Христовой, по мнению святителя (не разделенному Церковью), распространится и на инфернальный мир; даже сам диавол осознает бессилие зла и в конечном итоге будет спасен.

Следует добавить, что вслед за Оригеном Григорий Нисский смотрел на наказание грешников как на средство их уврачевания от грехов, и ад ему представлялся своего рода чистилищем; учение о вечности адских мучений, по его мнению, допущено Церковью с воспитательно-профилактической целью, ибо слово «вечность» (эон) в Библии часто обозначает лишь чрезвычайно большую по сравнению с земной жизнью продолжительность времени, но не его божественную, вневременную бесконечность.

Учение святителя Григория Нисского об апокатастазисе было в основных чертах воспринято и развито выдающимся богословом современности протоиереем Сергием Булгаковым.

В лице Лактанция († после 317), автора известной поэмы о чудесной птице Феникс, мы встречаем апологета «христианства торжествующего». Его главный труд «Семь книг божественных установлений» (De divinis institutionibus libri VII) посвящен императору Константину Великому, провозгласившему христианство государственной религией и впоследствии канонизованному Церковью. Наряду с попытками найти подтверждение веры в воскресение мертвых в языческих источниках Лактанций создает вполне самостоятельную и довольно последовательную систему пасхальных (анастасических; греч. αναστασια — воскресение) воззрений. Приводя формулу Платона «тело есть темница души», он вносит существенную поправку; такой «темницей» является лишь наше теперешнее тело, смертное, тленное и несовершенное. Воскресшее же тело будет иным, несравненно лучшим, ибо при конце мира создан будет «совершенный человек».

Целью же такого нового творения, по мнению Лактанция, явится тысячелетнее царство праведников на земле в соответствии с чаяниями хилиастов. Сообразно Апокалипсису предполагаются и два воскресения: вначале — праведников, для соцарствования со Христом (Откр. 20, 4—6), и затем второе — когда «смерть и ад отдали мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим» (Откр. 20, 13).

Каким образом произойдет воскресение, Лактанций не разъясняет, ибо нельзя постигнуть тайн Божиих; надо лишь верить, что если Бог сумел создать человека, то Он сумеет и воссоздать его. Относительно состояния, в котором воскреснут умершие, Лактанций высказывает ряд интересных соображений: Бог даст людям ангельский вид, убелит их, подобно снегу; тела воскресших приобретут свойство не поддаваться действию вечного огня, то есть претерпят качественную метаморфозу.

С возникновением и распространением еретического учения Ария о природе Христа, которая якобы не единосущна Богу Отцу, Пасхальный догмат (хотя Арий не подвергал прямому сомнению Воскресение Христово) подвергся опасности разрушения в самой своей основе. Ибо если Христос не единосущен Отцу, то Он не может как Истинный Богочеловек совоскресить с Собой всю человеческую природу; следовательно, не может быть и нашего воскресения.

Верные Христовой истине святые отцы и учители Церкви сразу это поняли; доказывая прежде всего, что Христос был подлинно Сын Божий, е д и н о с у щ н ы й О т ц у, они в то же время доказывали, что все верующие во Христа, приобщаясь через Него божественной сущности, получают и ее свойства, или, по выражению святителя Афанасия Великого, «обоживаются». Пасхальный догмат осмыслялся святителем Афанасием Великим в контексте его теории

обожения; воскресение мертвых — завершительный акт обожения аналогично Воскресению Христову: «во Христе соблюдается наше воскресение» (Творения. Сергиев Посад, 1903, ч. 2, с. 232).

Другой великий светильник Церкви — святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский (319—386), в своих огласительных и тайноводственных словах изложил Пасхальный догмат в виде краткой систематической сводки соответствующих богословских аргументов, включая цитаты из Ветхого Завета. Оригинальны его натурфилософские аргументы и естественнонаучные параллели-аналогии (зимняя спячка животных, анабиоз насекомых, пробуждение растительного царства весной, фазы Луны и т. п.).

Как и святитель Афанасий, святитель Кирилл ставит наше спасение в прямую зависимость от общения с Богом через Иисуса Христа. *Реально это общение приобретается человеком через Святую Евхаристию,* соделывающую причастников, согласно термину святителя Афанасия, «сотелесниками» Христу. Конечным же результатом такого уподобления явится воскресение из мертвых в теле нетленном, световидном, преображенном, делающемся таким по подобию того, как «железо, быв долго в огне, само делается огнем» (10, с. 269).

Три великих каппадокийца — святители Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст оставили несколько сочинений, в которых рассматривают пасхальные вопросы. Проф. А. И. Георгиевский в своей обзорной работе «Догмат о воскресении в эпоху Вселенских Соборов» довольно обстоятельно останавливается на том новом и своеобычном, что внесли в разработку учения о воскресении эти выдающиеся богословы (см.: 123). Мы коснемся их богословского вклада лишь в самых общих чертах.

Святитель Василий Великий разработал учение о сверхчувственном духовном свете, в который как неотъемлемый атрибут облекутся тела воскресших праведников. Грешники по воскресении будут объемлемы мучительным стыдом о содеянных грехах, подобном «невыводимой краске»...

Воскресение мертвых явится особого рода творческим произволением Духа Святого, эсхатологическим свершением, обновляющим лице земли.

Святитель Григорий Богослов развил учение о мистическом просветлении человеческой природы Духом Святым в момент воскрешения и наступающем при этом «обожении», признаком которого явится озарение фаворским светом. Святое Крещение, облекая человека нетлением, становится как бы вторым рождением; воскресение явится «третьим» рождением, мгновенным по времени.

К этой мысли очень близки высказывания святителя Иоанна Златоуста. Крещение по его определению — воскресение души — первое воскресение; воскресение тела, обетованное всем умершим, — воскресение второе. (Интересно сопоставить эти соображения со словами тайнозрителя св. апостола Иоанна Богослова о двух воскресениях. См.: Откр., 20, 4—15.)

Все наиболее существенное, что было создано умозрениями различных христианских авторов относительно Пасхального догмата в течение первых трех веков по Рождестве Христовом, нашло отражение в трудах Блаженного Августина. По его собственному признанию в «Исповеди», в то время как бессмертие души находило немало сторонников даже в языческой среде, воскресение мертвых вызывало откровенный скепсис и неверие даже у просвещенных философов.

Сомнения относительно самой возможности воскресения мертвых чисто естественного характера сводились к двум видам: к недоумениям о поле, возрасте, органах, потребностях воскрешенных и к мысли о самой невозможности обратного соединения частиц разложившегося тела (антропофагия). Недоумевали, например, в каком же виде воскреснут уроды и инвалиды, все те, кто по различным причинам имел физические недостатки? В каком возрасте воскреснут дети, не достигшие совершенства, и старики, его потерявшие? Кому будут принадлежать частицы, прошедшие через круговорот веществ в природе? И т. д. и т. п. Отвечая на эти недоумения и вопросы, Блаженный Августин прежде всего излагает не новое по существу учение о воскресении индивидуального человеческого начала или *типа,* целокупного человека в неразрывном союзе тела и души.

Тип этот не сразу закладывается в организм в готовом виде, но развивается, достигая своей зрелости в возрасте около 30 лет, в соответствии со словами святого апостола Павла о том, что нам надлежит прийти «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13). Таким образом, умершие или еще неродившиеся (недоноски), а также старики воскреснут в расцвете совершенного возраста и никакие физические немощи и недостатки не будут нарушать их блаженства[6].

Различие полов воскресших, по Блаженному Августину, будет сохранено, ибо «женский пол есть не недостаток, а природа» (цит. по: 123, с. 334).

Само воскресение усвояется им исключительно воле и всемогуществу Божию: «Бог воскресит сотворенное Им» чрез Господа Иисуса Христа, Который «принял на Себя немощь плоти, но не остался смертным, а воскресил ее из мертвых» («О граде Божьем», 1, 12; 9, 15).

Воскресшие будут свободны от греха, а следовательно, и от связанных с ним последствий — болезни, старости и смерти, естество их будет сходно с ангельским. Их тела будут обладать

способностью левитации — вплоть до перемещения в пространстве по единому мановению.

На Востоке Пасхальный догмат получил систематическое изложение в «Точном изложении Православной веры» у преподобного Иоанна Дамаскина (книга 4, гл. 27: О воскресении).

Единственно верной и незыблемой основой учения о воскресении мертвых является его органическая связь с догматами единосущия Христа Богу и человеку, подчеркивает преподобный Иоанн. Бог сотворил человека из видимого (тела) и невидимого (души). Сообразно с этим и Христос воссоединился с человеческою плотию и природой ипостасно, но неслиянно, чем и отличается от обычного человеческого индивида, состоящего из души и тела, слившихся в единую сущность.

Излагая Пасхальный догмат в изъяснении преподобного Иоанна Дамаскина, проф. А. И. Георгиевский подчеркивает, что залогом нашего спасения, в частности воскресения из мертвых, служит общение со Христом, особенно общение евхаристическое: «Тело и Кровь Христа переходят в состав как нашей души, так и тела, претворяясь в нашу сущность» (14, кн. 4, гл. 13; цит. по: 123, с. 335)*. Именно поэтому мы не называем мертвыми умерших во Христе, благоговейно почитаем мощи святых[7].

В качестве конкретного и характерного примера воскрешения рассматривается воскрешение праведного Лазаря. Оживление тела, подвергшегося тлению (четыре дня), доказывает, что и нашему воскрешению не может помешать никакой природный распад. Воскресение Лазаря, однако, указывает преподобный Иоанн, было несовершенным: он и после воскресения остался смертным и тленным человеком. Истинным первенцем воскресения является воскресший Богочеловек — лишь у Него душа воссоединилась с телом, получившим *нетление*.

Еще епископ Анкирский Маркелл (IV в.), ревностный поборник Православия, развивая следующую мысль, подчеркивал, что Христос называется «Первенцем из мертвых» («перворожденным из мертвых») не в том смысле, что Он первый воскрес из мертвых (*ибо были воскресения* и прежде Него и в Ветхом и в Новом Заветах), но в том смысле, что Христос явился *главою* нашего будущего воскресения (см.: 19, с. 124).

Наши тела после всеобщего воскресения преобразятся и будут сходны с телом воскресшего Христа Спасителя. Воскресшие воссияют с ангелами и Христом в жизни вечной, в озарении вечного и невечернего дня.

Перейдем теперь к краткому обзору русской богословской мысли — в том аспекте, в каком в ней нашел отражение и изъяснение Пасхальный догмат.

* * *

«Доктрина Православной Церкви имеет непрерывную традицию и свято сохраняет эту преемственность от века святых апостолов и отцов. Священное Писание и Священное Предание в совокупности служат богооткровенным источником Верховного богословия. Поэтому так называемые проблемы православного богословия составляют не сами догматы веры или морали, как и не основы благодатной литургической жизни Церкви, хранимые в Церкви от первых дней ее бытия, а способ усвоения их и воплощения в жизни христиан в определенных исторических условиях», — отмечает митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим (Нечаев) (22, с. 215).

Это важная методологическая установка, придерживаясь которой мы постараемся рассматривать развитие русской богословской мысли в историческом контексте.

История русской христианской культуры, следовательно и богословской мысли, начинается с эпохи Крещения Руси. Основные богословские формы и формулы были заимствованы Русью из Византии и долгое время оставались на первый взгляд достоянием сословного меньшинства. Имея общие с византийским богословием святоотеческие корни, русское богословие, однако, было весьма тесно связано с народным благочестием и «обрядоверием»; поэтому косвенным образом оно пронизало всю народную толщу до самых ее сокровенных глубин. «Нет иного способа стать истинным богословом, — утверждает Святейший Патриарх Пимен, — как только через общение с Самой Истиной, открывающейся человеку в меру чистоты его сердца и ума. А эта чистота достигается молитвой, постом, покаянием, причащением, милосердием, смирением, любовию и всякой христианской добродетелью»...(*Пимен,* Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения. М., 1977, с. 355).

Огромное значение для становления и развития русской богословской мысли имел перевод Священного Писания с греческого на славянский, осуществленный святыми равноапостольными братьями Кириллом и Мефодием и их учениками (IX—X вв.). С развитием грамотности и распространением переводной святоотеческой литературы богословские понятия, в том числе догматические определения, стали входить в речевой обиход народа. Уже в X веке на Руси был в употреблении перевод богословского труда преподобного Иоанна Дамаскина, известный под названием «Небеса».

* Подробное изложение и развитие этой исключительно важной мысли содержит исследование проф. А. И. Георгиевского «О воскресении мертвых в связи с Евхаристией в свете учения Священного Писания» (см.: 118).

В «Изборнике» 1073 года, выдающемся памятнике древнерусской, византийской и болгарской письменности, наряду с различными энциклопедическими статьями богословского и естественнонаучного характера имеется ряд историософских и эсхатологических текстов, в которых, в частности, рассматривается христианское учение о воскресении мертвых.

У истоков русского богомыслия и религиозной философии стоит Митрополит Киевский Иларион [XI в.), всесторонне образованный богослов и выдающийся проповедник, автор знаменитого «Слова о Законе и Благодати», «Поучения о пользе душевной» и «Исповедания веры». В этих произведениях запечатлено верное и глубокое понимание христианских догматов, воспринятых Киевской Русью, в частности Пасхального догмата. Говоря о наступлении эпохи Благодати для просвещенного Крещением Отечества, Митрополит Иларион с воодушевлением повторяет слова пасхального тропаря, умело использует светлые пасхальные образы и мотивы:

«Итак, чужими были, а людьми Божьими назвались, врагами были, а сынами прозвались. И уже не хулим Его, как иудеи, а как христиане прославляем; не сговариваемся, как распять, а как Распятому поклониться; не распинаем Спасителя, а руки к Нему воздеваем; не прокалываем ребра Ему, но от ран, источника нетленья, пьем; не тридцать сребреников получаем за Него, но друг друга и все достояние свое вручаем Ему; не утаиваем воскресения, но во всех домах своих восклицаем: «Христос воскрес из мертвых!»; не говорим, что украден был, но говорим, что вознесся на Небеса, где и пребывает; не отвергаем веры в Него, но, как Петр, обращаемся к Нему: «Ты, Христос, Сын Бога Живаго»; с Фомою восклицаем: „Господь наш и Бог Ты есть!"; с разбойником говорим: „Помяни, нас, Господи, в царствии Своем!" И так, веруя в него и соблюдая заповеди святых отцов Семи Соборов, молим Бога еще и еще потрудиться и направить нас на путь, заповеданный Им» (28, с. 58; новый перевод Т. А. Сумниковой).

Татаро-монгольское иго явилось общенародным бедствием и пагубно сказалось на развитии русской духовной культуры, прервав ее естественный рост. «Приде на ны язык немилостив... и землю нашу пусту створиша», — горько сетует летописец.

Но уже в XIV веке в связи с возобновлением русских церковных связей с Константинополем и Афоном наблюдается заметное оживление духовно-просветительской деятельности в русских монастырях. Благодаря интенсивным переводческим трудам в славянской письменности появляются творения аскетических отцов: святителя Василия Великого, блаженного Диодоха, святого Исаака Сирина, преподобного Максима Исповедника, святого Симеона Нового Богослова, святого Дионисия Ареопагита и других. XIV век был временем возрождения русского иночества и пробуждения национального самосознания.

В это время с греческого на славянский была переведена поэма Филиппа Пустынника (Отшельника) «Диоптра» [«Зерцало»] (XI в.), вскоре получившая распространение на Руси и пользовавшаяся в течение веков, вплоть до XIX века, огромной популярностью у русского читателя. «Диоптра» представляет собой композицию из небольшого Плача (370 стихов) и весьма пространного Диалога, разговора Души и Плоти (более 4000 стихов в 4-х частях). Это поэтическое воплощение умозрительного богословия, в котором нашел свое яркое отражение Пасхальный догмат[8]. Интерес к антропологическим вопросам, обсуждаемым в поэме, стимулировался в это время исихастскими спорами, проникшими на Русь из афонских монастырей. «Смело можно сказать, — пишет видный современный исследователь и переводчик «Диоптры» на русский язык Г. М. Прохоров, — что ни одно из переводных и оригинальных сочинений, составлявших древнерусскую литературу, не давало такого количества знаний о человеке, как „Диоптра"» (127, с. 63). И такого обилия сведений о воскресении мертвых — добавим мы. В «Диоптре» приводится множество цитат из Священного Писания, трудов преподобных Ефрема Сирина и Иоанна Дамаскина, святителей Григория Богослова и Афанасия Великого, а также большой и весьма существенный фрагмент из разговора святителя Григория Нисского с сестрой Макриной о душе и воскресении.

Речь о Пасхальном догмате в поэме возникает неоднократно, нередко в эсхатологическом контексте. Мысль о том, что конец света наступит тогда, когда число праведников восполнит число падших с Небес ангелов, вызывает у автора повышенное внимание. При этом он ссылается на святителя Григория Богослова. Далее повествуется о пришествии антихриста, катаклизмах в природе и гонениях на Церковь, которая прекратит свое существование: «...псалмы и пения престанут и всяка бо служба» (цит. по: 127, с. 83). И вот внезапно, как молния с Небес, явится во Славе Господь Иисус Христос. Второе Пришествие будет сопровождаться всеобщим воскресением: «Тогда вострубят ангелы и отверзутся гроби и яко во мгновении ока воскреснут вси иже от века человеци, малы же и велици. Живии же изменятся подобне якоже и они...» (цит. по: 127, с. 83).

Конец света не будет означать уничтожения мира, но явится его преображением, началом нового эона.

«...С воскресением всяческая тварь обновится, сделавшись нетленной и став лучше и красивей, также и человеческие тела, а с ними и души, но не трехчастны, как теперь, они тогда будут, ибо отнимутся две части у них — способности ярости и влечения (вожделения!)» (цит. по: 127, с. 213); «Не думай, что, каким умер, таким и воскреснет человек, но — каким первозданный

Богом был создан и каким был изначально, прежде ослушания. Там не будет ни мужчин, ни женщин, ни детородных органов мужских и женских для соития блудного и скверного, никаких! Но — иное все, совсем иное, что знает один Бог, бессмертное, вечно живое и нетленное, непричастное печали и скорби, всяких хлопот и забот. ⟨...⟩ Будут же все в одном возрасте... совершенно нагими и открытыми. Наготу же их, госпожа моя, и открытость — говорит Плоть Душе, — по подобию жертвенных ягнят разумей, приводимых на заклание Богу. Ведь как с тех кожа сдирается для испытания сокрытых внутри них костей и мозга, так же и деяния каждого объявляются» (127, с. 243—245).

Эсхатологические настроения на Руси оживились около 1492 года, то есть около семитысячного года от «сотворения мира», когда средневековые хронисты ожидали конца мира. Ересь «стригольников» и ересь жидовствующих, распространившиеся на Руси в XV в., требовали изобличения и также стимулировали богословскую мысль.

Выдающимся богословским трудом XVI века явился «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого, направленный к обличению ересей. «Изложение догматов [в «Просветителе»] сжато, ясно и художественно; основные принципы благочестия точны и определенны: молитва, смиренномудрие и созерцание» (Иеромонах *Тарасий*. Основные начала древнерусской культуры. — Вера и Церковь, 1902, № 3, с. 459).

Глубокое и последовательное раскрытие основных догматов Православия содержали также сочинения преподобного Нила Сорского и преподобного Максима Грека. Преподобный Нил Сорский принес с Афона учение о созерцательной жизни и «умной молитве», с его именем связано распространение на Руси исихазма. «С этого времени в русское богословие входят неотъемлемой частью космологические, антропологические и эсхатологические воззрения святителя Григория Паламы и других богословов-исихастов», — отмечает архиепископ (ныне митрополит) Питирим (Нечаев) (117, с. 66).

Максим Грек, принесший на Русь «византийские канонизующие формы богословия», оказал большое влияние на круг московских книжников, ревнителей духовно-созерцательной жизни (см.: 128).

Выдающимся русским богословом и публицистом XVI века был инок Зиновий († 1568), прозванный Отенским по месту своего заточения в новгородском Отенском монастыре. Издатели его главного труда «Истины показание к вопросившим о новом учении» (1566 г.), вышедшего в Казани в 1863 году, следующим образом характеризуют это сочинение:

«После „Просветителя" преподобного Иосифа Волоцкого, который обличал рационалистическую ересь жидовствующих, и после сочинений преподобного Максима Грека, который ревностно подвизался против наплыва в Россию западного вольномыслия и против русского неразумия в вере и жизни, — после этих сочинений самое видное место, бесспорно, занимает сочинение Зиновия „Истины показание"» (29, предисл., с. 3). В этом сочинении, написанном (в ответ на еретические писания Феодосия Косого) в форме «собеседований» Зиновия Отенского с неким вопрошающим Захарией и «крылошанами» (клирошанами), наше внимание привлекло 12-е собеседование, в котором помещено «Рассмотрение о словеси, еже „жду воскресения мертвым"». Воспроизводим наиболее интересный фрагмент в переводе архиепископа (впоследствии митрополита Московского) *Макария* (Булгакова):

«*Захария*: Отчего некоторые в конце Символа веры не хотят говорить „чаю воскресения мертвых", а говорят: „*жду воскресения мертвых*"?

Зиновий: Думаю, или оттого, что не разумеют силы слова *чаю,* или от самомнения. Люди, уже умершие, *ждут* воскресения; а нам, еще живущим, приличнее выражаться: *чаю* воскресения мертвых.

Крылошане [клирошане]: Максим (преподобный Максим Грек) повелел говорить: „жду воскресения мертвых", потому что слово *чаю* — речь не твердая, и будет ли или не будет то, чего мы чаем, неизвестно, а слово *жду* — твердая речь и выражает то, что будет.

Зиновий: Максим мало знал русский язык, когда пришел к нам; а как в то время многие наши вельможи, держась в сердце жидовской ереси, старались по наружности казаться православными, *чая* чрез это избегнуть казней, и стали употреблять слово *чаяние* в смысле неизвестности, сбудется ли или не сбудется чаемое ими, то от них-то Максим и позаимствовал это слово в таком смысле. Но прежде той ереси все русские люди, как простой народ, так и вельможи, употребляли слово *чаю* в смысле твердой речи и непреложной; да и в Писании говорится о Христе: Той чаяние языков (Быт. 49, 10)» (цит. по: История Русской Церкви *Макария,* архиепископа Литовского и Виленского. СПб., 1874, т. 7, кн. 2, с. 510—511).

Инок Зиновий Отенский далее довольно убедительно разъясняет своим совопросникам тонкую богословскую разницу в данном словоупотреблении. Семантическая разница между «жду» и «чаю», полагает он, зависит от того, в уста живущих или умерших вложено исповедание Пасхального догмата. Живущим не подобает говорить «жду воскресения», ибо они живут в ожидании *смерти,* в *надежде* воскресения, которую праведно *чаять*. «Усопшии же ждут воскресения, яко уже в преполовении смерти сущи; темже и предлежит им воскресение, егоже и ждати праведно им есть» (29, с. 961). Но поскольку Символ веры произносится от лица живущих, а не

умерших, заключает инок Зиновий (и с этим нельзя не согласиться), то в исповедании Пасхального догмата следует говорить *чаю*, а не *жду*.

Установление Московского Патриаршества в конце XVI века усилило Русскую Церковь и тем самым содействовало развитию самостоятельной богословской науки. Крупными очагами русской богословской образованности на рубеже XVI—XVII вв. были Вильна (ныне Вильнюс) и Острог, затем Львов и Киев. В типографии при Киево-Печерской Лавре начиная с 1617 г. издавался ряд святоотеческих творений.

Под влиянием католического Запада в Русском богословии возникла так называемая малороссийская традиция, связанная с деятельностью Киевской Духовной Академии. К этой традиции принадлежит такой значительный памятник русской богословской мысли XVII в., как «Православное исповедание» митрополита Киевского Петра Могилы. Другой видный русский богослов XVII—XVIII вв., Феофан Прокопович (1681—1736), подчеркивая в своих трудах, что спасение совершается одной только в е р о ю, а дела человеческие не имеют с о в е р ш и т е л ь н о й силы, находился в прямой зависимости от протестантской схоластики.

Среди русских богословов XVIII — начала XIX в. наше внимание особенно привлекает митрополит Московский Платон (Левшин) (1737—1811), выдающийся ревнитель духовного образования. «Им задано то сотериологическое направление, которое стало стержневым для последующей русской богословской мысли, — указывает митрополит Питирим (Нечаев), — здесь, в мире, „сеяние", там, в Славе Небесной. „жатва". „Новое небо" и „новая земля" созидаются христианским подвигом: освящается и обожается не только дух, но и плоть. Плоть же — это то общее, что объединяет человека с космосом и совокупной тварью. Спасая себя во Христе и Церкви, христианин спасает и всю тварь» (117, с. 75). Катехизис митрополита Платона (Православное учение, или Сокращенная христианская Богословия. СПб., 1765; 2-е изд., М., 1780) оказался первым систематическим изложением православного богословия на современном русском языке; в этом катихизисе нашел свое краткое изъяснение и Пасхальный догмат.

В начале XIX века в России было начато преобразование духовных школ, преподавание на латинском языке уступило место преподаванию на русском. В 1820 году был закончен и издан перевод русского Нового Завета, а в 1876 году — всей Библии. В середине XIX века появились новые труды по догматическому богословию — митрополита Новгородского и Петербургского Григория (Постникова; † 1860), архиепископа Херсонского Иннокентия (Борисова; † 1857), митрополита Московского Макария (Булгакова; † 1882) и других. Не будет преувеличением сказать, что XIX век ознаменовался расцветом русского богословия. Профессор Н. Н. Глубоковский († 1937) справедливо считает: «Русское научное богословие принадлежит новейшему времени и сосредоточивается по преимуществу около учено-академических центров, едва сто лет тому назад получивших научную организацию» (21, с. 3).

В «Православно-догматическом богословии» митрополита Московского Макария (Булгакова) (1849—1853 гг., в пяти томах) была впервые в России предпринята грандиозная попытка научной классификации и систематизации догматического материала главным образом в области библиологии и святоотеческой литературы. Для митрополита Макария «догмат есть законченная теоретическая формула, безусловно обязательная по своей отвлеченной и непререкаемой законченности...; по отношению к ней дозволительна лишь единственная научная операция — в обоснование ее истинности логически связною взаимностию всех частей...» (21, с. 4).

Пасхальный догмат не привлек особого внимания митрополита Макария. И здесь, как и в других моментах, «он сознательно не идет дальше простого сопоставления текстов» (27, с. 222); «Мысль не столько принимает догмат и свободно соглашается с ним, сколько подчиняется ему... Здесь научная схоластичность теряет истинную научность, которая всегда зиждется на рациональном признании, приводящем разум к добровольному „послушанию вере"» (21, с. 4).

Последнему требованию отвечает «Православное догматическое богословие» архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского) (1805—1866), который хорошо сочетал философский и историософский анализ, умел показать догмат как истину разума, запечатленную в истории (27, с. 226—227).

Архиепископ Черниговский Филарет уделяет Пасхальному догмату отдельную главу в своем «Догматическом богословии», рассматривая учение о воскресении мертвых: 1) по учению Нового Завета; 2) по учению Ветхого Завета; 3) по учению Церкви (Священное Предание); 4) по соображениям разума (33, с. 480—489). Первым делом, какое совершит Господь в Свое славное Второе Пришествие, подчеркивает Высокопреосвященный Филарет, будет воскресение умерших (1 Фес. 4, 16). Вопросы о воскресении мертвых касаются: а) действительности воскресения; б) действия и предмета воскресения; в) качеств воскресшего тела. Пасхальный догмат «один из самых существенных для веры Христовой» (33, с. 482); такое значение усвоял этому догмату прежде всего святой апостол Павел (Евр. 6, 1; 1 Фес. 4, 12—13).

После искупительной крестной смерти Спасителя Его царственная слава открывалась постепенно, все более возрастая.

Архиепископ Филарет (Гумилевский) рассматривает три ступени этого возрастания:

1) изведение еще не воскресшим телесно Христом ветхозаветных праведников из ада; 2) прославление Спасителя Его Воскресением из мертвых; 3) более полное откровение царственной силы и славы во Христе Иисусе, последовавшее с Его Вознесением на Небо.

Основываясь на свидетельстве святых апостолов Петра и Павла (1 Петр. 3, 18—19; 4, 6; Еф. 4, 8—10), толкованиях святителей Григория Двоеслова и Иринея Лионского, а также пасхальном песнопении преподобного Иоанна Дамаскина («во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог»), архиепископ Филарет излагает воззрение Вселенской Церкви относительно того, что Христос сходил душою в преисподнюю, где пребывают души умерших (Втор. 32, 22; Пс. 85, 12), когда был еще мертвым по плоти, и вывел из ада души ветхозаветных праведников, пророков и патриархов, которые предвозвещали Его пришествие (33, с. 159—160).

«Гарантией» догмата как Богооткровенного учения, подчеркивал архиепископ Филарет, является возвещение его Господом, сохранение святыми апостолами и следование ему в жизни Церкви Христовой. «По этим причинам высшим обоснованием [догмата] должно быть раскрытие внутреннего единства и преемственной непрерывности догматического учения» (21, с. 5).

Эта особенность получила преимущественное развитие в «Опыте православного догматического богословия с историческим изложением догматов» (1878—1891, пять томов) ректора Киевской Духовной Академии епископа Каневского Сильвестра (Малеванского). В догматической системе епископа Сильвестра ощущается усвоение Богооткровенной истины живым религиозным чувством и ясным сознанием; выражаясь словами самого епископа Сильвестра, догмат становится тем, чем он должен быть для верующего человека, — «истинным светом, просвещающим темные его глубины, и новым жизненным началом» (цит. по: 27, с. 381), уподобляясь доброму семени, давшему благодатный росток.

Русские богословы XIX — начала XX в., и это следует подчеркнуть, вслед за архиепископом Филаретом (Гумилевским) и епископом Сильвестром (Малеванским) ограничиваются главным образом историческим изъяснением догматов, показывая историческую законность догматических формул и определений. Их внимание сосредоточивается прежде всего на догматах в сфере триадологии и христологии.

В развитии русской богословской мысли большое значение имели работы, посвященные различению Домостроительного действия Лиц Пресвятой Троицы в жизни Церкви. «Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства» — эта тема, указывает митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим, получила раскрытие в экклезиологических трудах профессора протоиерея Феодора Голубинского (1797—1854), профессора протоиерея Александра Горского (1812—1875), профессоров А. Л. Катанского († 1919), В. В. Болотова (1854—1900), В. Н. Несмелова (1863—1937), протоиерея Николая Петрова (1874—1956) и других (см.: 117).

По мнению профессора Казанской Духовной Академии П. П. Пономарева, «идея спасения есть основной принцип христианского вероучения и она, как основная, в той или другой степени отражается в догматах и сообщает цельность христианской догматике» (О спасении. Казань, 1917, вып. 1; цит. по: 21, с. 7). В области сотериологии (учение о спасении) из трудов русских богословов заслуживают внимания прежде всего сочинения архимандрита (впоследствии митрополита и Патриарха) Сергия (Страгородского), а также работы профессоров П. П. Пономарева, А. Д. Беляева, священника Павла Флоренского, М. М. Тареева и других.

В области эсхатологии, на наш взгляд, следует отметить книгу Н. Виноградова «О конечных судьбах мира и человека» (М., 1889), часть которой посвящена воскресению мертвых. «Внутренний зиждительный акт воли Сына Божия, — пишет автор, — направится при Втором Пришествии Христа ко всем находящимся во гробах, которые внешним образом услышат воскрешающий голос Сына Божия, передаваемый трубою Архангела... Действие воскресения или восстановления разрушенного телесного состава нашего произойдет силою всемогущества Божия, того самого всемогущества, которое некогда вызвало человека к бытию из праха земного. Живо верить в это будущее воссоздание человека даже легче и удобоприемлемее, — подчеркивает Н. Виноградов, — чем в бывшее, в шестой день творения, первоначальное создание человека. Там, при первоначальном происхождении человека, не было еще личного человеческого духа, который должен был воодушевить телесный состав; здесь, при воссоздании нашего тела, самосознающий дух уже есть, который и устремится в воссозданное Богом тело наше» (42).

Теме Второго Пришествия и его мистико-онтологической связи с общим воскресением мертвых посвящены также работы Н. М. Глубоковского (43) и А. Темномерова (45).

Здесь, пожалуй, будет уместно сказать о том, что многие русские богословы, исследуя Новый Завет, сумели ответить на вопрошания пытливого человеческого ума, разъяснить неясные места, примирить кажущиеся противоречия, касающиеся Воскресения Христова.

Одно из таких мест — о явлении Воскресшего Спасителя женам-мироносицам: кого подразумевает евангелист Матфей под «другой Марией» (Мф. 28, 1)?

Вслед за святителем Амвросием Медиоланским профессор В. О. Певницкий в своей статье «Кому прежде явился Господь Иисус Христос» приводит веские богословские аргументы, а также прямые указания Пасхального Богородичного канона на то, что «другой Марией» являлась Сама Пресвятая Богородица (Воскресное чтение, 1883, с. 178—180).

Епископ Михаил (Грибановский) в своей книге «Над Евангелием» дает интересный анализ евангельских зачал, читаемых за воскресным всенощным бдением в течение всего года. Все они посвящены явлениям Воскресшего Христа женам-мироносицам и апостолам за время от Воскресения до Вознесения Господня. Явления эти излагаются неодинаково, полагает епископ Михаил, так как повествование ведется от лица разных свидетельниц: евангелист Иоанн передает сообщение Марии Магдалины, евангелист Лука — мироносицы Иоанны, евангелист Марк (точнее, апостол Петр, передавший евангелисту Марку) — Марии Иаковлевой, евангелист Матфей — другой Марии (64, с. 242—246).

Митрополит Антоний (Храповицкий) в своей работе «Согласование евангельских сказаний о Воскресении Христовом» (1910) дает исчерпывающие разъяснения относительно мнимых противоречий в описании разными евангелистами явлений Воскресшего Господа. Соединяя четыре повествования в одну последовательность событий, он предлагает полную и ясную картину явлений Спасителя Своим ученикам и женам-мироносицам (62). Для этого достаточно исходить из того факта, что две Марии первого Евангелия пошли видеть гроб, уже зная о Воскресении Христовом. Таким образом, «евангелисты не только не противоречат друг другу, описывая события первого дня по Воскресении Христовом, — подчеркивает митрополит Антоний, — но, говоря о различных моментах этого дня, каждый из четырех, как бы нарочно, оставляет место для включения тех моментов, о которых повествуют три прочие» (63, с. 16).

Замечательно, что автор ссылается при этом на Четьи-Минеи святителя Димитрия (Туптало), митрополита Ростовского (на 22 июля), где имеется свидетельство преподобного Никифора Каллиста, вполне согласное с его точкой зрения на последовательность пасхальных событий (63, с. 18).

Архиепископ Никон (Рклицкий) в своем предисловии к книге митрополита Антония справедливо отмечает важное значение этой работы для ниспровержения атеистических утверждений, будто бы в евангельском рассказе о Воскресении Христовом — противоречия и путаница.

Архимандрит Августин, ректор Литовской Духовной Семинарии, в своем руководстве по основному богословию рассматривает и опровергает как несостоятельные рационалистические гипотезы противников христианства, отрицающих Воскресение Христово (61, с. 224—226). Интересно, что так называемую гипотезу летаргии (Павлюс, Бардт, Шлейермахер), согласно которой Иисус Христос не умер на кресте, а погрузился в состояние летаргического забытья, а затем очнулся во гробе, отвергают другие «рационалисты» — Вейссе, Эвальд, Штраус, Бауер (тюбингенская школа в немецком богословии). По их воззрениям, смерть Христа на кресте была подлинной, но Его воскресение объясняется состоянием возбужденного воображения, то есть в и з и о н е р с т в о м (иными словами, галлюцинациями) Его учеников.

Гипотеза визионерства также не выдерживает критики, убедительно доказывает архимандрит Августин. Ибо каким образом фантом, созданный болезненным воображением апостолов, мог вкушать пищу, давать осязать Свои раны, беседовать в течение сорока дней? Неужели все пятьсот свидетелей Воскресения Христова, которым, помимо апостолов, являлся Воскресший Господь (1 Кор. 15, 6), подверглись галлюцинации? И как объяснить чудесное обращение Савла, бывшего гонителем христиан? Наконец, почему всем этим «визионерам» не могли указать на гроб Христов и лежащий там труп, долженствующий рассеять иллюзию?

«Внезапная и решительная перемена в характере учеников Христовых, очевидные чудеса в истории их жизни и проповеди, чрезвычайно быстрое распространение христианства, несмотря на все, по-видимому, непреодолимые препятствия к тому, все эти события не могут быть поняты и объяснены без воскресения Иисуса Христа, и притом воскресения действительного, а не мнимого или только воображаемого» (61, с. 226).

Выдающимся апологетом Пасхального догмата был протоиерей Павел Яковлевич Светлов († 1942), профессор Киевского университета святого Владимира, впоследствии доктор богословия Московской Духовной Академии. В своем курсе апологетического богословия протоиерей Павел Светлов подробно останавливается на исторической достоверности Воскресения Христова, рассматривает положительные его основания и раскрывает беспочвенность секулярно-рационалистических гипотез, отрицающих Пасхальный догмат (44; 57, с. 52—100).

Автор подвергает взыскательному анализу и убедительной критике не только летаргическую и визионерскую гипотезы, популярные в середине XIX века в европейской протестантской теологии и уже развенчанные русским богомыслием, но и так называемую *гипотезу объективных видений,* распространившуюся в конце XIX — начале XX в.

Согласно этой гипотезе, явления Воскресшего Христа не были вполне реальными (так как самое телесное воскресение apriori не допускается), но они не были и субъективными явлениями или галлюцинациями. Эта гипотеза, имеющая, на наш взгляд, много общего с ересью докетизма, отождествляет явления Воскресшего Христа с явлениями душ умерших людей живым, то есть с видениями загробных призраков. С точки зрения гипотезы объективных видений в основании явлений Воскресшего Христа лежит нечто объективное, а именно благодатное соприкосновение духа Христова с душами учеников, «необходимая человечеству телеграмма с неба» о том, что Христос, хотя умер телом, но жив духом. «Субъективное в этих видениях относится к

их о б р а з у, то есть самой проекции наружу этого внутреннего сверхчувственного небесного воздействия Христа на души учеников» (57, с. 71). Свою (для того времени) научно-психологическую опору эта гипотеза находила в изданной «Лондонским обществом психических исследований» книге Э. Гернея, Ф. Майера и Подмора «Прижизненные призраки» (СПб., 1893), в которой собрано более 800 случаев прижизненной телепатии. По аналогии с ними явления Воскресшего объяснялись как возможные проявления посмертной телепатии.

Протоиерей Павел Светлов приводит ряд убедительных аргументов, которые опровергают гипотезу объективных видений. Отождествление явлений Воскресшего Христа с телепатическими явлениями оказывается несостоятельным ввиду глубокого различия между ними: явления Воскресшего воспринимаются тремя чувствами учеников (зрением, слухом и осязанием); следовательно, они принадлежат к коллективным сложным телепатическим галлюцинациям, практическая вероятность которых (в течение 40 дней!) равна нулю. Кроме того, гипотеза объективных видений не объясняет нам тайны пустого гроба и явления Воскресшего Христа Савлу с последовавшим за ним обращением ожесточенного врага христианства. В последнем случае, справедливо считает протоиерей Павел Светлов, устраняется как психологическая возможность субъективной галлюцинации (Савл не желал и не ожидал воскресения Распятого), так и возможность объективной «телепатической» галлюцинации (отсутствием близости перципиента к агенту или близким агенту лицам, в данном случае — к ученикам Христовым) (57, с. 71—74).

Большое внимание уделяет протоиерей Павел Светлов другому аспекту Пасхального догмата — учению Церкви о сошествии Иисуса Христа во ад и победе над силами ада. Это учение, подчеркивает он, «есть твердый догмат Церкви, основанный не только на Предании, но и на ясном свидетельстве Священного Писания в 1 Пет. 3, 18—20 и 4, 6; Ефес. 4, 8—10» (57, с. 392). Схождение Христа Своею душою в ад в промежуток времени от смерти до воскресения удовлетворяет требованию не только одной человеческой природы во Христе, но и самого Его искупительного дела — его полноты и универсальности; ибо в противном случае дело искупления человечества ограничилось бы малейшею его частью, только живыми.

Учение о сошествии Христа во ад установилось в Церкви во всем его объеме не сразу. Блаженный Августин, например, ограничивал миссию Христа в аду устрашением злых духов и освобождением лишь ветхозаветных праведников, отрицая благовестие Спасителя в аду языческому миру и всем грешникам. Основанием такого отрицания Блаженный Августин, а также святитель Григорий Великий считали «не вполне верное предположение» о полной невозможности исправления грешника в его загробном бытии. По мнению других отцов и учителей Церкви, преимущественно восточных, добровольное нисхождение Христа во ад явилось продолжением Его учительского служения на земле (Иустин Философ, святитель Ириней Лионский, Григорий Антиохийский, преподобный Иоанн Дамаскин, святитель Климент Александрийский и др.). В своем богослужении Церковь главное значение сошествия Спасителя в ад полагает в разрушении ада и силы диавола (Евр. 2, 14—15; 1 Кор. 15, 55). Ад при этом понимается как особая потусторонняя сфера, геенна огненная, место мучения для злых душ, не утративших своей некоторой тонкой телесности. Современная наука, справедливо отмечает протоиерей Павел Светлов, с ее младенческим, по существу, лепетом о природе материи вообще и высокоорганизованной материи, или тела, в частности, о природе души и сущности пространства, не имеет никакого преимущества перед верующей мыслью в ее воззрениях на эти предметы, допускающих некоторую телесность души и существование особой потусторонней сферы (сфер).

«Не видим ли теперь, — спрашивает протоиерей Павел Светлов, — как современная наука возвращается здесь к седой мудрости Греции и Востока в лице, например, Армана Сабатье с его замечательною научною теориею бессмертия или Дюрана де-Гро и профессора А. Я. Даниловского с теориею биогенного эфира?» (57, с. 396—397)[9].

Наиболее подробно и всесторонне в трудах русских дореволюционных богословов Пасхальный догмат рассмотрен, пожалуй, в фундаментальной работе профессора Московской Духовной Академии Александра Михайловича Туберовского «Воскресение Христово (Опыт православно-мистической идеологии догмата)» (Сергиев Посад, 1916). Эта монография, единственная в своем роде, заслуживает специального анализа. Она как бы подводит итог всей догматической литературе на эту тему в русском богословии до 1917 года.

* * *

Всю литературу, посвященную Воскресению Христову, по мнению А. М. Туберовского, можно классифицировать как а п о л о г и ю и и д е о л о г и ю Пасхального догмата. Апологеты стремятся доказать самый факт Воскресения Христова, утвердить «тело догмата». Идеологи преследуют задачу дать правильную оценку, определить значение, уяснить и д е ю этого факта, «проникнуть в душу» догмата.

Апологетическая литература в количественном отношении заметно преобладает над идеологической, что естественно, так как полемический пафос вдохновляет и увлекает многих авторов. В этом отношении чрезвычайно стимулирующий импульс представляют н е приятие, о т р и ц а н и е и к р и т и к а Пасхального догмата, начиная с Цельса, если

не раньше, — с подкупа еврейским синедрионом стражи и ложном слухе о «похищении», и кончая Арнольдом Мейером и наукообразными гипотезами — «летаргии», «визионерной», «спиритуальной» и т. п.

Идеологическая литература, как справедливо считает А. М. Туберовский, «оазис в пустыне». Типичным ее представителем является великий русский философ В. С. Соловьев. Достаточно вспомнить его знаменитое «пасхальное письмо» 13 апреля 1897 года, в котором решительно утверждается всемирно-историческое значение Воскресения Христова — п е р в о й победы над смертью.

Письмо, на наш взгляд, предвосхищает многие идеи Тейяра де Шардена, например о «стреле ноогенеза», духовной силе, направляющей творческую эволюцию мира. Исходя из космологических предпосылок, говоря о «компромиссе» между смертью и бессмертием в жизни природы, В. С. Соловьев называет Воскресение Христово «первой решительной победой жизни над смертью» (67, т. 3, с. 104) в мировом масштабе: «Все живое в Нем сохраняется, все смертное побеждено безусловно и окончательно... Воскресение Христово есть тем самым торжество разума в мире» (67, т. 3, с. 107).

За ним, утверждает В. С. Соловьев, должна последовать другая победа — всеобщее *воскресение мертвых* и апокатастазис твари. Эта мысль нашла более полное выражение в «Чтениях о Богочеловечестве» (1877—1881) и в «Духовных основах жизни» (1882—1884).

Смерть в человеческом мире, по выражению В. С. Соловьева, есть торжество материально-родового начала над духовно-индивидуальным. Воскресение являет собою торжество *обратного* характера. Во Христе космический процесс вступает в *богочеловеческую* фазу, ибо в Нем мы имеем не только индивидуальное воплощение Божественного Логоса, но и нарождение сверхприродного духовного человечества. Как в Адаме — появление не только определенной личности, но и вселенского человечества в зародыше; как смертность первого человека стала наследственной собственностью человечества вообще, так присущее Богочеловеку — Христу торжество духовно-индивидуального начала (или принцип воскресения) должно перейти во все духовное человечество.

Это новое, духовное человечество есть Церковь, Тело Христово, Богочеловечество в процессе становления.

Дохристианское человечество долгим историческим процессом, со всевозможными уклонениями с прямого Богооткровенного пути подготовлялось к Боговочеловечению в лице Христа. Современное, христианское Богочеловечество, несмотря на различные отступления от евангельской истины, незаметно, но тем не менее безостановочно вызревает в «Новый Иерусалим», прославленное Богочеловечество, готовится к «воскресению мертвых». Совершающийся в Церкви богочеловеческий процесс должен быть вместе с тем и «теургическим», богодейственным, совмещающим в себе божественную благодать с человеческим творчеством. Как первая являет себя в Таинствах, особенно в Святой Евхаристии, так второе должно выражаться в разумно-свободной деятельности каждого человека, к вящей славе Господней (94, с. 21—22). И здесь безусловно очевидны точки соприкосновения соловьевской концепции с идеями Н. Ф. Федорова (см.: 132)*.

«Одновременно с богочеловеческим в глубоких недрах бытия незримо, но не менее действенно совершается, по Соловьеву, процесс б о г о м а т е р и а л ь н ы й, состоящий в аналогичном обожении всей твари, одухотворении природы вообще», — продолжает А. Туберовский (94, с. 23). Ибо в Боговочеловечении мы имеем и акт воплощения, являющийся реальным началом обожения твари. ...Святые таинства освящают не только нравственную и духовную жизнь человека, но и его физическую жизнь; более того: ими освящаются и воссоединяются с Божеством начатки материальной природы всего видимого мира. «В сих таинствах таким образом восстановляется союз Божества с начатками целого творения, и Царство Божие обнаруживает свой истинно-кафолический, т. е. всеобъемлющий, характер, полное осуществление которого в грядущей прославленной Церкви будет обнимать не только новое небо — блаженных и спасенных духов, но и новую землю — возрожденную духовную телесность целого мира», — подчеркивает В. С. Соловьев в «Духовных основах жизни» (67, т. 3, с. 366).

Человек своей разумно-творческой деятельностью призван совершенствовать природу, весь мир, ибо, по словам апостола Павла, «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы сынов Божиих: ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8, 20—22).

Как вочеловечившийся во Христе Логос приобщил Божеству человека, так и уподобляющийся Богу христианин должен вести тот же процесс о б о ж е н и я дальше — и в свое тело, и во всю окружающую его неорганически-растительно-животную природу, дабы «Бог был все во всем» (I Кор. 15, 28). «Если первое, т. е. обожение тела, совершается посредством а с к е т и з-

* Об этом см. продолжение данной работы в 31-м сб. «Богословских трудов».

м а, то второе, т. е. богоматериализация в природе, — путем к у л ь т у р ы. Так различным образом подготовляется полное и окончательное торжество жизни над смертью — имеющий последовать за воскресением человечества апокатастасис твари» (94, с. 25).

Космологическая концепция В. С. Соловьева является, на наш взгляд, типичным теологуменом. Рассматривая ее в контексте книги А. Туберовского, видный современный богослов профессор протоиерей Ленинградской Духовной Академии Ливерий Воронов считает, что В. С. Соловьев, не претендуя на точное освещение Пасхального догмата, преподал «блестящий опыт наглядного философско-апологетического рассуждения о Воскресении, целью которого было — как это видно из слов самого В. С. Соловьева — показать, что истина Воскресения есть «истина всецелая, полная — не только истина веры, но также и истина разума» (116, с. 78).

Нам остается добавить, что третий тезис соловьевской концепции Пасхального догмата, состоящий в том, что Воскресение Христово естественно и рационально — одним словом, прибегая к термину А. Туберовского, *иммиракулезно,* отнюдь не означает отрицания его сверхприродности и чудесности как метафизического факта. В «Чтениях о Богочеловечестве» (67, т. 3, с. 152—153) сам В. С. Соловьев поясняет, что Воскресение Христово «естественно» по логической его связи с другими стадиями бытия, но сверхъестественно или *богоестественно* по причине. «Рациональность Воскресения Христова есть наивысшая его достоверность», — справедливо подчеркивает А. Туберовский (94, с. 30).

Заслуживает особого внимания, что А. Туберовский указывает на противоположный (антипозиционный) по сравнению с В. С. Соловьевым подход к Пасхальному догмату Л. Н. Толстого, хотя последний исходит, казалось бы, от одних и тех же посылок — утверждения всемирного прогресса и априорных начал человеческого разума (94, с. 44—45; см. также: 120). Именно во имя *разума* Толстой отрицает догматы личного бессмертия, воскресения плоти и Воскресения Христова (см.: «В чем мое вера?»).

Ведь разум, как справедливо считает священник Павел Флоренский, по своей природе глубоко антиномичен и, как нам кажется, рассмотрение Пасхального догмата не следует ограничивать вопросом, разумно, рационально или не рационально Воскресение Христово; ответ на этот вопрос онтологически лежит в другой плоскости: действительно оно или не действительно? Антиномизм и произвол разума могут быть преодолены лишь интуицией религиозного опыта, мистическим постижением, подвигом веры. Поэтому следует согласиться с А. Туберовским, который делает следующее глубокомысленное заключение: даже если бы космологическая концепция Соловьева (формально правильная, но недоказуемая, так как исходный тезис о движении мира в сторону решительной победы над смертью не что иное как аксиома) в действительности соответствовала бы внешней космической реальности, то и тогда бы тем не менее «для Воскресения Христова, как именно догмата веры, как религиозной ценности, мы должны искать иного, внутреннего обоснования более глубокой идеологии» (94, с. 47—48).

В. С. Соловьев дедуцирует Воскресение Христово, как астроном Лаверрье нахождение Нептуна за орбитою Урана, то есть делает открытие «на кончике пера». Его концепция Пасхального догмата может быть с полным основанием названа *космологическим доказательством* Воскресения Христова, и в этом ее, быть может, непреходящее теоретическое значение. Но действительно убедиться в истине Воскресения Христова, то есть «увидеть Нептун» с этой точки зрения, можно не ранее воскресения мертвых и Второго пришествия, «когда воочию завершится исторический процесс» (94, с. 49—50).

В поисках другой, более приемлемой идеологии обратимся вслед за А. Туберовским к антропологической концепции Воскресения Христова, которую разработал Виктор Иванович Несмелов, профессор философии в Казанской Духовной Академии (с 1890 по 1918 г.).

«Наука о человеке», то есть, в переводе на греческий, антропология, — так именно называется основной труд В. И. Несмелова, принесший ему заслуженную известность в академических кругах. Свою гносеологическую позицию В. И. Несмелов удачно определил классической формулой Сократа: «Познай самого себя». 1-й том его труда имеет подзаголовок «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни»; написан он в сухой, педантичной манере. 2-й том с подзаголовком «Метафизика жизни и христианское откровение» гораздо интереснее, именно в нем излагается антропологическое понимание Пасхального догмата.

Предпочитая сократовский метод познания аристотелевскому, В. И. Несмелов исходит из факта трагической беспомощности человека в мире. Это придает его учению, на наш взгляд, некоторый оттенок экзистенциальности. Не случайно А. Н. Бердяев дал весьма высокую (или завышенную) оценку Несмелову как «очень дерзновенному, глубокому и оригинальному мыслителю» (131, т. 3, с. 304).

Причиной пагубного состояния мира и человека является грехопадение, суть которого, по оригинальной догадке В. И. Несмелова, заключается в том, что человек добровольно подчинил себя вместо воли Божией материальной природе.

Спасение, в котором нуждается человек, состоит в том, чтобы обрести утраченный модус бытия, способность господствовать над поработившей его природой, к чему он был изначально предуготован Богом. Для этого же надо начать жить истинной духовной жизнью, состоящей в совершенствовании, богоуподоблении и богообщении.

Эмпирическая жизнь своим противоречием разумному сознанию приводит человека к идее спасения — вот первый тезис в пасхальной концепции В. И. Несмелова; он имеет немаловажное значение, служа основанием к разрешению «загадки о человеке». «Эта загадка, — пишет В. И. Несмелов, — заключается не в том, что будто мы совершенно не знаем и никогда не можем достоверно узнать, существует ли дух в человеке и существует ли Бог на небе. И дух существует, и Бог существует, и мы вынуждены задавать себе эти вопросы о действительном существовании духа и Бога не потому, что будто мы совершенно не знаем об их существовании, а потому, что даже при самом искреннем желании жить по этому знанию мы в действительности все-таки не живем и не можем по нему жить. Каждый человек несомненно есть образ Бога, и, однако, ни один человек не может сознавать себя образом Бога, потому что это сознание совершенно противоречит действительному существованию человека в качестве простой вещи мира» (59, т. 2, с. 189).

Лишь христианство своим благовестием о воплощении, искупительной смерти и воскресении Христа свидетельствует и утверждает не только возможность, но и действительность спасения — «и в этом удивительном совпадении отвлеченной идеи спасения и живой христианской религии первая получает свое конкретное воплощение, а вторая — разумное обоснование» (94, с. 65—66).

Объективная идея спасения может быть реализована только воскресением под условием искупительной смерти Богочеловека — таков второй тезис рассматриваемой концепции.

«Мы, — утверждает В. И. Несмелов, — без особенного риска ошибиться, можем отнести время появления идеи воскресения к самой начальной эпохе первобытного человечества, к той именно доисторической эпохе, когда, вопреки роковому закону смерти, все человечество согласно было уверено в том, что „смерть есть лишь сон“» (59, т. 2, с. 279).

У многих народов осталась одна только эта приточная пословица, которая потому и сохранилась, что получена в наследство от первых людей. Неумолимое господство смерти и неисполняемость надежды на ее уничтожение постепенно затемнили и устранили собою это древнее воспоминание; вместо него в языческом мире возникла идея посмертного спасения в загробном царстве. Лишь ветхозаветные пророки оставались проповедниками идеи воскресения.

«Закон воскресения» открылся миру лишь с явлением в мир Единородного Сына Божия, Который и был послан для того, чтобы послужить для него Воскресением.

Благодаря Воскресению Богочеловека Иисуса Христа воскресение получило характер всеобщего и необходимого антропологического закона — вот третий тезис пасхальной концепции В. И. Несмелова. Спасение осуществляется воскресением под условием искупительной смерти Богочеловека Христа; но сам человек своими силами не может воскреснуть, так как он не в состоянии и сотворить себя.

Иисус Христос, как Бог, не имел нужды в воскресении; Он воскрес только «нас ради человек и нашего ради спасения». Если бы Христос был лишь идеально святым человеком, сыном Божиим по благодати, а не по существу, то Его воскресение носило бы индивидуальный характер «чуда», свидетельствовало бы о милости Божией, но не влияло бы на судьбу всего человечества. Между тем Сам Иисус Христос и Его апостолы рассматривают будущее воскресение людей как следствие Его воскресения: «Я живу, и вы будете жить» (Ин. 14, 19); «Как смерть чрез человека, так чрез Человека и воскресение мертвых; как в Адаме все умирают, так и во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 21—22). Исходя из этой замечательной параллели двух Адамов, можно считать, что фактом Христова Воскресения в мире так же точно введен закон воскресения умерших, как фактом преступления первого человека в него был введен *закон неминуемой смерти* (59, т. 2, с. 352).

«Всю энергию своей мысли проф. В. И. Несмелов направил, как нетрудно видеть, на философское оправдание христианской идеи спасения и на преодоление «юридического» подхода к событиям Креста и Воскресения, считает протоиерей Ливерий Воронов. Неумеренно одобрительная, почти восторженная оценка его труда молодым Н. А. Бердяевым (см. доклад «Опыт философского оправдания христианства» в 9-й книге «Русской Мысли» за 1909 год) объясняется главным образом новизной мыслей В. И. Несмелова в области литрозеологии и анастезеологии по сравнению с изложением учения о Кресте и Воскресении в традиционно-школьном «препарированном» (по выражению А. Туберовского) схоластическом богословии того времени. Однако недостатки труда проф. Несмелова слишком очевидны. Его рискованная догадка о том, что ответственность за грех человека, взятая на Себя Сыном Божиим как Творцом (!), мира, а не как его Спасителем, стала основанием заместительной жертвы, заслужила вполне оправданный упрек профессора протоиерея Г. Флоровского в книге «Пути русского богословия» (см.: 27, с. 445—449). Не менее рискованное утверждение о «единосущии» Христу и принадлежности к Его вечному телу по природе каждого человека, в

том числе и любого грешника, также справедливо признается неубедительным в работе профессора протоиерея П. Гнедича «Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия» (Ленинград, 1953).

Кроме того, В. И. Несмелов ограничился односторонней характеристикой Воскресения Христова как основания «непреложного антропологического закона» воскресения всех, без исключения, людей. Еще проф. М. М. Тареев (*Тареев М. М.* Воскресение Христово и его нравственное значение. — Богословский вестник, 1903, № 5) заметил по этому поводу, что автор (В. И. Несмелов) «сводит дело нашего воскрешения к механическому действию всемогущества» (49, с. 47).

Сам Тареев, к сожалению, не свободен от существенных аберраций в интерпретации Пасхального догмата.

В 11-й главе своего сочинения «Жизнь и учение Христа» (Сергиев Посад, 1903) профессор М. М. Тареев называет «прямо ложным» воззрение, согласно которому Господь восстал из гроба телесно, в преображенной плоти. По мнению Тареева, представителем такого воззрения был архимандрит Феодор Бухарев, взгляды которого он кратко и схематично излагает. Этот вопрос, справедливо считает Тареев, в последнее время был поставлен в религиозно-философской литературе в связи с более общими вопросами: об отношении современности к христианству, духа к плоти, святости к культуре. «Стремясь к примирению современности с христианством и защищая святость плоти, надеются найти оправдание этого воззрения в евангельских фактах рождества Христова, Его преображения и (особенно) воскресения» (50, с. 239).

Проводя связующую нить от архимандрита Феодора Бухарева к Д. С. Мережковскому, популярному в то время апологету «святой плоти», утрировавшему эту важную богословскую проблему, Тареев излагает свою собственную концепцию. Она же, по существу, сводится к крайнему выводу, что «Христос Иисус воскрес духовно» (50, с. 246). «Духовность воскресшего Христа, — продолжает Тареев, — есть именно божественная духовность. Божественный дух есть начало, совершенно противоположное началу человеческому, душевно-личному, что в Священном Писании называется плотью... В качестве такого противоположного душевно-личному, человеческому, плотскому начала открылся дух и в воскресении Христа, откроется и в нашем грядущем воскресении по образу воскресения Христова. Наше будущее духовное тело не будет иметь в себе ничего материального, если только этому слову придать реальное значение, — наша жизнь за гробом не будет иметь материального содержания» (50, с. 247).

Знаменательно, что вскоре после выхода книги Тареева возникла полемика по поводу этой интерпретации Пасхального догмата. С. Зарин в монографии «Аскетизм по православно-христианскому учению» (СПб., 1907) уделил данному вопросу большое внимание. Автор показал, и весьма убедительно, что Тареев изложил православное учение, мягко выражаясь, не точно. Дойдя, в сущности, «до полнейшего и решительного исключения из человеческой идеальной природы телесного элемента» (60, с. 199), Тареев невольно склоняется к ереси докетизма. Безусловно, тело Спасителя по воскресении было о д у х о т в о р е н н о е, но свойств материальности оно не утратило, ибо Господь вкушал пищу, его тело было доступно осязанию, сохранило и некоторые другие физические свойства (Лк. 24, 40—43; Ин. 20, 20—29; 21, 5).

Если Д. С. Мережковский, впадая в одну крайность, готов был обоготворить человеческую плоть в ее эмпирической данности со всеми ее непросветленными чувствами и страстями, то Тареев впал в другую крайность — вовсе отказывая плоти в возможности и способности достигнуть «обожения» и общения с Богом. С. Зарин в заключение, связывая эту проблему с сущностью и смыслом христианского аскетизма, делает вывод, с которым нельзя не согласиться: «Все вообще материальное, относящееся к телу, — земное в широком смысле само по себе не противно духовному, небесному, божественному, — нет; напротив, человеческое должно проникнуться божественным, земное — небесным, материальное — духовным, причем это телесное, земное, материальное, не утрачивая своих основных свойств, будет возведено к высшему роду бытия, подобно тому как железо, проникаясь огнем, не теряет своих свойств, но их только видоизменяет, правда — почти до полной неузнаваемости» (60, с. 200).

Резюмируя пространные соображения А. Туберовского о сходстве пасхальных концепций у В. С. Соловьева и В. И. Несмелова (94, с. 85—96), иеромонах (ныне архимандрит) Матфей (Мормыль) сводит их воедино и излагает более ёмко в следующей фразе: «Оба они утверждают разумность воскресения Христова, его универсальность и необходимость; они оба исходят из идеальных оснований: идеи прогресса и идеи спасения. Ни Соловьев, ни Несмелов не дают опытных мистических оснований Пасхального догмата; у первого идеология носит теоретический характер, поскольку он выводит воскресение Христово из посылок, у второго она имеет практический уклон, ибо получает обоснование Пасхального догмата как постулата самосознания. А между тем воскресение Христово является не выводом и не постулатом, а прежде всего таинством веры. Как таинство, воскресение Христово нуждается в мистической идеологии, в переживании самой реальности этого догмата. Чтобы „опознать" тайну воскресения Христова,

надо оставить κοσμος или αντρολος, а за отправную точку взять θεος, т. е. непосредственное чувство Божества Иисуса Христа» (107).

Перейдем к рассмотрению мистической, или *теоцентрической* концепции (более удачное, на наш взгляд, определение идеологии Пасхального догмата), изложенной А. Туберовским.

В отличие от В. С. Соловьева и В. И. Несмелова А. Туберовский исходным моментом рассуждений берет не «космос» и не «человека», а «Божество», Которое «опытно-динамически» опознается истинной религией в качестве высшей, благой силы — любви. «Прогрессу [у В. С. Соловьева] и «спасению» [у В. И. Несмелова] противопоставляется, — пишет сам А. Туберовский, — столь же всеобъемлющий акт последовательного самоограничения Божества, или ж е р т в ы во все большее и большее благо твари» (94, с. 174).

В о с к р е с е н и е Х р и с т о в о к а к п р и н ц и п и а л ь н о н о в о е о т к р о в е н и е Б о ж е с т в е н н о й с и л ы (94, с. 267) — первый тезис концепции А. Туберовского. Оно должно быть поставлено в один ряд с творением мира вообще, творением мира духовного, созданием человека и боговоплощением. Эта божественная сила, объединяющая названные космические акты, в аспекте мистического Боговедения, есть бесконечная л ю б о в ь, расширяющая внутри божественную жизнь до Три-ипостасия и полагающая вовне, в мире новый ряд объектов и существ со все большим и большим обогащением их своим благом. «Разница между „внутренними" — в Самом Божестве, и „внешними" откровениями бесконечной любви та, что первые не требуют ж е р т в ы, а вторые без нее неосуществимы. Различие это обусловливается тем, что в Боге „субъект" и „объект" любви или „содержание" и „форма" ее равно-ценны, взаимно-покрываемы. Наоборот, „мир", или „тварь", как откровение Божественной силы в абсолютном ничтожестве, не может иметь подобное тождество: иначе он был бы четвертой ипостасью Бога» (65, с. 267—268). Рождение Сына Божия, исхождение Святого Духа — естественные самооткровения Божественной жизни в вечности, тогда как творение мира, воплощение — б л а г о д а т н ы е акты во времени.

Воскресение Христово являет собою *новое* сравнительно с творением мира и другими б л а г о д а т н ы м и актами откровение Божественной силы, именно: дарование обоженной во Христе «твари» спасительного блага, жертвенного проявления Любви.

К такому пониманию Воскресения Христова косвенным путем приводит анализ существующих в физическом и психическом мире аналогий воскресения, а прямым путем — сопоставление прославленного состояния Иисуса Христа с Его «уничижением». В прославлении Христа и в духовном обновлении верующих в таинстве Святого Крещения действует одна и та же сила Божия; но подобно тому как солнце является самосветящимся телом, планеты же сияют отраженным солнечным светом, так и Воскресение Христово есть непосредственное откровение силы Божией, а возрожденные крещением христиане воскресают, так сказать, *рефлекторно*. Там божественная энергия открылась во всем блеске, как «слава Отца» (Рим. 6, 4), а здесь — в преломленном нравственным состоянием крещаемого луче-благодати. Более того: Воскресение Христа, подобно солнцу, становится возбудителем энергии — веры в Бога и совершеннейшее откровение «славы» Его — Сына Божия (Рим. 1, 4; 4, 24; 10, 9; Евр. 1, 1—4) (65, с. 283—285).

Чтобы лучше уяснить природу Воскресения Христова, А. Туберовский приводит другие примеры, прежде всего воскрешение Лазаря.

Динамической силой воскрешения здесь явилась Божественная любовь к Лазарю и его сестрам, человечески оплодотворенная в форме дружбы. Поскольку проявление Божественной любви к твари не может обойтись без самоограничения или жертвы, то каждое чудо Иисуса Христа было жертвой, новой ступенью, приближавшей Его к Голгофе. Какой огромной жертвы стоило чудо воскрешения Лазаря, ясно показывает постановление еврейского синедриона, последовавшее после этого.

Другой аспект проблемы уясняется нами через чудесное Преображение Господне. Преображение Господне, как великое знамение, предвосхитило Воскресение Христово и грядущее обожение твари.

«При наложении картины Преображения, — говорит А. Туберовский, — на мысленный образ распятия, нельзя не видеть, что эта антиципация [лат. aticipatio — предвосхищение] Богосыновней славы Христа относится к Его уничижению, как позитив фотографической пластинки к „негативу", т. е. при совпадении в контурах оба изображения контрастны по освещению» (94, с. 288).

Сколь контрастными между собою оказываются Распятие и Преображение, столь противоположна жизнь Иисуса Христа до Воскресения и после Воскресения. Сравнивая прославленное состояние Господа с Его уничижением, ясно увидим динамическую разницу этих состояний, как двух особенных откровений благой Божественной силы. В прославленном состоянии нет прежнего несоответствия формы с содержанием Божественной жизни. «Фактом воскресения Христос пришел к полной невозможности всякого «физического» насилия над Ним. Нетление, «удобопреложность внешнего облика» (Мф. 12, 12; Лк. 24, 16; Ин. 20, 15), невидимость (Лк. 24, 31), проницаемость, вознесение знаменуют прекращение физических и химических законов, указывают на преодоление воскресшим телом дебелости, тяжести, свидетельствуют об устране-

нии определяющих естественную жизнь земнородных ограничений. Теперь, после Воскресения, Христос не только по Богосыновнему отношению к миру (Мф. 11, 27; Ин. 3, 35), но и по человечески-прославленному состоянию обладает полнотой власти «на Небе и на земле» (Мф. 28, 18). «Седя одесную Бога», Он осуществляет Свое главенство над миром (Еф. 1, 10) и над Церковью (Еф. 1, 22—23), содействует апостолам в их благовестии, облекая их «силою свыше (Лк. 24, 49); совершая «знамения» (Мк. 16, 17—18); повелевает всеми тварными небесными силами (Еф. 1, 20—22), обладает «живыми и мертвыми» (Рим. 14, 9), имеет ключи ада (Откр. 1, 18) и рая (Откр. 2, 7). Сын Божий, уничививший Себя в акте воплощения до человекоподобия и смирившийся на кресте до смерти, Своим воскресением все человечество прославил до Богоподобия (94, с. 288—290).

Если творение мира являет Божественную силу в абсолютном ничтожестве, если Боговоплощение открывает Божественное благо в несоответствующем ему тварном уничижении, то Воскресение Христово обнаруживает Божественную любовь к обоженной твари в соответствующей обожению славе — таков второй и центральный тезис пасхальной концепции А. Туберовского.

Сам Господь смотрел на Свою смерть как на искупительный подвиг и действенную жертву временной жизни во имя жизни вечной, дающей человеку жизнь в «царстве славы» (Мф. 20, 28) (Мф. 21, 21—28). Беседуя в капернаумской синагоге о «хлебе жизни», Господь указал на Свою смерть как на жертву «за жизнь мира» (Ин. 6, 51). Следовательно, евхаристическое приобщение Телу и Крови Христа, подобно крещальному (баптисматическому) общению в Его смерти и воскресении, является необходимым условием жизни вечной (Ин. 6, 53—58) с ее славой и воскресением. Положение жизни «за други своя» также служит непременным условием Воскресения. Если ветхозаветная пасха (приобщение жертвенному агнцу) была прообразом новозаветных благ, то новозаветная евхаристия находится в таком же отношении к славе Царства Божия, знаменуя участие со Христом в благах вечной жизни.

О том, каким образом христианин, достойно причащающийся Тела и Крови Христовых, становится участником Его Воскресения, свидетельствует преподобный Симеон Новый Богослов: «Одни те, которые чрез причащение божественной плоти Господней удостаиваются зреть умным оком, осязать умным осязанием, вкусить умными устами невидимое, неосязаемое и невкусимое Божество, — одни эти ведают, яко благ Господь... и бывают сотелесники с Ним и сообщники славы Его и Божества»... (15, с. 341).

Воскресший Христос во всякое время пребывает во славе Воскресеня, являя Собой новую, вечную, прославленную жизнь; для нас же реализация спасительного блага, данного в пасхальном откровении, принадлежит грядущему царству славы. Воскресение Христово (подобно сотворению мира и воплощению) является эрой новой вечной эпохи, «иного вечного жития началом», — основанием и корнем всечеловеческого воскресения и всеобщего воскресения (анастасиса) твари (94, с. 314). Таков третий тезис теоцентрической концепции А. Туберовского.

В этом контексте, очевидно, следует уяснить вопрос об отношении к Воскресению Христову нашего воскресения и тесно связанную с ним проблему апокатастасиса. «Вся трудность этого вопроса для православного богослова, — отмечает иеромонах Матфей (Мормыль), — заключается в устранении того противоречия, которое существует между утверждением универсальности воскресения Христова, как откровения славы, и отрицанием общего блаженства твари... Космологическая концепция Пасхального догмата приводит к абсолютному апокатастасису как завершению всего мирового прогресса; антропологическая же концепция, исходя из идеи спасения, постулирует его; как же выйти из этого затруднения, чтобы сохранить оба положения: универсальность воскресения Христова и различие „эсхатологической участи?“» (107).

Все «принципиальные» откровения любви Божией имеют универсальное значение. Воскресение Христово по сравнению с «творением» и «оплототворением» (воплощением; термин А. Туберовского, заимствованный у преподобного Макария Великого) имеет «абсолютную экстенсивность» откровения в нем божественной силы. Поскольку смысл этого нового откровения любви Божией состоит в прославлении обоженной оплототворением твари, то Воскресение Христово является принципиальным фактом, параллельным «обожению мира». Священное Писание ясно свидетельствует о всеобщем воскресении мертвых — как христиан, так и нехристиан. По словам Господа, мертвецы, услышав глас Сына Божия, оживут (Ин. 5, 25). Святой апостол Павел учит не только о всеобщем воскресении, но и о существенной метаморфозе вселенной. Святой апостол Петр катастрофически изображает тот процесс, в результате которого откроются ожидаемые «новое небо и новая земля, на которых обитает правда) (2 Пет. 3, 10—13). После того как совершится воскресение и будет упразднен последний враг — смерть, «Бог будет всем во всем» (1 Кор. 15, 28). Тогда наступит «царство славы», вечная, духовная, Божественная жизнь, полная любви и всякого совершенства. «Вся тварь после того, как обновится и сделается духовною, — назидает преподобный Симеон Новый Богослов, — станет обиталищем невещественным, нетленным, неизменным и вечным. Небо станет несравненно более блестящим и светлым, чем оно теперь видится, станет совсем иным; земля воспримет новую неизреченную красоту...

весь мир сделается совершеннейшим паче всякого слова. Сделавшись духовным и божественным, соединится он с умным миром, явится некиим мысленным раем, Иерусалимом небесным, некрадомым наследием сынов Божиих» (15, с. 382).

Исходя из этого, казалось бы, можно утверждать идеал абсолютного апокатастасиса, включая спасение злых ангелов и блаженство грешников. Но Слово Божие прямо говорит об осуждении грешников и злых духов на муку вечную; учение об абсолютном апокатастасисе отвергнуто Церковью. «Относительный» же апокатастасис, справедливо считает А. Туберовский, противоречит универсальности откровения Божественной славы в Воскресении Христовом. И вот, последовательно проводя свой теоцентрический принцип, А. Туберовский должен заменить понятие апокатастасиса (явно приобретшее космологически-сотериологический смысл) формулой так называемого *«анастасиса»*, обозначающего не восстановление утраченного состояния, а приобретение тварью в силу Воскресения Христова «существенно нового modus'a бытия» (94, с. 335). Утверждая *«анастасис»*, т. е. возвышение твари на новую динамическую ступень, считает А. Туберовский, он не противоречит ни Священному Писанию, ни Священному Преданию. Анастасис, как принципиально новое откровение в Воскресении силы Божией, столь же всеобщ, как и обожение, как творение. Благодаря этому откровению вся тварь получила вечную жизнь, вошла в прославленное состояние. Что касается ада и рая, вечного блаженства и вечных мук, то эти актуальные контрасты лежат в одной динамической плоскости; и злые и добрые духи (точно так же злые и добрые люди) осуществляют потенции одного и того же свободного бытия, хотя и в диаметрально противоположном благу этого откровения смысле. «Равным образом и в статус славы войдет вся тварь, но как до „бесконечности различны" могут быть состояния блаженства и муки, так до контраста противоположны могут быть и актуальности „вечности". Поэтому, если одни, полные божественного милосердия, войдут благословенными сынами в Царство славы, — другие, злоупотреблявшие свободой и отвергшие благодать Бого-сыновства, не найдут себе места в царстве света и радости и окажутся отвергнутыми антиподами вечной „геенны". Но если бытие вообще, духовное в частности, несмотря на „зло и страдание", является откровением благой силы Божией, если Божественная жизнь оказывается даром высшей ценности, невзирая на „неверие" и возбуждаемую ею в некоторых „злобу": так и превысшее откровение любви Божией в status'e славы не уничтожается „вечными муками ада"» (94, с. 336). Конечно же, не уничтожается, но оно, на наш взгляд, умаляется, так же как неизбежно умаляется блаженство праведников при созерцании мук грешников в параллельной вселенной... Здесь содержится известное противоречие, которое едва ли преодолимо лишь в той системе координат, которые и определяют концепцию собственно А. Туберовского. В системе координат других пасхальных концепций данное противоречие не должно возникнуть (например, у Н. Ф. Федорова) или его можно обойти, ибо оно не является камнем преткновения (например, у В. С. Соловьева).

Излагая свою теоцентрическую пасхальную концепцию, А. Туберовский претендует лишь на то, чтобы «перебросить мост» от концепций Соловьева и Несмелова к своей собственной. И это, по-видимому, ему хорошо удается. «Его метод оригинален тем, — справедливо считает иеромонах Матфей, — что теоретическим „умозаключениям" и практическим „постулатам" он предпочитает религиозные интуиции, мистические определения, динамические формулы. Только благодаря применению такого метода к „опознанию" Воскресения Христова теоцентрическая концепция по сравнению с космологической и антропологической идеологиями ближе стоит к церковному взгляду (религиозно-опытному ведению) на внутренний смысл события Воскресения Христова» (107).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Слово «воскресать» заимствовано из старославянского языка. Образовано с помощью приставки *воз* — от *кресати* («воскрешать» — «оживление», «здоровье»). Академик Ф. И. Буслаев в статье «Русский быт и пословицы» обращает внимание на близость и связь этого слова со словами «кресиво» (огниво), «кресить» — высекать огонь, а также со словами «точить», «обтачивать камень» (жернов). См.: *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861, т. 1, с. 84.

[2] Священник Павел Флоренский писал, излагая воззрения на смерть и «воскресение» древних мистерий: «Человек умирает только раз в жизни и потому, не имея опыта, умирает неудачно... Чтобы умереть вполне благополучно, надо знать, как умирать, надо приобрести навык умирания, надо выучиться смерти. А для этого необходимо умирать еще при жизни, под руководством людей опытных, уже умиравших. Этот-то *опыт смерти* и дается подвижничеством. В древности училищем смерти были мистерии.

У древних переход в иной мир мыслился либо как разрыв, как провал, как ниспадение, либо как *восхищение*. В сущности, все мистерийные обряды имели целью уничтожить смерть как разрыв. Тот, кто сумел умереть при жизни, он не *проваливается* в преисподнюю, а *переходит* в иной мир» (Не восхищение непшева. Сергиев Посад, 1915, с. 32).

[3] И поныне благочестивые иудеи твердо веруют в воскресение мертвых. Исповедуя каждое утро Бога (по формуле ежедневных молитв), могущего отнять и возвратить жизнь, они произносят: «Да благословен Господь, Который возвратит мертвым телам души» (цит. по: 42, с. 10).

[4] Церковный праздник Воскресения Христова в своей догматической сущности был определен еще во II веке. По древней традиции, ему предшествовал *пасхальный пост* (впоследствии Великий пост, или Святая Четыредесятница).

Праздник начинался полунощницею, с которой соединялся последний акт покаяния и крещения оглашенных. От первого причащения в пасхальную ночь празднование (не прерываемое работой, как и в Страстную седмицу) продолжалось 8 дней. В период, когда христианство стало уже государственной религией, к Пасхе обыкновенно была приурочена амнистия заключенным.

[5] К этому времени относятся первые иконографические изображения на тему Воскресения Христова. Пасхальный догмат запечатлен в иконографии в трех наиболее популярных сюжетах: «Явление Ангела женам-мироносицам у гроба», «Воскресение Христово с сошествием во ад», «Выход Христа из открытого гроба». Первый тип, наиболее древний, известен уже в IV веке. Самые ранние изображения второго типа сохранились в римских катакомбах VII века). Это наиболее распространенный сюжет в праздничных рядах русских иконостасов.

[6] Признавая идею о воскресении в расцвете совершенного возраста, вероятно, следует считать, что у каждой личности своя собственная, индивидуальная мера этого возраста. Во всяком случае, мнение Блаженного Августина о воскресении в возрасте 30 лет представляется весьма спорным, ибо апостол Павел, говоря о «мере полного возраста Христова» (Еф. 4,14), имеет в виду не воскресение, а духовное возрастание христианина, подражающего высшему нравственному идеалу, осуществленному Христом.

[7] В Святой Евхаристии, учил преподобный Симеон Новый Богослов, христиане могут «мистически» познавать Воскресение Христово. Изъясняя одно из церковных песнопений («Воскресение Христово видевше, поклонимся святому Господу Иисусу, единому безгрешному), преподобный Симеон развивает свою пасхальную концепцию: «Как же это Святый Дух подвигает нас петь: воскресение Христово в и д е в ш е, т. е что мы видели воскресение Христово, — когда мы не видали его, так как Христос воскрес больше тысячи лет прежде, да и тогда никто не видел, как Он воскрес? Уже не хочет ли песнь церковная научить нас говорить ложь? Да не будет! Перестань злословить! Напротив, она завещала нам возглашать сими словами совершенную истину, напоминая о том Воскресении Христовом, которое бывает в каждом из нас верных, и бывает непросто, но светоносно, блистая сияниями божества Его и нетления. Светоносное присутствие Духа показывает на совершившееся в нас Воскресение Господне и еще паче — дает нам благодать видеть Самого воскресшего Христа Господа. Почему и поем: Б о г Г о с п о д ь и я в и с я н а м; и желая показать второе Его пришествие, прибавляем вслед за тем: б л а г о с л о в е н грядый в о и м я Г о с п о д н е. Итак, в тех, в которых явился Христос воскресший, всеконечно Он и виден бывает духовно, и видится духовными очами. Ибо, когда приходит в нас Христос благодатию Святого Духа, воскрешает нас из мертвых, какими бываем дотоле, и животворит , и делает, что мы видим в себе живым Его Самого, бессмертного и нетленного. И не только это, но Он дает нам благодать и такую, что мы ясно познаем, как Он воскрешает нас и прославляет вместе с Собою, как удостоверяет все Божественное Писание» (15, с. 346—347).

[8] Полный текст «Диоптры» в переводе на русский язык, до сих пор, к сожалению, не изданный, в настоящее время готовится к печати. Богословский анализ этого памятника — дело ближайшего будущего.

[9] Арман Сабатье (род. в 1834 г.) французский натуралист, профессор зоологии и сравнительной анатомии в Монгелье, впоследствии декан Женевского университета, автор ряда работ по философии естествознания: «Бессмертие с точки зрения эволюционного натурализма», «Жизнь и смерть», «Трансформизм и библейский рассказ о творении» и др.

Подразумевается статья проф. А. Я. Данилевского «Живое вещество» в журнале «Вестник Европы» (1896, май).

ЛИТЕРАТУРА

1. Раннехристианские отцы Церкви. Мужи апостольские и апологеты. Антология. Брюссель, 1978.

2. *Афинагор* († ок. 177). О воскресении (Пер. М. Протопопова). СПб., 1791.

3. *Тертуллиан К.-С.-Ф.* († ок. 222). О воскресении плоти. Творения (Пер. Е. Карнеева). СПб., 1850, ч. 3, с. 54—170.

4. *Ориген* († ок. 254). О воскресении и суде, об адском огне и наказаниях. — В кн.: О Началах. Казань, 1889, кн. II, гл. 10, с. 161—170.

5. Священномученик *Мефодий,* епископ Патарский († ок. 311). О Воскресении. — Полное собрание творений (Пер. с греч. проф. Е. Ловягина). 2-е изд. СПб., 1905.

6. *Лактанций Фирмилиан* († после 317). Творения. СПб., 1848, ч. 1—2.

7. Преподобный *Ефрем Сирин* († ок. 373). Творения. 4-е изд. Сергиев Посад, 1897, ч. 3, с. 120—128 — «Слово о воскресении мертвых»; с. 129—136 — «Об утверждающих, что нет воскресения»; с. 143—145 — «Слово о суде и воскресении».

8. Святитель *Афанасий Великий* († 373). О воскресении Господа нашего Иисуса Христа. — Христианское чтение. СПб., 1841.

9. Святитель *Василий Великий*, архиепископ Кесарийский († 379). Творения. Сергиев Посад, 1900—1902, ч. 1—7.

10. Святитель *Кирилл Иерусалимский* († 386). Творения. Сергиев Посад, 1893.

11. Святитель *Григорий Нисский* († ок. 395). О душе и воскресении. — В кн.: Творения. М., 1862, ч. IV, с. 201—326.

12. Святитель *Иоанн Златоуст* († 407). Толкование на Первое послание к коринфянам святого апостола Павла. СПб., 1858.

13. Блаженный *Августин*, епископ Иппонский († 430). Творения. Киев, 1879—1895, тт. 1—8.

14. Преподобный *Иоанн Дамаскин* († ок. 749). Точное изложение Православной веры. Кн. IV, гл. 27: О воскресении. — В кн.: Полное собрание творений. СПб., 1913, т. I, с. 342—345.

15. Преподобный *Симеон Новый Богослов* († 1022) Слова. 1892, т. 1—2.

16. *Чельцов И. В.* Древние формы символа веры Православной Церкви, или так называемые апостольские символы. СПб., 1869.

17. *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V вв. 3-е изд. СПб., 1904.

18. *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы VI, VII и VIII веков. 2-е изд. М., 1897.

19. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. История Церкви в период Вселенских Соборов. Пг., 1918, ч. 3: История богословской мысли / Посмертное издание под ред. проф. А. Бриллиантова.

20. *Карсавин Л. П.* Святые Отцы и учители Церкви. Раскрытие Православия в их творениях. Париж, 1926.

21. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1929.

22. *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV века. Париж, 1931.

23. Священник *Георгий Флоровский.* Византийские Отцы V—VIII веков. Париж, 1933.

24. Архимандрит *Киприан (Керн).* Золотой век Святоотеческой письменности. Париж, 1967.

25. Епископ (ныне митрополит) *Питирим (Нечаев).* Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века. — Богословские труды. М., 1970, сб. 5, с. 215—226.

26. Протоиерей *Иоанн Мейендорф.* Введение в святоотеческое богословие. 2-е изд. Нью-Йорк, 1985.

27. Протоиерей *Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. 4-е изд. Париж, 1988.

28. Митрополит Киевский *Иларион.* Слово о Законе и Благодати. — В сб.: Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986, ч. 1, с. 41—62.

29. *Зиновий (Отенский,* † 1568), инок. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863, с. 961—968: Рассмотрение о словеси, еже «жду воскресения мертвым».

30. Митрополит Московский *Филарет (Дроздов).* Изъяснение Евангелия в день Святой Пасхи. — В кн.: Прибавления к изданию творений святых отцев... М., 1850, ч. 9, с. 188—232.

31. Епископ Винницкий (впоследствии митрополит Московский) *Макарий (Булгаков).* Православно-догматическое богословие. СПб., 1851, т. 3.

32. *Голубев М. А.* Обозрение посланий святого апостола Павла к коринфянам. СПб., 1861, т. 1, с. 293—297: Споры о воскресении мертвых.

33. Архиепископ Черниговский *Филарет (Гумилевский).* Православное догматическое богословие. Чернигов, 1864.

34. *Надеждин Ф.* Воскресение Христово — основание и сила веры и Церкви. — Христианское чтение. СПб., 1863, т. 1.

35. *Соловьев В. С.* Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей. М., 1866. Цит. по: *Соловьев В. С.* О христианском единстве. Брюссель, 1967, с. 103—170.

36. *Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887.

37. Епископ *Феофан,* затворник Вышенский. О воскресении мертвых. — Толкование Первого послания св. апостола Павла к коринфянам. 2-е изд. М., 1893, с. 524—605.

38. Архиепископ Херсонский и Таврический *Иннокентий.* Слово в Великую Субботу. — Соч. 2-е изд. СПб.; М., 1901. т. 9, с. 262—298 (1-е изд. М., 1875).

39. *Р. Л.* Тело воскресшего Христа Спасителя. — Православное обозрение. М., 1880, т. 2, с. 628—639.

40. *Соловьев В. С.* Духовные основы жизни, 1882—1884. Брюссель, 1953, с. 85—99.

41. Монах *Митрофан.* Как живут наши умершие и как будем жить и мы по смерти: По учению естественной религии, по предчувствию общечеловеческого духа и выводам науки: В 3 т. СПб., 1889, т. 2.

42. *Виноградов Н.* Воскресение мертвых. — В кн.: О конечных судьбах мира и человека: Критико-экзегетическое и догматическое исследование. 2-е изд. М., 1889, гл. IV.

43. *Глубоковский Н.* Учение святого апостола Павла о загробной жизни и воскресении мертвых. — Христианское чтение. СПб., 1899, сентябрь.

44. *Светлов П. Я.* Воскресение Христово: Апологетический очерк. СПб., 1899.

45. *Темномеров А.* Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении мертвых. М., 1899.

46. *Глубоковский Н.* Воскресение из мертвых. — В кн.: Православная энциклопедия. М., 1902, т. 3.

47. *Богдашевский Д.* Действительность воскресения мертвых по учению св. ап. Павла. — Труды Киевской Духовной Академии, 1902, № 1.

48. Воскресение Христово как величайшее и достовернейшее из чудес: (Апологетический актат). СПб., 1903 (автор не указан).

49. *Тареев М. М.* Воскресение Христово и его нравственное значение. — Богословский вестник, 1903, № 5.

50. *Тареев М. М.* Жизнь и учение Христа. Ч. 1: Философия евангельской истории (Жизнь Иисуса Христа — Слова Божия). Сергиев Посад, 1903.

51. *Тареев М. М.* Воскресение Христа. — В кн.: Христос: Основы христианства. 2-е изд. Сергиев Посад, 1908, т. 1, с. 340—358.

52. *А. В.* [*А. И. Введенский*]. О воскресении в теле. — Душеполезное чтение, 1904, № 5, с. 43—56.

53. *Булгаков Серафим.* Догмат о воскресении человеческого тела. Курск, 1904.

54. *Троицкий И. Г.* Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, 1904.

55. *Певницкий В. О.* О воскресении мертвых. — Труды Киевской Духовной Академии, 1905, с. 106—132.

56. *Воронцов Е.* К вопросу о «первом воскресении» в Откровении Иоанна Богослова. — Вера и разум, 1905, № 18, сентябрь, с. 312—330.

57. Протоиерей *Павел Светлов* († 1942). Курс апологетического богословия. 2-е изд. доп. Киев, 1905.

58. Протоиерей *Павел Светлов.* Крест Христов. Значение Креста в деле Христовом: Опыт изъяснения догмата искупления. 2-е изд. доп. Киев, 1907.

59. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. 3-е изд. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1905; т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. Казань. 1907.

60. *Зарин Сергей.* Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907, т. 1.

61. Архимандрит *Августин,* ректор Литовской Духовной Семинарии. Руководство по основному богословию. 6-е изд. М., 1908.

62. Архиепископ Волынский (впоследствии Митрополит Киевский и Галицкий) *Антоний (Храповицкий).* Согласование евангельских сказаний о Воскресении Христовом. — Вера и разум, 1910, сентябрь, № 18, с. 717—723.

63. Его же. Указ. соч. Жизнеописание и творения Блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского и Галицкого. Нью-Йорк, 1969, т. 16, с. 11—18.

64. Епископ *Михаил (Грибановский).* Над Евангелием. 3-е изд. Полтава, 1911.

65. *Федоров Н. В.* Философия Общего Дела. Верный, 1906, т. 1; М., 1913, т. 2.

66. *Кожевников В. А.* Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения... М., 1908, с. 268—300: Религиозные предубеждения против активного отношения к природе.

67. *Соловьев В. С.* Собр. соч. Под ред. и с предисл. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911—1914, т. 1—10; Брюссель, 1969, т. 11; Брюссель, 1970, т. 12.

68. *Соловьев В. С.* Письма. СПб., 1908—1923, т. 1—4.

69. Архиепископ *Сергий (Страгородский).* Православное учение о спасении. СПб., 1910.

70. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие апостола Павла по его существу. СПб., 1910, т. 2, с. 71.

71. *Левитов П. В.* Тело и его судьба с христианской точки зрения. СПб., 1910.

72. *Булгаков С. Н.* Два града: Исследования о природе общественных идеалов. М., 1911, т. 2, с. 166—176: Воскресение Христа и современное познание; с. 260—277: Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров).

73. *Смирнов А.,* проф. Значение слова «плоть» в вероучительной системе апостола Павла. — Богословский вестник, 1912, июнь, с. 307—352.

74. *Спасский А.* проф. Эллинизм и христианство. — Там же, июль — август (в 1913 — отд. книга).

75. *Воронец Е. Н.* Телесное воскресение людей в Пасху Воскресения Христова. Харьков, 1913.

76. *Страхов П. С.* Пессимистическое отрицание воскресения поздним язычеством. — Богословский вестник, 1913, октябрь, с. 286—309; ноябрь, с. 590—609.

77. Митрополит Московский *Филарет (Дроздов)*. Тайна Воскресения Христова. — В кн.: Воскресение Христово. Служба на праздник Святой Пасхи с приложением евангельского повествования, избранных статей, объяснительных примечаний и нотных песнопений. М., 1914, с. 26—30.

78. Архиепископ Могилевский *Анатолий (Мартыновский)*. Радость праздника Пасхи. — Там же, с. 31—34.

79. Митрополит Московский *Платон (Левшин)*. Наше будущее воскресение. — Там же, с. 35—36.

80. Архиепископ Херсонский *Иннокентий (Борисов)*. Воскресение Христово есть торжество веры, добродетели и упования. — Там же, с. 37—42.

81. Архиепископ Херсонский *Иннокентий*. Пасхальные слова. М., 1914.

82. *Оксиюк М. Ф.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914.

83. Священник *Павел Флоренский*. Столп и Утверждение Истины. М., 1914.

84. *Недзвецкий В.* Святой Григорий Нисский о воскресении тела. — В сб. статей «Вселенское Дело». Одесса, 1914, вып. 1, прил., с. 27—42.

85. *Голованенко Сергей*. Философия смерти и воскресения: (Проективизм Н. Ф. Федорова). — Богословский вестник, 1914, март, с. 664—688.

86. *Голованенко Сергей*. Имманентизм и христианская философия. — Богословский вестник, 1914, июль-август, с. 569—592.

87. *Петерсон Н. П.* По поводу статьи С. Голованенко «Имманентизм и христианская философия». Ркп. 1914 г. — ГБЛ, Отдел рукописей, ф. 65. 7, к. 1, е. х. 51.

88. Священник *Павел Флоренский*. «Благословен Грядый во Имя Господне!» (Проповедь). Ркп., без даты (не позднее 1917 г.).

89. *Петерсон Н. П.* Исповедание веры признающего воскресение при участии самого человека. Ркп., без даты (не позднее 1919 г.). — ГБЛ, Отдел рукописей, ф. 657, к. 1, е. х. 5.

90. *Бердяев Н. А.* Религия воскрешения: «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова. — Русская мысль, 1915, № 7, с. 75—120.

91. *Страхов П. С.* Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. М., 1916.

92. *Страхов П. С.* Атомы жизни. М., 1916.

93. Митрополит Киевский и Галицкий *Владимир (Богоявленский)*. О воскресении тел. Пг., 1916.

94. *Туберовский А. М.* Воскресение Христово. Опыт православно-мистической идеологии Пасхального догмата. Сергиев Посад, 1916.

95. *Мережковский Д. С.* Зачем воскрес? Пг., 1916.

96. *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917, с. 360—368.

97. *Страхов П. С.* Наука и религия. М., 1918.

98. [*Горский А. К., Сетницкий Н. А.* и др.] Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения Церкви: Догматические очерки [М., 1925]. Харбин, 1926.

99. *Флоровский Г. В.* О смерти крестной. — Православная мысль: Труды Православного богословского института в Париже. Париж, 1930, вып. 2, с. 148—187.

100. *Остромиров А. (Горский Александр Константинович)*. Н. Ф. Федоров и современность: Очерки. Вып. 2. Проективизм и борьба со смертью. Богословие Общего Дела. Харбин, 1928; Вып. 3. Организация мировоздействия. Харбин, 1932.

101. *Безобразов С.* Воскрешение Лазаря и Воскресение Христово. — Путь, 1929, май, № 16, с. 3—18.

102. Митрополит *Сергий (Страгородский)*. Воскресение Христово в отличие от воскресения Лазаря. — Журнал Московской Патриархии (далее: ЖМП), 1933, № 16/17, с. 4—7 (републикация в: ЖМП, 1973, № 10, с. 61—66).

103. *С-кий (Сетницкий) Н. А.* О смерти и погребении. — Вселенское ДЕЛО. Рига, 1934, сб. 2, с. 141—146.

104. Протоиерей *Сергий Булгаков*. Всеобщее воскресение. — В кн.: Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Париж, 1945, с. 455—481.

105. *Вышеславцев Б. П.* Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955.

106. *Спасский Ф.* Неизданное произведение св. Марка Ефесского «О Воскресении». — Православная мысль: Труды Православного богословского института в Париже. Париж, 1951, вып. 8.

107. Иеродиакон (ныне архимандрит) *Матфей (Мормыль)*. Воскресение Христово в изложении русских богословов-апологетов. Ркп. Загорск: МДА, 1963.

108. *Дионисий*, епископ Роттердамский. Богослужения Великого Поста как путь души христианской через Голгофу к Воскресению. — ЖМП, 1967, № 4, с. 51—62.

109. *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. — Богословские труды. М., 1972, сб. 8, с. 182—183.

110. Арсеньев Николай. Проповедь Воскресения и христианский реализм в современном мире. — В кн.: Единый поток жизни: (К проблеме единства христиан). Брюссель, 1973, с. 220—237.

111. Архиепископ Вологодский и Великоустюжский *Михаил (Чуб).* Святой священномученик Мефодий и его богословие. Богословские труды. М., 1973, сб. 10, с. 7—58.

112. Указ. соч. Окончание. — Богословские труды. М., 1973, сб. 11, с. 5—54.

113. *Алексий,* архиепископ Дюссельдорфский. Воскресение Христово, его действительность и действие. — ЖМП, 1974, № 5, с. 60—65.

114. *Шиманский Г.* Тайна спасения. — ЖМП, 1974, № 3, с. 62—71; 1974, № 4, с. 68—78.

115. Епископ Астраханский и Енотаевский (ныне архиепископ Вологодский и Великоустюжский) *Михаил (Мудьюгин).* Истина Креста и Воскресения и ее отражение в творениях святого Афанасия Александрийского. — ЖМП, 1974, № 6, с. 53—58.

116. Протоиерей *Ливерий Воронов.* Истина Воскресения в Православии. — ЖМП, 1974, № 6, с. 72—79; № 7, с. 45—51.

117. Архиепископ Волоколамский (ныне митрополит Волоколамский и Юрьевский) *Питирим (Нечаев).* Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства. Церковь и свершение творения. — ЖМП, 1975, № 1, с. 58—76.

118. *Георгиевский А. И.* О воскресении мертвых в связи с Евхаристией в свете учения Священного Писания. — Богословские труды. М., 1976, сб. 16, с. 33—45.

119. Архиепископ *Лука (Войно-Ясенецкий).* Дух, душа и тело (1947 г.) Брюссель, 1978.

120. *Никитин В. А.* «Богоискательство» и богоборчество Л. Толстого. — Альманах Прометей. М., 1980, т. 12, с. 113—138.

121. *А. М. (Гаврюшин Н. К.)* Воскрешение чаемое или восхищаемое? — В кн.: Богословские труды, М., 1983, сб. 24, с. 242—259.

122. Протоиерей *Александр Шмеман.* За жизнь мира. Нью-Йорк, 1983.

123. *Георгиевский А. И.* Догмат о Воскресении в эпоху Вселенских Соборов. — Богословские труды. М., 1984, сб. 25, с. 321—336.

124. *Флоренский П. А.* Эмпирея и эмпирия. 1904 г. — Там же. М., 1986, сб. 27, с. 298—322.

125. *Геннадий (Эйкалович).* Федоровиана. — Новый журнал. Нью-Йорк, 1986, № 163, с. 259—274.

126. Протонерей *Сергий Булгаков.* Слова, поучения, беседы. Париж, 1987.

127. *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л., 1987.

128. *Никитин В. А.* Богословские воззрения преподобного Максима Грека. — Символ. Париж, 1988, № 20, с. 115—140.

129. *Никитин В. А.* Храмовое действо как синтез искусств. Священник Павел Флоренский и Николай Федоров. — Там же, с. 219—236.

130. Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова: Вступ. ст., публ. и примеч. С. Г. Семеновой. — В кн.: Контекст — 1988: Литературно-теоретические исследования. М., 1989, с. 278—351.

131. *Бердяев Н. А.* Собрание сочинений. Париж: ИМКА — ПРЕСС. 1989, т. 1. Самопознание (опыт философской автобиографии); т. 2. Смысл творчества (опыт оправдания человека); т. 3. Типы религиозной мысли в России.

132. *Никитин В. А.* Владимир Соловьев и Николай Федоров. Творческая эволюция и взаимное влияние. Новые материалы: Доклад в Институте славяноведения. Париж, 12 июня 1989 г. Ркп.

Предисловие к «Слову о Ангелах»

В данном труде епископа Игнатия (Брянчанинова) излагается православное учение о сотворенных духах — Ангелах и демонах. Сочинение это ранее не было известно. Отдельные элементы учения об Ангелах подробно рассмотрены в изданных творениях святителя, в его «Аскетических опытах». Цель рассмотрения там сугубо практическая — дать подвижнику, проходящему опытно этапы духовного совершенствования, правильное представление о мире духов, с которым ему рано или поздно придется соприкоснуться. Так, в статье «О чувственном видении духов» подчеркивается мысль о том, что после грехопадения Адама человек может общаться лишь с миром падших духов — демонов, и лишь немногие, правильно проходящие покаянный подвиг очищения души, удостаиваются общения со светлыми Ангелами. В «Слове о смерти» разъясняется, что после изгнания Адама из рая власть над миром передана диаволу, причем особую область обитания падших духов составляет воздушная среда и вообще все околоземное пространство. В статье «Сети миродержца» показывается, какими средствами диавол стремится удержать человека в его состоянии падения. Вопросы, связанные с природой Ангелов, наиболее подробно рассмотрены в «Прибавлении к Слову о смерти». Там подчеркивается, что как светлые, так и падшие духи, будучи существами сотворенными, имеют лишь относительную духовность, в отличие от абсолютной духовности Божества. В силу этого они занимают в пространстве ограниченный объем, имеют определенный внешний вид, перемещаются хотя и с очень высокой, но не беспредельной скоростью, взаимодействуют с материальным миром.

Всех этих вопросов, хотя и в более сжатой форме, святитель касается и в данном труде. Однако здесь учение об Ангелах приведено в систему подобно тому, как это делается в курсах догматического богословия. Тем не менее отличие в изложении от традиционных «академических» учебников все же велико, ибо святитель-аскет имеет в виду, как и в других своих сочинениях, прежде всего практическую цель — сообщить православному христианину «со всей точностью и последовательностью» учение Церкви об Ангелах света и ангелах тьмы, чтобы в самом существенном делании жизни — в созидании своего спасения — «привлечь к себе святую любовь и помощь первых, а от пагубного влияния вторых как можно более уклониться». Вот почему наряду с традиционными догматическими вопросами — о творении ангелов, об их иерархии, об их служении человеческому роду — автор выделяет и аспекты, связанные с православной сотериологией и аскетикой. Он подчеркивает, что земля — это поле битвы, где между светлыми и падшими духами ведется борьба за человеческие души, а сам человек, участвуя в этой борьбе, приобретает ангелоподобные свойства или уподобляется демонам, в зависимости от того, куда склоняется его сердце.

Текст данного творения сохранился в семейном архиве Флоренских. Вероятно, он предполагался для публикации в «Богословском вестнике», редактором которого был священник Павел Флоренский в 1912—1917 гг. Текст предоставлен игуменом Андроником (Трубачевым). Текст подготовлен к печати иеромонахом Исаией (Беловым).

Иеромонах Исаия
Троице-Сергиева Лавра

Святитель ИГНАТИЙ,
епископ Кавказский и Черноморский

СЛОВО О АНГЕЛАХ

Не для удовлетворения пустому любопытству или любознательности, но единственно с целью спасения нашего предлагается здесь слово о Ангелах. Ангелы находятся в непрестанной неутомимой заботе о судьбе нашей: Ангелы Света употребляют все усилия, чтоб мы во время земного нашего странствования приготовили и заслужили себе вечное блаженство; а ангелы тьмы употребляют все усилия, чтоб увлечь нас с собою в адскую пропасть. Производится лютая и непрерывная война на земле: с одной стороны, сражаются Святые Ангелы и православные благочестивые христиане, а с другой — ангелы тьмы и подчинившиеся им человеки. Предмет брани — вечная участь человеков в загробной жизни и истинное христианство на земле, то единственное средство, которым доставляется человеку вечное блаженство на небе. Самая существенная необходимость, необходимость спасения, заставляет каждого христианина благовременно ознакомиться со всею точностью и основательностью как с Ангелами Света, так и с ангелами тьмы, чтоб привлечь к себе святую любовь и помощь первых, а от пагубного влияния вторых как можно более уклониться.

Слово Ангел есть греческое (αγγελος), значит посланник. Это название получили Ангелы от служения своего спасению рода человеческого, для чего они употребляются Всеблагим Богом и что исполняют со святою ревностию и любовию. Апостол Павел сказал: «Не вси ли суть служебнии дуси, в служение посылаеми за хотящих наследовати спасение?» (Евр. 1, 14).

Так, *«послан бысть Ангел Гавриил от Бога во град Галилейский, емуже имя Назарет»* (Лк. 1, 26) к Пресвятой Деве Марии возвестить Ей, что Она избирается в Матерь Слова Божия, приемлющего человечество для искупления человечества. Так, Ангел Господень ночью отверз двери темницы, в которую были заключены завистливыми иудеями двенадцать апостолов, и, выведши их, сказал: *«Идите, и ставше глаголите в церкви людем вся глаголы жизни сея»* (Деян. 5, 20), т. е. учения Христова, которое — жизнь. В другой раз Ангел вывел из темницы апостола Петра, ввергнутого туда нечестивым царем Иродом, убившим уже апостола Иакова Зеведеева и хотевшего потешить богоубийственный народ иудейский второю приятною для него казнью. Чудесно избавленный из темницы Апостол, уверившись, что видит не видение, но самое дело, сказал: *«Ныне вем воистинну, яко посла Бог Ангела Своего, и изъят мя из руки Иродовы и от всего чаяния людий Иудейских»* (Деян. 12, 11). Впрочем, не в одном содействии спасению рода человеческого заключается служение Ангелов: но от этого служения они получили название свое посреди человеков, и это название дано им Святым Духом в Священном Писании.

Время сотворения Ангелов не означено определительно в Священном Писании; но, по учению, общепринятому Святою Церковью, сотворение Анге-

лов предшествовало сотворению вещественного мира и человека[1]. Ангелы сотворены из ничего. Внезапно увидев себя сотворенными в чудном изяществе и блаженстве, какую они ощутили благодарность, благоговение и любовь к Творцу, даровавшему им вместе бытие и духовное наслаждение! Их занятием непрерывным соделалось созерцание и славословие Создателя. Сам Господь сказал о них: *«Егда сотворены быша звезды, восхвалиша Мя гласом велиим вси Ангели Мои»* (Иов. 38, 7). Этими словами Священного Писания яснейшим образом доказывается, что Ангелы сотворены прежде видимого нами мира и, присутствуя при его сотворении, прославляли премудрость и силу Создателя. Они созданы были, подобно видимому миру, Словом Божиим: *«Тем,* — говорит святой апостол Павел, — *создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая, аще престоли, аще господствия, аще начала, аще власти: всяческая Тем и о Нем создашася»*[2].

Здесь Апостол под именем престолов, господствий, начал и властей разумеет различные чиноначалия Ангелов. Таких чиноначалий Святая Церковь признает три; каждое чиноначалие, или иерархия, состоит из трех чинов. Первую иерархию составляют Серафимы, Херувимы и Престолы; вторую — Господствия, Силы и Власти; третью — Начала, Архангелы и Ангелы. Учение о этом разделении Ангелов изложено святым Дионисием Ареопагитом, учеником святого апостола Павла, который и в своих писаниях, как мы видели, называет некоторые чины. Ближайшие к Престолу Божию суть шестокрылатые Серафимы, как видел в видении своем святой Исаия пророк. *«Видех,* — говорит он, — *Господа седяща на престоле высоце и превознесенне, и исполнь дом славы Его. И Серафими стояху окрест Его, шесть крил единому, и шесть крил другому: и двема убо покрываху лица своя, двема же покрываху ноги своя, и двема летаху. И взываху друг ко другу и глаголаху: свят, свят, свят Господь Савваоф: исполнь вся земля славы Его»* (Ис. 6, 1, 2, 3). По Серафимах предстоят Престолу Божию Богомудрые, многоочитые Херувимы, потом Престолы и по порядку прочие Ангельские чины. Предстоят Ангелы Престолу Божию с великим благоговейным страхом, который изливается в них непостижимым величием Божества, не с тем страхом, который ощущают кающиеся грешники и который отъемлется любовью, но со страхом, пребывающим в века и составляющим один из даров Духа Святого, — страхом, которым страшен Бог для всех окрестных Его. От непрестанного созерцания безмерного величия Божия они находятся в непрестанном блаженном исступлении и упоении и выражают его непрестанным славословием. Они пламенеют любовью к Богу и в самозабвении, при котором они существуют в Боге, а уже не в себе, находят неисчерпаемое и бесконечное наслаждение. Сообразно чинам своим они наделены дарованиями Святого Духа — Духом мудрости и разума, Духом совета и крепости, Духом Страха Божия. Это разнообразие духовных дарований и разные степени совершенства отнюдь не производят в Святых Ангелах соревнования или зависти: нет! У них одна воля, как сказал святой Арсений Великий, и все они преисполнены в Боге благодатного утешения и не чувствуют никакого недостатка. По этому благодатному единству воли Святые Ангелы низших чинов с любовью и ревностью оказывают повиновение Ангелам высших чинов, зная, что это повиновение — повиновение воле Божией. «Ясно видим, — говорит святитель Димитрий Ростовский, — в книге пророка Захарии, что в то время, как Ангел беседовал с Пророком, другой Ангел вышел навстречу этому Ангелу, повелевая ему идти к Пророку и возвестить долженствующее со-

вершиться с Иерусалимом. Также и в Даниилове пророчестве читаем, что Ангел повелевает Ангелу истолковать видение Пророку»[3]. «Что было причиною нашего падения и умерщвления, — говорят святые Каллист и Игнатий, — между тем как сначала мы не были сотворены таковыми? И что, напротив того, соделалось причиною нашего обновления и бессмертия? — Находим причиною первого, т. е. тления, своеверие, своечиние и непокорность первого Адама, от которых последовало отвержение и преступление Божественной заповеди; причиною же второго, т. е. нетления — единохотение и повиновение Богу-Отцу Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, второго Адама, от коих соблюдение заповеди Отца. *«Аз, — говорит Спаситель, — от Себе не глаголах: но пославый Мя Отец, Той Мне заповедь даде, что реку и что возглаголю. И вем, яко заповедь Его живот вечный есть. Яже убо Аз глаголю, якоже рече Мне Отец, тако глаголю»* (Ин. 12, 49. 50). Как в праотце и последовавших ему корень и мать всему печальному было возношение: так в Новом Адаме, Богочеловеке Иисусе Христе, и в желающих жительствовать по Нему, начало, источник и основание всех благих есть смирение. Видим, что таково стояние и чин соблюдает и превысшее нас священное чиноначалие всех Боговидных Ангелов»[4]. Вообще все Ангелы называются иногда Небесными Силами и Небесным Воинством. Вождь Небесного Воинства есть Архистратиг Михаил, принадлежащий к семи духам, предстоящим Богу. Эти семь Ангелов суть: Михаил, Гавриил, Рафаил, Салафиил, Уриил, Иегудиил и Варахиил. Эти семь духов называются иногда Ангелами, иногда Архангелами; Святой Димитрий Ростовский причисляет их к чину Серафимов[5].

Ангелы сотворены по образу и подобию Божию, как впоследствии сотворен человек[6]. Образ Божий, как и в человеке, заключается в уме, от которого рождается, и в котором содержится мысль, и от которого исходит дух, содействующий мысли и оживляющий ее. Этот образ, подобно Первообразу, невидим, как он невидим и в человеках. Он управляет всем существом в Ангеле так, как и в человеке. Ангелы суть существа, ограниченные временем и пространством, следовательно, имеющие свой наружный вид. Безвидным может быть только ничто и бесконечное существо: бесконечное существо потому безвидно, что, ни в каком направлении не имея предела, не может иметь никакого очертания; а ничто безвидно, как неимеющее никакого бытия и никаких свойств. Напротив того, все существа ограниченные, самые великие и самые малые, как бы ни были тонки, имеют свои пределы. Эти-то пределы, или концы существа, составляют его очертание, а где очертание — там непременно вид, хотя бы мы нашими грубыми очами и не видели его. Мы не видим предела газов и большей части испарений, но эти пределы непременно существуют, потому что газы и пары не могут занимать беспредельного пространства, занимают пространство определенное, соответственное своей упругости, т. е. способности расширения и сжимания. Безвиден един Бог, как существо бесконечное. По отношению к нам Ангелы называются бесплотными и духами. Но мы, человеки, в нашем состоянии падения, никак не можем быть приняты за основание для составления правильных понятий о видимом и невидимом мире. Мы не то, чем были сотворены; и опять обновляемые покаянием, мы делаемся не теми, какими бываем в обыкновенном положении страстном. Мерило мы непостоянное и неправильное. Но именно по этому-то мерилу Ангелы называются бестелесными, невещественными, духами. «Бестелесным и невещественным называется Ангел, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — по сравнению с нами. Ибо все

в сравнении с Богом, единым несравнимым, оказывается грубым и вещественным. Одно только Божество, в точном смысле, невещественно и бестелесно»[7]. Ангелы, как научает преподобный Макарий Египетский Великий, суть тонкие тела и имеют вид наружного человека[8], т. е. все его члены. Такими описывают их и все святые, сподобившиеся видеть Ангелов и беседовать с ними. Святому Андрею, Христа ради юродивому, при восхищении его на небо Ангел, руководивший его, два раза подал руку[9]. Преподобная Феодора видела пришедших к ней в час кончины двух Ангелов, в образе двух прекрасных юнош, видела их с златовидными власами[10]. Священное Писание повсюду являвшихся Ангелов изображает в виде человеческом. В виде мужей они явились Аврааму у дуба Мамврийского (Быт. 1, 18 гл).; точно так же явились Лоту в Содоме (Быт. 19, 1, 10. 16. 17). Когда содомляне окружили дом Лота и хотели выбить двери, то *«простерше мужие руки,*— говорит Писание, — *вовлекоша Лота к себе в храмину и двери храмины заключиша»*. Потом, когда Лот и семейство его замедляли выходом из Содома, *«взяша Ангели за руку его, и за руку жену его, и за руки двух дщерей его... изведоша я вон»*. Когда Моисей возвращался из земли Мадиамской в Египет для освобождения израильтян из работы Фараону, встретил его на пути, на стану, Ангел Господень и хотел убить его. Сепфора, жена Моисеева, поняв, что причиною этого было необрезание сына ее, немедленно совершила обряд и, припав *к ногам* Ангела, сказала: *«Ста кровь обрезания сына моего. И отъиде от него Ангел»* (Исх. 4, 24. 25. 26). С мечом в руке явился Ангел, чтоб воспрепятствовать лжепророку Валааму идти на совещание к Валаку, врагу израильтян. Валаам ехал на осле; сопровождали его два раба. Осел увидел Ангела, стоящего на пути, и обнаженный меч в руке его — и совратился осел с дороги в поле. Валаам начал бить осла жезлом своим и направлять на дорогу. Ангел переменил место и стал между двумя виноградниками, ограды которых сходились очень близко. Увидев Ангела Божия, осел прижался к ограде, притиснул к ней ногу Валаама, а сей опять начал бить его. Ангел снова переменил место и стал в такой узине, с которой невозможно было своротить ни направо ни налево. Осел, увидев Ангела пред собою, пал под Валаамом. Разгневанный лжепророк жестоко бил осла и по мановению Божию уличен был ослом в жестокости своей. Отверз Бог очи Валааму, и он увидел Ангела с обнаженным мечом в руке и пал пред ним на лице свое (Числ. 22, 22—35). Иисус Навин, вождь народа Израильского, введший его в землю обетованную, находясь близ Иерихона, внезапно увидел пред собою стоящего человека, и обнаженный меч его был в руке его. Иисус приступил к нему и спросил: *«Наш ли еси или от сопостат наших? Он же рече ему: Аз Архистратиг силы Господни, ныне приидох семо»* (Нав. 5, 13. 14). Явившийся Ангел Гедеону был в образе человека с жезлом в руке, и только по совершении Ангелом чуда, после которого Ангел сделался невидим, Гедеон познал, что явившийся ему был Ангел (Суд. 6 гл.). В человеческом образе явился Ангел жене Маноя, матери сильного Сампсона. Так поведала она мужу своему о бывшем ей явлении: *«Человек Божий прииде ко мне, и образ его яко образ Ангела Божия, страшен зело. И вопрошах его, откуду еси? И имене своего не поведа ми»*. Ангел явился во вторый раз жене; она пригласила мужа своего. Пришел муж и спросил Ангела: *«Ты ли еси муж, глаголавый к жене моей?»* Маной хотел предложить ему трапезу, потому что не знал, — говорит Писание. — *«яко Ангел Господень той»*. Супруги познали его при принесении жертвы, когда пламень жертвы восшел от алтаря даже до неба и Ангел вознесся от них в этом

пламени (Суд. 13 гл.). Святой пророк Даниил называет явившегося ему Ангела Гавриила *мужем* (Дан. 9, 21). При другом видении говорит Пророк: *«И воздвигох очи мои и видех, и се муж един облечен в ризу льняну, и чресла его препоясана златом светлым. Тело его яко Фарсис, лице же его яко зрение молнии, очи же его яко свещы огненны, и мышцы его и голени яко зрак меди блещащияся, глас же словес его аки глас народа»* (Дан. 10, 5. 6). По объяснению святых отцов этот муж был тот же Ангел Гавриил[11]. В день Воскресения Христова, рано утром пришли жены мироносицы ко гробу и вошли в гроб, который состоял из пещеры, высеченной в каменной горе, увидели там двух мужей в ризах блистающих, по повествованию святого евангелиста Луки (Лк. 24, 4); Святой же евангелист Иоанн называет этих мужей Ангелами (Ин. 20, 12). Во время Вознесения Христова представшие Апостолам два мужа в белых одеждах были, по мнению святого Иоанна Златоустого и всей Церкви, святые Ангелы (Деян. 1, 10). Угодникам Божиим Нового Завета Ангелы являлись всегда в виде человеческом. И отчего святым Небесным Силам не иметь наружного образа человеческого, когда Сам Бог Слово благоволил, вочеловечившись, приять этот образ и, вознесши его на небо, посадил на превыспреннем Престоле Божества одесную Отца на поклонение всем святым Ангелам?

Из вышеприведенных мест Священного Писания видна и причина, по которой Ангелы сокрыты от взоров человеческих. Причина эта заключается не столько в неспособности очей человеческих к видению бесплотных, сколько в нашем падении. Писание прямо говорит, что Бог отверз очи лжепророку Валааму, и он увидел Ангела; по мановению Божию увидела его и ослица Валаамова. Враги израильтян окружили некогда город, в котором жил великий пророк Елисей. Его слуга вышел рано из дому и, увидев, что войско с конницею и колесницами обступило город, пришел в страх и, возвратясь к Пророку, сказал ему: *«О господине, что сотворим? И рече Елисей: не бойся, яко множае иже с нами, нежели с ними. И помолися Елисей и рече: Господи, отверзи ныне очи отрока, да узрит. И отверзе Господь очи его, и виде: и се гора исполнь коней, и колесница огненна окрест Елисея»* (4 Цар. 6, 15—17). По слову святого Андрея отверзлись очи сребролюбца, и он увидел Ангела тьмы. Словом сказать, тщательное исследование Священного Писания, Отеческих Писаний и Деяний ясно доказывают нам, что состояние падения соделало нас неспособными видеть Ангелов, что тем из святых отцов, которые достигли высочайшего совершенства и которые уже не могли быть обмануты Ангелами тьмы, был открыт мир духов. Таковыми были Антоний Великий, Макарий Египетский и Александрийский, Нифонт, епископ Кесарийский и другие величайшие отцы, преимущественно достигшие крайней чистоты продолжительною и тщательною монашескою жизнью. Некоторый старец пришел в келлию Иоанна Колова и нашел его спящим, а Ангел веял над ним. Старец увидел это и удалился. Иоанн, когда восстал от сна, спросил ученика своего: Приходил ли сюда кто в то время как я спал? Он отвечал, приходил такой-то старец. И уразумел Авва Иоанн, что старец достиг его меры и видел Ангела[12]. Итак, достижение высокой меры чистоты и святости признавал великий угодник Божий причиною видения Ангела. Святой Макарий Великий научает, что немногие христиане достигают того, чтоб видеть души и Ангелов[13], что, однако, не препятствует этим христианам быть святыми: почему некоторые из святых однажды в жизни или весьма редко сподоблялись видения Ангелов, а иные и в течение всей жизни не сподоблялись видеть их,

хотя ум их отчасти или вполне отверзт был к разумению Писаний. По особенному же Промыслу Божию видели Ангелов люди весьма обыкновенной жизни, и даже порочной, как лжепророк Валаам. Весьма вероятно, что до падения Адам и Ева находились в общении с Ангелами Света и беседовали с ними; это общение с Ангелами возвратил человечеству Искупитель, и все христиане, особливо благочестивой жизни, находятся в общении с ними благими помыслами и ощущениями, а совершенно очищенные и видят их. По смерти же и общем воскресении все христиане, сподобившиеся блаженной вечности, вступают в ближайшее общение с ними и видят их: потому что и человеки душами своими и прославленными бессмертными телами будут подобны и равны Ангелам по удостоверению Евангелия. Для видения Ангелов человеками нужно изменение в человеках: изменение это, или превращение, отнюдь не нужно для Ангелов. В будущем веке, по воскресении мертвых, человеки *«яко Ангели Божии на небеси суть»* (Мф. 22, 30), *«равни бо суть Ангелом, и сынове суть Божии воскресения сынове суще»* (Лк. 20, 36).

Из этих слов Спасителя и прочих свидетельств Священного Писания видно, что местопребывание Ангелов есть небеса, и в особенности третье небо, где высшие из них предстоят Престолу Божию, окруженному сверх того бесчисленным небесным воинством (Ис. 6 гл., Апок. 4, 5 гл.). Но не все Ангелы сохранили свое первобытное достоинство, в котором сотворены Богом: многие из них пали, и мы знаем их под ужасным именем сатаны, диаволов, бесов, демонов, ангелов тьмы и ангелов падших.

Прежде падения человека совершилось падение ангелов падших: праотцы наши были еще в раю, а падшие ангелы, низвергнутые с неба, уже скитались в поднебесной изгнанниками и мрачными демонами. Преступление их на небе состояло в возмущении против Бога. Зачинщиком этого возмущения был один из прекраснейших Херувимов, особенно обиловавший дарами Божиими. Оплакивая его падение по действу Святого Духа, пророк Исаия показывает вместе с тем и причину его падения. *«Како спаде с небесе денница, восходящая заутра? Сокрушися на земли, посылаяй ко всем языком. Ты же рекл еси во уме твоем: на небо взыду, выше звезд небесных поставлю престол мой, сяду на горе высоце, на горах высоких, яже к северу: Взыду выше облак, буду подобен Вышнему. Ныне во ад снидеши, и во основания земли»*[14]. Плач, заповеданный Богом пророку Иезекиилю над князем Тирским, который в нашей Библии уподобляется Херувиму, а в тексте, приводимом преподобным Кассианом, прямо называется Херувимом, относят святые Андрей Критский и Кассиан[15] к главному падшему ангелу. Но и самый смысл текста заставляет отнести к нему вдохновенный плач Пророка. *«Бысть слово Господне ко мне, — говорит Пророк, — глаголя: Сыне человечь, возми плачь на князя Тирска, и рцы ему: сия глаголет Адонаи Господь: ты еси печать уподобления, исполнен премудрости и венец доброты. В сладости рая Божия был еси, всяким камением драгим украсился еси... и златом наполнил еси сокровища твоя, и житницы твоя, от негоже дне создан еси. Ты, с Херувимом вчиних тя в горе святей Божии, был еси среде камений огненных. Был еси ты непорочен во днех твоих, от негоже дне создал еси, дондеже обретошася неправды в тебе. От множества купли твоея наполнил еси сокровища твоя беззакония, и согрешил еси, и уязвлен еси от горы Божия: и сведе тя Херувим осеняяй от среды камыков огненных*[16]. *Вознесеся сердце твое в доброте твоей, истле хитрость твоя с добротою твоею: множества ради грехов твоих на землю повергох тя, пред цари дах тя во обличение. Мно-*

жества ради грехов твоих и неправд купли твоея, осквернил еси святая твоя» (Иез. 28, 11—18). Эти слова Пророка никак не могут быть отнесены к земному князю Тира: Тир был основан идолопоклонниками и постоянно пребывал в нечестии, следовательно, князь его никак и никогда не мог быть печатию уподобления, венцом правды, никак не мог быть помещен в раю и вчинен в Херувимах. Что Господь заповедует Пророку плач о ангеле падшем, нисколько не странно: Всеблагий Господь открывает нам в заповедании этого плача великое Свое милосердие и сострадание к погибшему созданию Своему. И человек, когда по дару Святого Духа ощутит в душе своей обилие вышеестественного благодатного милосердия, не может не сострадать всей твари, подвергшейся падению и томящейся в нем, не исключая и самих ожесточенных врагов человеческого рода, демонов. Обольщенный и увлеченный самомнением и гордынею, Херувим обольстил и увлек с собою великое множество ангелов, между которыми многие были из высших степеней. Апостол упоминает между духами злобы падших властей и начала. Архистратиг Михаил противостал возмутившемуся Сатане, соделавшемуся произвольно родителем и начальником зла. *«И бысть брань на небеси: Михаил и Ангели его брань сотвориша со змием, на змий брася и аггели его. И не возмогоша, и места не обретеся им ктому на небеси»* (Апок. 12, 7. 8). *«И хобот его отторже третию часть звезд небесных, и поверже я̀ в землю»* (Апок. 12, 4). Так значительно было число последователей возмутителя, что Писание, уподобляющее здесь ангелов звездам небесным, признает увлеченными хоботом змия, т. е. согласием и повиновением ему, третью часть этих светил небесных. Тогда по мановению Божию низвергся с неба Сатана с последователями своими, а святые Ангелы, пребывшие верными Богу, утверждены благодатию Божиею в добре и сделались вполне непреклонными ко злу, чего они прежде не имели. С того времени брань между Ангелами света и ангелами тьмы не утихает, потому что не прекращают сии последнии в ожесточенном упорстве своем враждовать и вооружаться против Бога. Мгновенным, быстрым было падение диавола с неба: *«видех, — говорит Предвечное Слово, — Сатану яко молнию с небесе спадша»* (Лк. 10, 18); но эта быстрота падения не открыла ему его бессилия и всемогущества Божия — так глубоко он омрачился и пал в самом себе. Лишенный благодати Божией, он не сохранил и собственного естества в целости, страшно повредился — до того повредился, что Писание причислило его к зверям, и из имен зверей приложило ему имя самого злобного и лукавого зверя — змея. Это название дается ему и в Ветхом, и в Новом Заветах (Быт. 3, 1 и далее; Апок. 12, 9).

Со времени падения своего главный падший ангел соделался главою духов, увлеченных им в погибель, и многие из начальных ангелов соделались его помощниками в царстве тьмы и зла. Разнообразие естественных способностей, находящееся в Ангелах Света, осталось в ангелах падших; но так как все их способности направлены ко злу, то большие способности суть условия большего зла. Поэтому видим мы из жизнеописаний святых отцов, что между бесами, кроме верховного повелителя, есть князья, есть подчиненные бесы, есть более и менее сильные, есть более или менее злые. Различные названия падшего ангела имеют следующие значения: «Сатана» — слово еврейское, значит враг, противник; то же значение имеет и греческое слово «Диавол»; «демон» — слово греческое, значит ум, дух, гений, но употребляется единственно к означению падшего анге-

ла. Все эти слова равновесны русскому слову «бес». Низвергнутые с Неба ангелы тьмы поместились в поднебесной, которая в Священном Писании и в святых отцах именуется также воздухом: посему и жители этого пространства именуются духами, силами, князьями воздушными.

Начальник ангелов падших не удовольствовался своим первым падением: он присовокупил к нему второе, после которого состояние его еще более изменилось, и он сделался ангелом, вполне отверженным, вполне чуждым всякого добра и всякой надежды возвращения к добру. В то время как он, нося внутри себя страшную пустоту уныния и мрака, образовавшуюся отступлением благодати Божией, блуждал с полчищами своих демонов в поднебесной пустыне, — первозданная чета человеков наслаждалась блаженством в раю. Неизреченным милосердием Божиим допущено было падшему ангелу проникнуть в рай, вероятно, с тем, чтоб он, увидев блаженство новосозданных тварей, опомнился, и, увидев, как удобно Творцу заменить новою изящною словесною тварью ту тварь, которая соделалась произвольно непотребною, пришел в сознание греха своего и раскаяние. Тогда падший ангел еще не был вполне безнадежен. Случилось от посещения рая диаволом противное. Он заразился страшною завистью к новозданным человекам, и свой доступ в рай употребил на то, чтоб извлечь из рая праотцев наших и присовокупить их как будущее племя к многочисленному сонмищу своих демонов. Успел в намерении своем диавол, склонил человеков отвергнуть повиновение Богу и подчиниться своему убийце. Это новое имя усвоено ему Священным Писанием: потому что человек, преслушав Бога, немедленно лишился Божественной благодати и умер душою. В таком положении он не мог оставаться жителем рая; изринутый из него на землю, проклятую ради греха его, он подчинился диаволу и начал рождать человеков, уже умерщвленных в нем душою, уже заблаговременно подчиненных диаволу. Ужасно наказание, которому подверглись в Адаме человеки! Но еще ужаснее наказание, которому подвергся человекоубийца — ангел падший. Человеку оставлена надежда к спасению, как обманутому и обольщенному, как сознавшему свое согрешение тотчас по совершении его; у диавола отнята эта надежда как у намеренного и ожесточенного злодея. *«И рече Господь Бог змию: яко сотворил еси сие, проклят ты паче всех скотов и всех зверей земных; на персех твоих и чреве ходити будеши, и землю снеси вся дни живота твоего. И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим, и между семенем тоя: той твою (сотрет) блюсти будет главу, а ты блюсти будеши его пяту»* (Быт. 3, 14. 15). Первая часть Божия определения на диавола низводит его на степень, низшую всех бессловесных животных, и отъемлет у него всякую возвышенную мысль, ведущую словесное создание к сознанию своего назначения. Все силы его существа отселе были направлены к одному злу, к одному временному преступному преуспеянию: помышлению о его падении ему чуждо, он гордится своим состоянием, он радуется своим злодеяниям, ненасытно прилагает к прежним новые, не останавливается ни пред каким преступлением, жаждет погибели человеческой, преуспевает во вражде на Бога и в богохульстве, тщеславится и гордится ими. Весь сонм демонов разделяет с ним его состояние и, отвергшись истинного Царя Бога, его признает своим полным владыкою. Вторая половина изречения не менее разит гордого темного духа: тот, кто мечтал быть равным Богу, слышит, что семя низверженного человека, презираемого уже диаволом человека, будет блюсти его главу и сотрет ее, что побе-

да его над человеком, в противность тому, как он мечтал, еще не совершена, но полагается вражда между ним и семенем жены, вражда и брань. В предсказании этой брани все условия победы склоняются в пользу человека; но и диаволу предоставлен способ приобрести победу — блюдение пяты человеческой. Змей земной, под образом которого диавол обольстил человеков, пред вещественными очами нашими напоминает проклятие, произнесенное Богом на змея древнего: змеем древним Новый Завет назвал диавола в отличие от змей земных, сменяемых так часто смертью с поверхности земной. Змей древний до сих пор остается непременным; для смены своей и вечной смерти он ожидает Второго пришествия Христова.

Со времени падения человека соединяется история его духовной деятельности с историею духовной деятельности Ангелов Света и ангелов падших: причиною борьбы их и непрестающей брани соделался человек, который оставлен, так сказать, между надеждою спасения для святых Ангелов и надеждою погибели для ангелов падших.

Святые Ангелы, по повелению Божию, хранили человечество, предназначенное к искуплению, и в особенности тех из человеков, которые имели истинное Богопознание. Архангелу Михаилу поручен был избранный народ Божий, израильтяне, и он именовался князем этого народа (Дан. 10, 21). Он, в этой обязанности, сражался вместе с Архангелом Гавриилом против Князя персов, который, очевидно, был один из высших падших ангелов и восстановлял идолопоклоннический персидский народ против народа Божия. Брань, начавшаяся на небе, продолжалась. То же видно и из книги Праведного Товита. Архангел Рафаил был послан Богом для избавления благочестивого семейства Товитова от нищеты и бедствий, в которые оно впало, и для устроения его благосостояния. Он явился этим благочестивым израильтянам, пленникам в Ниневии, в виде юноши, назвав себя Азариею; потом сопутствовал сыну Товита Товии в столичный город Мидии Екватаны, где находился их родственник Рагуил. Ангел помог Товии получить обратно деньги, данные взаймы его отцом израильтянину Гаваилу, и устроил брак Товии с добродетельною Саррою, единственною дочерью богатого и благочестивого Рагуила. Сарра и родители ее были также в тяжком огорчении. Седмь раз они выдавали дочь свою замуж; но демон, прилепившийся к девице, в первую ночь убивал ее мужа, и она семь раз была уже вдовицею. Такое положение было великим бедствием, потому что безбрачие и бесплодие считалось бесчестием в Ветхом Завете, когда обетование Божие, что семя жены сотрет главу змея, еще не исполнилось, и когда девство, впоследствии освященное Богочеловеком и Богоматерью, еще не сделалось для обоих полов состоянием, далеко превышающим брачное состояние. Рафаил доставил Товии средство отгнать демона, который бежал в верхний Египет: Ангел связал демона. Поучительна беседа, в которой открыл себя Рафаил облагодетельствованным отцу и сыну, хотевшим вознаградить добродетельного юношу Азарию. Мы помещаем ее здесь, как поясняющую помощь и содействие святых Ангелов благочестивым человекам. *«Благословите Бога и Тому исповедайтеся, —* сказал Богомудрый Рафаил, *— и величие дадите Ему, и исповедайтеся Ему пред всеми живущими, о сих, яже сотвори с вами. Добро, еже благословити Бога, и возносити имя Его, словеса дел Божиих благочестно сказующе: и да не ленитеся исповедатися*

Ему. Тайну цареву добро хранити, дела же Божия открывати славно. Добро творите, и зло не обрящет вы. Благо молитва с постом и милостынею и правдою. Благо малое с правдою, нежели много с неправдою. Добро творити милостыню, нежели сокровиществовати злато. Милостыня бо от смерти избавляет, и тая очищает всяк грех. Творящии милостыни и правды исполнятся жизни. Согрешающии же, врази суть своего живота. Не утаю от вас всякаго словесе; рех бо: тайну цареву хранити добро, дела же Божия открывати славно. И ныне, егда молился еси ты и невестка твоя Сарра, аз приношах память молитвы вашея пред Святаго: и егда погребал еси мертвыя, подобне присутствовах тебе. И егда не ленился еси востати и оставити обед твой, да отшед, покрыеши мертваго, не утаился еси мене благотворяй, но с тобою бех. И ныне посла мя Бог исцелити тя и невестку твою Сарру. Аз есмь Рафаил, един от седми святых Ангелов, иже приносят молитвы святых, и входят пред славу Святаго». И Товит и Товия смутились и испугались; они пали от страха на лица свои. Рафаил сказал им: *«Не бойтеся, яко мир вам будет. Бога же благословите во век; яко не своею си благодатию, но волею Бога нашего приидох: сего ради благословите Его во век. Вся дни являхся вам, и не ядох, ниже пих, но видение вы зрясте. И ныне исповедайтеся Богу, зане восхожду к пославшему мя, и напишите вся, яже совершишася, в книгу».* Они встали и уже не увидели его пред собою (Тов. 12, 6—21). Святой апостол Иуда свидетельствует, что Архангел Михаил препирался с диаволом о теле пророка Моисея, и при этом не дерзнул произнести на него осуждение и укоризны, но сказал ему: *«Да запретит тебе Господь»* (Иуд. 9). Из этих слов Архангела Михаила и вышеприведенных Архангела Рафаила видно, что оружие Ангелов Света в борьбе их против ангелов тьмы есть то же самое, которым сражаются против невидимых врагов своих и человеки: оно — Бог. *«Оружия воинства нашего,* — говорит святой апостол Павел, — *не плотская, но сильна Богом на раззорение твердем»* (2 Кор. 10, 4).

Праведники Ветхого Завета во все времена верили содействию святых Ангелов. Отец верующих, святой патриарх Авраам, посылая раба своего в Месопотамию для приискания достойной супруги сыну своему Исааку, сказал: *«Господь Бог небесе и Бог земли, иже поя мя из дому отца моего, и от земли, в нейже родихся, иже глагола мне и иже кляся мне, глаголя: тебе дам землю сию и семени твоему, той послет Ангела своего пред тобою»* (Быт. 24, 7). Праведного авраама столько же праведный внук, патриарх Иаков, пророчественно благословляя двух сыновей Иосифа, говорил: *«Ангел, иже мя избавляет от всех зол, да благословит детища сия»* (Быт. 48, 16). Ангел Божий встал между израильтянами и египетским войском и заслонил их от него (Исх. 14, 19). *«Се Аз,* — возвещает Господь израильскому народу, — *послю Ангела Моего пред лицем твоим, да сохранит тя на пути»* (Исх. 23, 20). *«Ополчится Ангел Господень,* — воспел святой пророк Давид, — *окрест боящихся его, и избавит их»* (Пс. 33, 8). Воспел Пророк и брань Ангелов Света с ангелами тьмы, которые стараются развратить и погубить человека, влагая ему самые скверные и греховные помышления и советования, так ужасно тягостные для души. *«Да постыдятся,* — сказал он, — *и посрамятся ищущии душу мою: да возвратятся вспять, и постыдятся мыслящии ми злая. Да будут яко прах пред лицем ветра, и Ангел Господень оскорбляя их. Да будет путь их тма и ползок, и Ангел Господень погоняяй их»* (Пс. 34, 4—7).

Как святые Ангелы после падения первого человека сострадали ему и его племени и старались вспомоществовать человечеству, страждущему в своем падении, так, напротив того, демоны старались упрочить это падение, вредить всевозможными средствами каждому благочестному человеку в частности и всему человечеству вообще. Они имели на это право; человек подчинился им добровольно. «Прельстивший адама враг, и тако господство над ним восприявший, — говорит святой Макарий Великий, — лишил его всей власти, и князем века сего объявлен. Сначала же князем века и господином всего видимого поставлен был Богом человек»[17]. Отсюда диавол называется и миродержцем, т. е. начальником того мира, который враждебен Богу и который нам заповедано не любить. «Царь тьмы, миродержец, пленив человека, добровольно ему предавшегося и вставшего в ряды противников Божиих, облек и обложил, по учению святого Макария Великого, всю душу узами мрака или своею властию, как облекается человек с главы до ног какою-либо одеждою». Он всю ее облек во грех, всю осквернил, всю подчинил себе. И ум, и помышления, и сердце с его ощущениями, и плоть с ее чувствами, все-все пленил и захватил в свою власть.

Диавол, повергши в страшное бедствие человека — тогда новосозданную тварь, ничего не мог сделать Творцу, Который как Самосовершенство не подвергается ни малейшему влиянию от страшных переворотов, совершающихся в твари. Диавол остался, как и был, тварью в полной власти Творца, Который по недоведомым судьбам Своим не уничтожил его и его сонмище, но оставил их в падении их и долготерпит о них доселе. Диавол соделался орудием Творца, против Которого он мнит вооружаться и воевать, — в слепоте своей содействует злое благому намерением неблагим. А для человеков он сделался орудием испытания, которым они испытываются и которым отделяются любители Бога от любителей греха. Заповедь, данная Богом в рае и воспрещающая вкушение от древа познания добра и зла, не отменена. Она стоит непоколебимо, как заповедь Божия. Человек постоянно испытывается ею доселе. Постоянно соприсутствует (ему) диавол и советует вкусить плод запрещенный, насильно влечет к этому вкушению, как получивший на то право — право от первоначального повиновения нашего диаволу. Он не престает вращать нас помышлениями греха и мира, непомерно разжигая в нас страсти. Движется в руке падшего Херувима это пламенное оружие, и древо жизни — добро, беспримесное злу, соделывается для нас недоступным, по праведному суду Божию.

По этому же праведному суду Божию души человеков, разлучавшиеся с телами, как бы они ни были праведны, нисходили во ад. Ни одна из них не могла проникнуть сквозь область демонов — воздушное пространство, поднебесную — в рай. Демоны похищали их как свое достояние и низводили в темницы преисподней. Когда, по изгнании из рая, праотцы наши вступили на землю, проклятую за преступление их, зародился, образовался и постепенно развился мир, враждебный Богу, т. е. явилось служение диаволу. Праведные люди начали жить на земле, как в стране изгнания, куда они помещены на время для возвращения себе покаянием блаженной вечности; грехолюбцы стали жить в ней, как в стране наслаждения, не обращая никакого внимания на вечность, а потом потеряв о ней и всякое сколько-нибудь правильное понятие. В этой ложной мысли грехолюбцев заключается исходная точка служения диаволу. И диавол, ведая, что в приятии этой мысли заключается все условие его власти, старался

поддерживать ее всеми силами. Все злоупотребления человеков он поддерживает своею гордостию. Научаемые диаволом и увлекаемые собственною греховностию, человеки во всем перешли от нужного и естественного к излишнему и чрезъестественному. Вместо необходимого подкрепления себя пищею явились объядение и пьянство, явились пиры с драгоценными и пышными яствами и напитками — и ныне славится ими мир. Вместо необходимого и законного совокупления полов для продолжения рода человеческого явилось ненасытное сластолюбие и блудодеяние, и славится ими мир. Вместо необходимых одежд и домов для прикрытия наготы и защиты от влияния стихий явились роскошные громадные палаты, драгоценные утвари — и гордится ими мир. Прошли завоеватели с мечом убийственным многие страны, пролили потоки крови, и это бедствие человечества прославляет глупый, ослепленный гордостью мир. Словом сказать, мир торжествует и празднует лютую гибель человечества и подданство его диаволу. Человеки, отличившиеся в преуспеянии мира, назвались гениями и призывали на помощь своих гениев, т. е. вступили в общение с демонами, и при помощи их, при их вдохновении совершали свое горестное преуспеяние. Наконец, наслаждение страстями показалось человекам верховным блаженством, они обоготворили грех и начальника его диавола. Явилось идолопоклонство, при котором каждый грех изображался истуканом, и каждому греху воздавалось поклонение погибшим человечеством. Князь века не только невидимо, помыслами, пленял человеков, но и вступил в явное общение с ними, делая провещание из идолов и открыв сношение лицом к лицу с отчаянными злодеями, каковы были Ианний и Амврий и другие волхвы и чародеи. Заблуждение поддерживалось ложными чудесами и прорицаниями бесовскими. Победа Ангела тьмы казалась совершенною.

Изгнанные из рая праотцы наши сохраняли истинное Богопознание и передавали его потомству. Они пребывали на земле, как в стране изгнания, сокровиществуя в ней единое покаяние. Но потом все люди стали постепенно увлекаться миром, и число истинных Богопочитателей крайне умалилось, и религия самого избранного народа утратила свою силу, ограничиваясь исполнением наружных обрядов и старческих преданий с оставлением заповедей Божиих. Таким ложным взглядом на истинную религию иудеи, народ, избранный Богом, перешли под область диавола и соделались его чадами, как Господь сказал им: *«Вы отца вашего диавола есте»* (Ин. 8, 44). Очевидно: они усвоились диаволу, приняв от него ложные мысли и возлюбив мир. *«Вы отца вашего диавола есте,* — сказал им Господь, — *и похоти отца вашего хощете творити. Он человекоубийца бе искони, и во истине не стоит, яко несть истины в нем. Егда глаголет лжу, от своих глаголет: яко лож есть и отец лжи»* (Ин. 8, 44). Те из ветхозаветных почитателей истинного Бога, которые хотели пребыть верными Богу, отвергали помыслы, приносимые диаволом, и не любили мира, но проводили земную жизнь, довольствуясь необходимым. То и другое описано вдохновенным Давидом. *«Господи,* — воспевал он, — *не вознесеся сердце мое, ниже вознесостеся очи мои: ниже ходих в великих, ниже в дивных паче мене»* (Пс. 130, 1). *«Прежде даже не смиритимися, аз прегреших»* (Пс. 118, 67); *«смирихся и спасе мя»* (Пс. 114, 5) *«смирихся до зела»* (Пс. 118, 107). *«Благо мне яко смирил мя еси, яко да научуся оправданием твоим»* (Пс. 118, 71). *«Сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит»* (Пс. 50, 19). *«Объяша мя болезни смертныя, беды адовы*

обретоша мя, скорбь и болезнь обретох, и имя Господне призвах» (Пс. 114, 3). *«Врази мои реша мне злая: когда умрет, и погибнет имя его»* (Пс. 40, 6). *«Аз же, внегда они стужаху ми, облачахся во вретище, и смирях постом душу мою, и молитва моя в недро мое возвратится»* (Пс. 34, 13). *«Вси языцы обыдоша мя, и именем Господним противляхся им; обышедше обыдоша мя, и именем Господним противляхся им; обыдоша мя яко пчелы сот, и разгорешася яко огнь в тернии; и именем Господним противляхся им. Отриновен превратихся пасти, и Господь прият мя. Крепость моя и пение мое Господь, и бысть ми во спасение»* (Пс. 117, 10—14). *«Отступите от мене вси делающии беззаконие, яко услыша Господь глас плача моего. Услыша Господь моление мое, Господь молитву мою прият»* (Пс. 6, 9. 10) *«Обратися душе моя в покой твой, яко Господа благодействова тя: яко изъят душу мою от смерти, очи мои от слез, и нозе мои от поползновения. Благоугожду пред Господем в стране живых»* (Пс. 114, 6—8). Очевидно, что святой Давид не позволял себе роскоши, телесных наслаждений и гордостного превозношения; но, поняв назначение земной жизни, препроводил ее в борьбе с греховными бесовскими помыслами и начинаниями. Он вооружался против них, в вере во грядущего Искупителя, смирением, плачем, постом, вретищем, усердными и продолжительными молитвами, т. е. такими оружиями, которые совершенно противоположны оружиям диавола, который отвергает воспоминание о Боге; землю, страну нашего изгнания, страну плача и покаяния, старается обратить в страну торжества, празднеств, наслаждений, величания и пышности, чтобы побежденный человек, ликуя, как победитель, поддерживал и усугублял свое побеждение и плен.

Ко времени пришествия Христова торжество ангела тьмы над падшим человечеством казалось совершившимся и владычество — упрочившимся. В гордостном ослеплении своем падший дух видел только настоящее свое преуспеяние, мало обращая внимания на ожидающую его будущность. Таково свойство отчаянных и ожесточенных злодеев: наслаждаясь совершаемыми злодеяниями, они не помышляют о грозящих им наказаниях. Все народы мира погружены были в глубокое неведение Бога, идолопоклонством и жизнию, сообразною с ним, покланялись падшему ангелу, принесли себя всецело в жертву ему. Один народ, малочисленный и малосильный, которому вверено было сохранение истинного Богопознания и Богопочитания, соблюл только некоторый образ благочестия, отвергшись силы его, мало этого, заметив ее тайным служением греховным страстям, миру и диаволу. Образ благочестия был только прикрытием злочестия и общения с ангелом падшим, столько зрелого и полного, что оно решилось на Богоубийство и совершило его. В это бедственнейшее время человечества, время решительного преобладания демонов, внезапно является на земле то Семя жены, Которое долженствовало, по определению Божию, произнесенному вслед за падением первых человеков в раю, стереть главу древнего змея.

При совершении великого таинства — вочеловечения Бога-Слова — святые Ангелы являются благоговейными и пламенными служителями таинства. Архангел Гавриил первоначально возвестил святому Захарии, что от него родится Предтеча Господень Иоанн; чрез шесть месяцев по зачатии Иоанна тот же Архангел Гавриил благовестил Пресвятой Деве Марии величайшую радость для Ангелов и человеков — зачатие Благодатною

Девою Богочеловека. Ангел явился во сне праведному Иосифу, Обручнику Богоматери, возвестил ему зачатие его от Святого Духа и повелел наречь имеющему родиться Сыну имя Иисус (Мф. 1, 20. 21). Когда совершилось это вожделенное всесвятое рождение в Вифлееме, Ангел возвестил о нем пастухам, неподалеку от этого города проводившим в бдении ночь над стадом своим. *«Благовествую вам радость велию,* — сказал Ангел благочестивым и смиренным пастухам, — *яже будет всем людем: яко родися вам днесь Спас, иже есть Христос Господь, во граде Давидове. И се вам знамение: обрящете младенца повита, лежаща в яслех».* Едва Ангел произнес эти слова, как явилось внезапно множество небесного воинства, воспевавшего хвалы Богу. *«Слава в вышних Богу, и на земли мир, во человецех благоволение»:* из таковых слов состояла песнь Ангельская (Лк. 2, 8—14). Ангел повелел Иосифу бежать с новорожденным Богомладенцем и Богоматерью в Египет от убийственных замыслов Ирода; Ангел возвестил святому Обручнику о кончине Ирода, повелел возвратиться в Иудею и поместиться на жительство в Назарете, небольшом и незнатном городе Галилеи (Мф. 2, 19. 20). Во время пребывания Господа плотию на земле Ангелы Божии восходили и нисходили к Сыну Божию, служа Ему (1 Ин. 1, 51).

С ужасным ожесточением восстал падший ангел против воплотившегося Бога-Слова. Истинным высшим торжеством добра было восприятие Богом человечества, и потому оно было торжеством для Ангелов; но для гордого диавола, презиравшего пораженное и плененное им человечество, было невыносимым ударом соединение человечества с Божеством. Он вооружился против Богочеловека и лично, и чрез орудия, т. е. чрез подчинившихся человеков. Он дерзнул предстать Господу и искушать Его чревоугодием, тщеславием и временными благами, даже осмелился требовать от Него себе поклонения. Изгнание бесов и великие чудеса, совершенные Господом, доказывали ему воплощение Сына Божия; подчиненные ему демоны открыто исповедывали это; но злоба совершенно омрачила его и увлекала к величайшему злодеянию. Он излил яд свой в сердца иудеев, которых справедливо Дух Святой назвал сонмищем сатаниным, научил их отвергнуть, преследовать и предать поносной казни Богочеловека; он научил злощастного Иуду предать своего Учителя и Господа. Но Господь крестною смертию удовлетворил правосудию Божию за грехи человечества, искупил его из плена греховного и таким образом низверг Ангела падшего с его владычества, приобретенного им увлечением в повиновение себе и грех наших праотцев. *«Ныне суд есть миру сему,* — сказал Господь пред страданиями Своими, — *ныне князь мира сего изгнан будет вон. И еще Аз вознесен буду от земли, вся привлеку к себе. Сие же глаголаше, назнаменуя, коею смертию хотяше умрети»* (Ин. 12, 31—33). Князь мира, миродержец, был низвергнут с своего владычества.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Богословие св. Иоанна Дамаскина и преп. Кассиана. Collatio VIII, с. 7, также святые Василий Великий, Григорий Богослов, Амвросий Медиоланский, Димитрий Ростовский. См. Летопись и Четьи Минеи 8 ноября.

[2] Кол. 1, 16; заимствовано из вышеприведенной главы преподобного Кассиана.

[3] Четьи Минеи 8 ноября.

[4] Добротолюбие, 2-я часть, преподобных Каллиста и Игнатия, гл. 15.

[5] Четьи Минеи 26 марта.

[6] Иоанна Дамаскина Богословие. Святитель Димитрий в Летописце.

[7] Богословие святого Иоанна Дамаскина.
[8] Беседы преп. Макария Великого 4-я и 7-я.
[9] Четьи Минеи. Октябрь.
[10] Четьи Минеи. Март.
[11] Преп. Кассиана Collatio VIII, caput XIII.
[12] Патерик Скитский.
[13] Беседа 7, гл. 6.
[14] Ис. 14, 12. 13. 14. По тексту, приводимому преподобным Кассианом, можно объяснить слова Пророка так: Как пал ты с неба, Светоносец (Люцифер), рано востающий? Ты обрушился на землю, ты, уязвлявший народы и говоривший в сердце твоем: Взойду на небо, возвышу престол мой превыше звезд Божиих, сяду на горе завета на крыльях Аквилона (северного ветра), взыду превыше широты облаков и буду подобен Всевышнему. Преп. Кассиан, Collatio VIII, caput 8.
[15]. Святого Андрея Кесарийского Слово 12-е толкования на Апокалипсис и св. Кассиана Collatio VIII, caput 8.
[16] Стихи 14, 15 и 16 читаются у преп. Кассиана так: Ты Херувим, распростертый и покрывающий, и поместил я тебя в святой горе Бога, ты ходил посреди огненных камней, совершенный в путях твоих, от дня сотворения твоего, доколе не нашлась в тебе неправда. Во множестве купли твоей наполнилась внутренность твоя неправды, и ты согрешил, и низверг я тебя с горы Божией, и я погубил тебя, о херувим покрывающий, посреди огненных камней. Collatio VIII, caput. 8. Под именем огненных камней святой Андрей Кесарийский разумеет прочие небесные ангельские силы. Слово 12 толкования на Апокалипсис.
[17] Слово 4, гл. 3.

К. Е. СКУРАТ,
профессор Московской Духовной Академии,
доктор богословия

ЗАПОВЕДИ БЛАЖЕНСТВА — ЛЕСТВИЦА ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

«И отверз уста Своя, учаше их, глаголя: Блажени нищии духом...» (*Мф. 5, 2*).

«Каждая добродетель есть матерь следующей за ней... Всякий, бесстыдно утверждающий, что можно приобрести последующее, не упражняясь предварительно в предшествующем, без сомненья положил первое основание погибели для души своей».

[*Еп. Игнатий (Брянчанинов)*]. *Сочинения. Т. 1, СПб., 1905, с. 57—58).*

Все святое Евангелие исполнено высочайшей Божественной истиной. Читать его и изучать следует от начала до конца — не выборочно. Тем не менее в нем есть такие страницы, на которых как бы сосредоточена вся духовная сила, все величие и богатство святого благовестия. Этому утверждению в полной мере отвечает содержание заповедей блаженства (Мф. 5, 3—12; Лк. 6, 20—23). В них немногими словами изображается многое — путь, возводящий христианина от земли на небо, тот путь, которым шествовали в Царствие Божие все праведники, святые.

Даны эти заповеди Господом вскоре после избрания Им двенадцати Апостолов (Лк. 6, 13). Окруженный Своими ближайшими учениками, Господь, как повествуют святые евангелисты, «взыде на гору» (Мф. 5, 1) и «ста на месте равне» (Лк. 6, 17). К Нему приблизилось сюда «множество много людий от всея Иудеи и Иерусалима, и помория Тирска и Сидонска» (Лк. 6, 17)...

Летом 1982 г. Господь сподобил меня в числе паломников Русской Православной Церкви посетить эту святую гору. Всё, что мы здесь увидели, не только воскресило перед нашими глазами (не просто перед мысленным взором) картину евангельских событий, но и еще раз утвердило нас в том, что именно все так и происходило, как это описали святые евангелисты. Теперь на плоской вершине горы — «на месте равне» — стоит величественный храм, который так и называется храмом Блаженств, как и сама гора именуется горой Блаженств. С галереи храма открывается величественная панорама: пологость горы, ее необыкновенный простор. Подножие горы омывается теплыми водами Галилейского моря... Кругом тишина и покой, слышно только, как ветерок шелестит листьями... Действительно, здесь можно расположиться тысячам людей. И чтобы всем все видеть и слышать, проповеднику не нужно подниматься на дополнительное возвышение и от него не требуется слишком напрягать свой голос. Вот здесь у ног Божественного Учителя и расположилось «множество много людий». Одни пришли сюда, чтобы услышать глаголы Вечной Жизни, другие — чтобы получить исцеление от различных болезней. Несомненно, были здесь и такие, которые хотели видеть в лице Христа Спасителя земного царя, имеющего устроить на земле земное царство, несущее потомкам Авраама силу, славу и богатство. Как сердцеведец, Господь видел душу каждого сидящего перед Ним. Он начал исцелять неизлечимо больных, но, врачуя тело, стал врачевать и душу — разрушать предрассудки народа. Спасителю предстояло объяснить, что Его Царство «несть от мира сего» (Ин. 18, 36), что в него войдут не просто потомки Авраама, а те, кто похожи по своему духовному устроению на Авраама. И народ, естественно, ожидал наставлений о том, что же делать, как жить.

Еще в Ветхом Завете для нравственного усовершенствования человека были даны десять заповедей, в которых изложены обязанности по отношению к Богу и ближнему. Несомненно, что исполнение этих заповедей может составлять наш подвиг, но именно только может. Мы немного продвинемся вперед, если будем следовать их букве и не будем перерождаться внутренне. Собственно, при внешнем их исполнении — подвиг невелик. Разве трудно для нормального человека не поднимать ножа или какого-либо другого предмета на встречного?! (Шестая заповедь: «Не убий!»). Или: не посягать на имущество ближнего, на расхищение народного добра?! (Вось-

мая заповедь: «Не укради!»). Действительный, настоящий подвиг состоит в стяжании такого внутреннего устроения и состояния, чтобы не возникало самого желания, даже мысли причинить кому-либо зло. Вот учение о путях приобретения такого внутренне-доброго расположения христианина сокращенно и предложено Господом и Спасителем в Его девяти изречениях о блаженстве.

«Блажени нищии духом, яко тех есть Царствие Небесное» (Мф. 5, 3), — так Спаситель начинает Свое учение о духовном совершенствовании человека. Чтобы войти в Царствие Божие, человек должен осознать свое недостоинство, воспитать в себе смирение. Но тут сразу же может возникнуть недоумение вот какого рода: христианство явилось в мир, чтобы возвысить человека, возвести его на небо, и оно же требует от него духовной нищеты, самоуничижения, смирения! Как же принять эти два, казалось бы, взаимоисключающие понятия? Если беспристрастно взглянуть на главнейшие условия, необходимые для спасения — вхождения в Мир Горний, то легко увидеть, что в основе их (и в дальнейшем) лежит смирение. Так, для спасения необходима, прежде всего, вера (Мк. 16, 16; Евр. 11, 6). Но вера самим своим существом предполагает смирение — пленение всякого помышления «в послушание Христово» (2 Кор. 10, 5), чтобы человек мог принять не только постижимое в Божественном Откровении, но и непостижимое, и принять это не в своем мудровании — по угодному себе толкованию, а в разуме и понимании Святой Православной Церкви — столпа и утверждения истины (1 Тим. 3, 15). Дальше: при вере необходимы добрые дела. «Якоже бо тело без духа мертво есть, — говорит святой апостол Иаков, — тако и вера без дел мертва есть» (Иак. 2, 26). Но творить добрые дела — исполнить евангельский закон без помощи Божественной благодати человек не может. Благодать же дается только смиренным: «Господь гордым противится, смиренным же дает благодать» (Иак. 4, 6). И это потому, что сами гордые противятся воле Божией, слишком высоко ставят себя, много надеются на свои собственные силы и не сознают необходимости в небесной помощи, а, не сознавая этой потребности, они отталкивают ее от себя и лишаются ее. По мысли святых отцов Церкви, гордость, — как правило, соединенная со своеволием, — есть как бы некий столб, препятствующий человеку идти к Богу. Стяжающий же смирение сознает свою греховность, недостоинство, не полагается слишком на свои возможности, духовные способности и предает себя в руки Божии — в водительство Божественной благодати, а действие благодати одно — спасение (Деян. 15, 11). «Довлеет ти благодать Моя, — открыл Господь святому апостолу Павлу, — сила бо Моя в немощи совершается» (2 Кор. 12, 9). Смирение, по словам святителя Иоанна Златоуста, есть «крепкое и безопасное основание. На этом основании с безопасностью можно созидать и все прочее[1]. Напротив, если этого основания не будет, то хотя бы кто до небес возвышался жизнью, все это легко разрушится и будет иметь худой конец. Хотя бы ты отличался постом, молитвой, милостыней, целомудрием или другой какой добродетелью, все это без смирения разрушится и погибнет. Так случилось с фарисеем. Взойдя на самый верх добродетели, он ниспал с него и потерял все потому, что не имел смирения — матери всех добродетелей. Как гордость есть источник всякого нечестия, так смирение есть начало всякого благочестия»[2]. Невольно вспоминается здесь свидетельство святителя Игнатия (Брянчанинова). «Сегодня я, — пишет он, — прочитал то изречение Великого Сисоя, которое мне всегда особенно нравилось, всегда было мне особенно по сердцу. Некоторый инок сказал ему: «Я нахожусь в непрестанном памятовании Бога». Преподобный Сисой отвечал ему: «Это — не велико; велико будет то, когда ты сочтешь себя хуже всей твари». Высокое занятие — непрестанное памятование Бога, но эта высота очень опасна, когда лествица к ней не основана на прочном камне смирения»[3].

Когда мы пытаемся понять и раскрыть духовную нищету, нам нужно хорошо себе усвоить ту непреложную истину, что христианское смирение не имеет ничего общего с так называемым «смиренничаньем», когда человек рабски выполняет волю другого, несмотря на то, что это выполнение является очевидным нарушением закона и приносит ущерб ближним; или когда он «смиренно» подслуживает кому-либо; когда и своему лицу придает некую плаксивость; когда он как бы забывает, что есть образ Божий, имеющий великий дар Божий — свободу. Христианское смирение есть одновременно и духовная высота, или, по слову святителя Иоанна Златоуста, «смиренномудрие». «Еще нет смиренномудрия в том, чтобы грешник считал себя грешником, — утверждает Святитель. — Смиренномудрие состоит в том, чтобы, сознавая за собой много великого, ничего великого о себе не думать... В том и состоит смиренномудрие, когда кто, будучи высоким по заслугам, смиряет сам себя в уме»[4]. Истинно смиренный христианин, хотя и не превозносится своими способностями или духовными силами, но никому не позволяет произвольно пользоваться ими в плохих и даже просто нравственно сомнительных делах. Наоборот, он становится способным направлять к добру и силы других людей; он приобретает духовный авторитет даже среди огрубевших во зле. Чтобы убедиться в справедливости сего, достаточно открыть Четьи-Минеи святителя Димитрия Ростовского или другие описания житий святых и хотя бы малую часть прочитать из них. Все святые люди были смиренными, а между тем влияние их на окружающих, на приходивших к ним и просто слышавших о них — на всех было огромное. Будучи глубоко смиренными, они никогда не забывали в себе высокого достоинства христианина[5]. В высшей степени смиренным явил Себя во время служения на земле Сам Спаситель (Флп. 2, 8),

но в той же мере Он показал и Свою Божественную высоту. Он учил, повествуют святые евангелисты, «яко власть имый, и не яко книжницы», «и дивляхуся о учении Его» (Мр. 1, 22), «и по Нем идоша народи мнози» (Мф. 4, 25). Короче говоря, хотя смиренный христианин не имеет даже и мысли показать перед другими свои добродетели, но они невольно замечаются и ценятся. Его можно сравнить со зрелым, полным зернами колосом, который, хотя и клонится книзу, но всеми ценится, а пустой колос, хотя и торчит выше всех, никого не привлекает.

«Блажени плачущии, яко тии утешатся» (Мф. 5, 4), — учит далее Господь наш Иисус Христос. Осознав себя нищим духом, человек скорбит, плачет о своих грехах. «Смирение и рождающееся из него покаяние, — по слову св. Игнатия (Брянчанинова), — единственное условие, *при котором приемлется Христос! Смирение и покаяние — единственная цена, которой покупается* познание Христа! Смирение и покаяние — единственное нравственное состояние, из которого можно приступить ко Христу, усвоиться Ему»[6]. Чем больше человек обращает внимания на свою душу, тем ощутительнее испытывает недовольство своим нравственным состоянием и ищет лучшего, стремится подняться по ступеням духовного совершенствования. По мере же сокрушения о грехах он постепенно освобождается от них — и сердце заполняется радостью, утешением, блаженством. «Поэтому «внемли себе» (Втор. 15, 9), — призывает святитель Василий Великий, — чтобы по мере прегрешения получить тебе пособие от врачевания. Грех твой велик и тяжел? — Тебе нужны долгая исповедь, горькие слезы, усильное бодрствование, непрерывный пост. Грехопадение легко и сносно? — Пусть уравняется с ним и покаяние»[7]. Тех же, которые горделиво считают лишним для себя покаяние и исключают «себя из числа грешников, отвергает Господь. Они не могут быть христианами»[8].

Стяжающий смирение человек плачет не только о своих грехах. Помня заповедь Христа Спасителя любить ближнего как самого себя (Мф. 22, 39), он скорбит и о других людях, когда видит их греховные падения и их явное скатывание к вечной гибели. Скорбит так, как скорбел пророк Моисей, когда народ отступил от истинного Бога и поклонился золотому тельцу (Исх. 32, 30—32); как печалился святой апостол Павел о неверии братьев — «сродницех по плоти» (Рим. 9, 2—3); как плакал Сам Господь о граде Иерусалиме, провидя его разрушение за то, что он не уразумел «времене посещения» (Лк. 19, 41, 44).

Печаль и скорбь о грехах с мыслью о Боге, с верой в Него не то, что печаль «мирская». «Печаль бо яже по Бозе, — учит святой апостол Павел, — покаяние нераскаянно во спасение соделовает, а сего мира печаль смерть соделовает» (2 Кор. 7, 10). Искренне кающийся в соделанном грехе принимает и твердое решение никогда его не повторять («покаяние нераскаянно» значит «неизменное покаяние»), а, отвратившись от одного греха, он освобождается и от других грехов, ибо грехи, как и добродетели, взаимосвязаны. Вот почему «печаль по Бозе», печаль о том, что своими недостойными поступками человек оскорбляет святость Божию, приводит ко спасению. Печаль же «сего мира», скорбь о потере друзей, славы, имущества без надежды на милость Божию лишает человека покоя, сна, терзает его и может привести к болезни, к смерти. Священная история дает этому два разительных примера в лице святого апостола Петра и Иуды Искариотского. Святой апостол Петр совершил величайший грех — трижды отрекся от Божественного Наставника, но, как только вспомнил предсказание об этом Спасителя, «изшед вон плакася горько» (Мф. 26, 75). Предание свидетельствует, что этот ученик всю последующую жизнь плакал о своем падении, так что глаза у него были красными от слез. Но этот плач не подорвал его здоровья; наоборот, чем больше он сокрушался, тем сильнее становился его дух, а с укреплением духа *не болело и тело. Не то произошло с Иудой Искариотским.* Предатель забыл Бога и всю свою надежду возложил на мир, на земные блага, что и привело его к отчаянию и гибели.

В миру говорят, что время — золото. Для христианина же оно не имеет цены — бесценно, ибо он знает, что дается оно для принесения плодов плача о грехах — плодов покаяния: очищения души и тела, совершения добра, приготовления себя к вечному жительству с ангелами и святыми. За каждую прожитую минуту нужно будет держать ответ. «Мы знаем, — говорит Святейший Патриарх Пимен, — что время даровано людям для нравственного совершенствования, стяжания спасения и Жизни Вечной. Дарованную нам жизнь мы обязаны провести достойно высокого звания христианина, памятуя, что жизнь протекает во времени»[9]. Помнящие это и живущие так утешатся: удаление от греха несет истинную радость.

Видя свои грехи и раскаиваясь в них, плача о них, «нищии духом» хорошо понимают немощи других, становятся снисходительными к ближним, никого не презирают — делаются кроткими и способными войти в наследие Бога любви и милосердия. «Блажени кротцыи, яко тии наследят землю» (Мф. 5, 5). Христианская кротость есть «тихое расположение духа, соединенное с осторожностью, чтобы никого не раздражать и ничем не раздражаться»[10]. Кроткий человек никогда не платит злом за зло, обидой за обиду; не сердится, не возвышает во гневе голоса на согрешающих и обижающих; «не воспрекословит, ни возопиет, и никто не услышит голоса его» (Мф. 12, 19); кроткий, «будучи укоряем, не укоряет, терпя злострадания и напасти от других, не грозит мщением» (1 Петр. 2, 23)[11]. В сердцах кротких пребывает постоянный мир. Их состояние напоминает состояние вечного мира, вечного упокоения в Господе святых на небесах. Они сохраняют в душе мир при всех жизненных обстоятельствах. Вот постигли их несчастья,

потери, лишения, обрушились на них одна за другой болезни; они, конечно, будут делать все от них зависящее, чтобы выйти из этого горестного состояния, но делать это будут в спокойствии духа, без внутренних терзаний, без тени злобы на окружающий грешный мир. Мы служители Христа Спасителя, скажут они. К Его Кресту мы принесем свои горести. Да совершится во всем Его святая воля! Слава Богу за все! Особенно очевидно проявляется христианская кротость в терпеливом перенесении обид. Это не значит, что кроткие отказываются от своих человеческих прав и чуть ли не содействуют распространению зла. Нет! Они будут в законных пределах отражать насилие и нападение других, но без раздражения, без превозношения и, самое главное, без мести. Защищая свои права, они в равной мере желают пользы обидевшим и готовы всегда открыть им свои объятья, если видят их искреннее раскаяние. Кроткие хорошо помнят ту общечеловеческую истину, что обиженные нередко преувеличивают нанесенную им обиду. Человеку труднее осознать свою вину и легче увидеть чужую, и это бывает не просто только из-за его упрямства или ограниченности, а и по субъективной уверенности, что именно так справедливо — так ему кажется. Когда же смотришь со стороны, то видишь, что и обиженный тоже виновен, хотя, может быть, и в меньшей мере. Вот, например, мы кого-то упрекнули и упрекнули справедливо, но сделали это неуместно, положим, в присутствии лиц, им глубоко уважаемых и почитаемых. И что же? Мы вызвали страшный гнев со стороны этого человека, а потом обижаемся на него, что он изменил к нам свое отношение. Здесь следует вспомнить наставление Христа Спасителя об отношении к согрешившему брату — вначале обличить его наедине, потом при одном, двух свидетелях и, наконец, перед Церковью (Мф. 18, 15—17). Или другой часто повторяющийся в жизни пример: мы делаем увещание человеку, когда он раздражен, и если наши увещания (по существу справедливые) вызывают ссору, мы не хотим признать себя виновными и сердимся на другого. А что нужно было сделать? — Дать успокоиться человеку, подойти к нему с мерой любви и кротости. «Аще убо алчет враг твой, ухлеби его; аще ли жаждет, напой его: сие бо творя, углие огнено собираеши на главу его» (Рим. 12, 20), — учит святой апостол Павел. Другими словами, если ты будешь делать своему врагу, обидчику добро, то в конце концов он переменит гнев на милость, ибо твое добро, словно горящие уголья, будет жечь его совесть, пока она не проснется. Добро победит зло (Рим. 12, 21).

А если кроткий пребывает в счастье и земной славе? — Он не впадает в гордость и беспечность. Его земное величие — это лишь частный случай для проявления христианского достоинства. Как весеннее солнце он разливает всюду теплоту и радость. Его слово, растворенное любовью, благожелательством, и утешает, и одобряет, и исправляет. Кротость везде и всюду несет с собой мир и довольство — в общество, в семью, в душу каждого человека[12]. Счастье в нас самих, в нашей душе, устроенной по евангельскому духу. Кто не имеет этого духа, тот не имеет и кротости, а без нее нет и истинного счастья.

Кротким Господь обещает, что они «наследят землю». Это обетование понимается как получение вечного блаженства — «благая Господня на земли живых» (Пс. 26, 13) — и как получение высшего благословения в жизни временной. «Христос, — поясняет святитель Иоанн Златоуст, — с духовными наградами соединил чувственные. Так как кроткий человек может подумать, что он теряет все свое имущество, то Христос обещает противное, говоря, что он-то безопасно и владеет своим имуществом: он ни дерзок, ни тщеславен; кто же напротив будет таковым, тот может лишиться и наследственного имения, и даже погубит самую душу»[13].

Снисходя к другим людям, кроткий строг к себе самому и требователен. Он постоянно смотрит на себя, на свои поступки, анализирует их, стремится к возможному совершенству, алчет и жаждет правды и, поскольку это стремление искренне, становится способным получить эту правду. Поэтому «блажени алчущии и жаждущии правды, яко тии насытятся» (Мф. 5, 6).

Под правдой имеется в виду всякая добродетель, которую заповедал Господь. Но так как человек без помощи Божией не может жить по евангельским заповедям, то под правдой разумеют и оправдание посредством благодати (см. Рим. 3, 21—25). Эту правду и нужно искать всем своим существом, что и подчеркивается в словах «алчущии и жаждущии», «Алчба» и «жажда» служат образным выражением самого сильного желания получить духовные блага. Чтобы понять весь смысл этого выражения, нужно мысленно перенестись в те места, где Спаситель совершил служение человеческому роду. Посетив Палестину, мы — паломники Русской Православной Церкви — воочию убедились, как экономно расходуется там вода, ибо во многих местах ее не хватает. А когда мы на пути из Иерусалима в Тивериаду проезжали через Иорданскую пустыню, то хорошо себе представили, как чувствовали себя в древности под палящими лучами солнца путники, идущие из Иудеи в Галилею и обратно, как одолевала их жажда на раскаленном воздухе. А если в пути среди необозримых нагромождений песчано-известковых холмов нужно было остановиться на некоторое время?!.. Вот Господь, зная опыт Своих слушателей, и употребил такое выражение, чтобы наглядно показать всю силу стремления к правде. Христианин обязан всю свою жизнь постоянно иметь огонь ревности о духовном, ни на минуту не забывать своего звания, назначения, своей ответственности перед Богом и людьми. Если он ослабеет в усердии, то непременно сойдет с пути Христова и не достигнет цели — не получит спасения, к которому призван. Лампада погаснет, если в нее не подливать масла; вода остынет, если под ней

не поддерживать огонь. Так и в жизни духовной: ослабевают усилия в поддержании стремления к спасению, прекращается жажда к истине Христовой — душа стынет, сердце хладеет ко всему небесному и обращается к временному, плотскому, греховному. Но, может быть, кто-либо возразит, что человек слаб и не может выполнить высоких требований христианского закона. Да, сам по себе человек слаб. Но ему дается много спасительных средств для духовного роста: с ним благодать Божия, ниспосылаемая в святых Таинствах Церкви и особенно в святом Причащении Тела и Крови Самого Христа[14]; ему содействуют святые и особенно Ангел Хранитель. У него есть молитва — он может беседовать со всем Горним Миром. А чтение Священного Писания? Читающий святое Евангелие слышит голос Самого Спасителя. Когда мы читаем чье-либо письмо, то как будто разговариваем с написавшим его. То же происходит и при благоговейном чтении наставлений Божественного Учителя. И если кто алчет и жаждет этой беседы со Спасителем — значит, он алчет и жаждет правды Христовой.

Алчущим и жаждущим правды Господь обещает насыщение. Как телесное насыщение прекращает страдания от голода и восстанавливает силы, так и духовное приносит внутреннее успокоение совести вследствие прощения Богом грехов и сообщает новые силы к совершению добра. Полная же награда будет дана в жизни вечной. «Насыщуся, внегда явитимися славе Твоей» (Пс. 16, 15), — свидетельствует святой пророк Давид.

Следующая ступень на пути к блаженству есть милосердие. — «Блажени милостивии, яко тии помиловани будут» (Мф. 5, 7). Эта добродетель — «высшая в ряду других»[15] — теснейшим образом соединена с оправданием человека, исполненного чувства внутренней радости. Переживая духовное утешение от гармонии сил души, он желает того же духовного устроения и другим, становится другом всех. Такое состояние понятно всякому человеку, ибо каждый испытал счастливые минуты, которые известны ему как хорошее «расположение духа». В эти минуты он готов делать только добро, только то, что служит к пользе ближнего. А если человек достигает постоянного согласия в своей душе? — Тогда он постоянно и творит дела милосердия, не испытывая усталости, хотя дела любви и требуют немалых трудов. И чем больше открывается для него возможностей оказать помощь ближнему, тем сильнее горит пламя его любви.

Учение о братстве и любви всех людей между собой возвестило именно христианство. Это начало явилось отличительным признаком новой религии — религии Божественной Любви. «О сем разумеют вси, — говорил Господь первым Своим верным последователям, — яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою» (Ин. 13, 35). Как утверждалось это повеление Божественного Основателя Церкви, ясно свидетельствует Дееписатель: «Народу же веровавшему бе сердце и душа едина, и ни един же что имений своих глаголаше свое быти, но бяху им вся обща» (Деян. 4, 32). Общение в имуществе, общие трапезы, разного рода вспомоществования друг другу — вот чем характеризовалась первая христианская община, идеально воплотившая в свою жизнь учение Христа Спасителя. Особенно христианское братство обнаруживалось во время общественных бедствий, о чем красноречиво повествует отец III в. — святитель Дионисий Александрийский, сравнивая поведение христиан с отношением язычников к своим сородичам. Александрию постигла страшная болезнь — моровая язва. И что же? «Весьма многие из наших братьев, — пишет святитель Дионисий, — от избытка любви и братолюбия не щадили самих себя и поддерживали друг друга, безбоязненно наблюдали за больными, неутомимо ухаживали за ними и, служа им ради Христа, вместе с ними радостно умирали, исполняясь страданиями других, привлекая на себя болезнь от своих ближних и добровольно принимая на себя их мучения. И многие, ухаживая за больными и подкрепляя других, скончались сами, перенеся на самих себя смерть их... Таким-то образом оставили жизнь лучшие из наших братий, некоторые пресвитеры и диаконы и многие весьма почтенные из числа народа, и этот род смерти, будучи делом великого благочестия и твердой веры, кажется ничем не ниже мученичества. Они принимали тела святых на распростертые руки и перси, закрывали им глаза, заключали уста, носили их на своих плечах и потом полагали, прижимали их к себе, обнимали, омывали и украшали одеждами, а вскоре и сами сподоблялись того же, потому что оставшиеся в живых всегда следовали по стопам своих предшественников. Совершенно напротив поступали язычники: они прогоняли начавших болеть, убегали от самых дорогих людей, выбрасывали на улицу полумертвых и сваливали трупы без погребения, стараясь отвратить передачу и распространение смерти, хотя при всех усилиях им не легко было достигнуть этого»[16].

Заповедь милосердия, по слову святителя Иоанна Златоуста, «обширна» и «есть много различных видов» этой добродетели[17]. Поэтому указать все ее частности нет возможности. Но нельзя не вспомнить, что на Страшном Суде Господь прежде всего спросит у каждого, проявил ли он дела милосердия: накормил ли алчущего, напоил ли жаждущего, принял ли странника, одел ли нагого, посетил ли больного, страдающего (Мф. 25, 31—46). Если да, то таким людям Он скажет: «Приидите, благословении Отца Моего, наследуйте уготованное вам Царствие от сложения мира» (Мф. 25, 34). Но иная участь ждет человека жестокого: «суд без милости не сотворяшему милости» (Иак. 2, 13)[18].

«Итак, — можно заключить рассуждение о милосердии словами одного пастыря нашей Святой Церкви конца прошлого века, — да заградятся уста всякого, кто будет еще жаловаться на

трудность пути ко спасению. Иисус Христос открывает нам все средства к достижению блаженства и облегчает путь ко спасению, чтобы в день суда Его никто не мог сказать, что ему не дано было достаточных средств ко спасению. Что может быть удобоисполнимее заповеди о милосердии, за которое однако ж, как и за другие добродетели, обещается блаженство?.. Нет человека, который не мог бы быть милостивым к ближним своим, если только сам не ожесточил сердца своего; нет времени, в которое бы не открывалось нам множество случаев к милосердию, а следовательно, нет человека, который бы не мог получить блаженства, обещанного всем милостивым»[19].

Пусть христианин достиг безукоризненности в своем поведении, останавливаться ему нельзя (остановка есть начало охлаждения и возврата к греху). Он должен восходить от веры к вере, от любви к любви, от одной добродетели к другой, короче говоря, он должен восходить в духовной жизни от более легкого к более трудному и совершенному, пока не достигнет полной чистоты сердца. «Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф. 5, 8).

Свойство чистоты сердца есть нелицемерие. Благочестие чистых сердцем непритворное, не кажущееся, не внешнее. Все, что ни делают они доброго, делают это от души, ради самого добра. Посещают ли они часто храм — поступают так по глубокой любви ко Господу, имеющему особое присутствие в храме. Помогают ли ближнему — также делают по зову той же чистой любви.

С нелицемерием неразрывно соединена правдивость. Чистые сердцем всегда говорят ближним только истину. Они далеки от двоедушия и раздвоения. У них на языке то же, что и в душе. Поэтому они не способны в глаза льстить, а за глаза поносить. Они не станут одобрять то, что требует осуждения, ибо знают, что есть всеведущий Бог, перед Которым невозможно ничего утаить. Высшим свидетельством чистоты сердца служит безукоризненность самих мыслей, желаний и полное отсутствие пристрастий к земным вещам. У чистых сердцем мысли и чувства так же святы и возвышенны, как и их дела. Присутствуют ли они в храме — их ум и сердце всецело заняты тем, что читается, поется, совершается в нем. С такой же сосредоточенностью они молятся и дома и везде, когда обращают свой взор горé. Хранят ли они целомудрие — не удовлетворяются чистотой лишь тела, а избегают и нечистых желаний. Прощают ли врагов своих — не ограничиваются лишь тем, что не делают им зла, а даже в мысли своей не допускают чего-либо вредного для них. Они постоянно и неослабно бодрствуют над собой — и «в напасть» не впадают (Мк. 14, 38).

Одним словом, чистота сердца есть доброе устроение христианина, охватывающее все его мысли, чувства и дела. «Что такое сердце чистое? — спрашивает один из пастырей Русской Православной Церкви конца XIX — начала XX в. и отвечает: Кроткое, смиренное, нелукавое, простое, доверчивое, нелживое, неподозрительное, незлобивое, доброе, некорыстное, независтливое, непрелюбодейное»[20]. Чисто сердце — и весь человек чист (Лк. 6, 45). «Сердце чистое не должно желать дурного дела»[21].

Святой Исаак Сирин на вопросы: «Если достиг кто сердечной чистоты, что служит ее признаком? И когда познает человек, что сердце его достигло чистоты?» отвечает: «Когда всех людей видит кто хорошими, и никто не представляется ему нечистым и осквернённым... Ибо как исполниться слову апостольскому, по которому должно всех равно от искреннего сердца «честию больших себе творити» (Флп. 2, 3), если человек не достигнет сказанного, что око благое не узрит зла?»[22]. Будучи исполнено одного добра, чистое сердце уподобляется Богу, становится сродным Ему, а чрез это «в собственной лепоте своей»[23] получает способность знать Бога или зреть Его духовными очами; видение же Бога есть высочайшее блаженство.

«Блажени миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся» (Мф. 5, 9), — предлагает Господь наш Иисус Христос следующую заповедь.

В чистом сердце нет вражды — с чистотой она несовместима, как несовместим свет с тьмой. А не имеющий в своем сердце вражды хочет, чтобы и другие ее не имели — он борется за согласие и мир, становится миротворцем. Чистый сердцем хорошо знает всю отвратительность и пагубность греха и, вместе с тем, он лучше других видит то счастье, какое приносит человеку добродетель. Поэтому он не может быть равнодушным к любому греху, замечаемому у кого бы то ни было, и тем более к вражде — источнику многих зол. Он принимает все от него зависящее, чтобы не только прекратить раздор, уничтожить неприязнь, но и предотвратить появление этого зла. Если ему самому не удается примирить враждующих, то он глубоко скорбит и обращается с молитвой к Богу, чтобы Сам Господь вразумил их и смягчил их жестокость. Святитель Григорий Нисский говорит, что Господь заповедует христианину-миротворцу «изгонять ненависть, прекращать войну, уничтожать зависть, недопускать до битв, истреблять лицемерие, угашать в сердце пожигающее внутренность злопамятство» и вместо этого вводить все противоположное — любовь, радость, мир, благость, долготерпение «и все собранное Апостолом число благ» (Гал. 5, 22)[24].

Заповедь миротворчества понимается и в самом широком смысле — как утверждение мира между целыми народами и странами. Такое понимание весьма важно в наш век, когда изобретено и продолжает совершенствоваться страшное оружие массового уничтожения людей и даже самой жизни на Земле. Тем не менее принесенный Христом Спасителем мир, с помощью Божией,

«постепенно растет и укрепляется в сознании человечества, приобретает все большее и большее число приверженцев и его поборников»[25]. В этом росте есть доля заслуги и нашей Святой Православной Русской Церкви, свято чтущей «во всей ее полноте» заповедь Христа Спасителя[26].

Своим служением христианские миротворцы подражают Сыну Божию, Который «есть мир наш» (Еф. 2, 14), поэтому удостаиваются благодатного имени сынов Божиих.

Научив Своих последователей путям блаженства, Господь наш Иисус Христос в последних двух заповедях указал, что стремящиеся войти в Царствие Божие должны не только творить добро, но и быть всегда готовыми принять гонения и поношения за истину, не изменяя ей ни при каких обстоятельствах: «Блажени изгнани правды ради, яко тех есть Царствие Небесное. Блажени есте, егда поносят вам и изженут и рекут всяк зол глагол на вы лжуще, Мене ради. Радуйтеся и веселитеся, яко мзда ваша многа на небесех» (Мф. 5, 10—12). Это — высочайший подвиг, и вступать в него может лишь тот, кто заранее приготовлен и утвержден исполнением всех предшествующих заповедей блаженства[27]. «Правдолюбие, постоянство и твердость в добродетели, мужество и терпение», готовность «с радостью принять поношение, гонение и самую смерть за имя Христово и за истинную православную веру» — вот как учит понимать эти заповеди Святая Церковь[28]. Это не значит, что христианин во имя великой награды на небесах может нарочито искать преследований, гонений или специально вызывать себе неприятности, поношения. Нет! Есть прямой запрет Спасителя всем тем, кто мог бы так подумать. «Егда же гонят вы во граде сем, — учит Он, — бегайте в другий» (Мф. 10, 23). «Чтобы ты не подумал, что одни поношения, какие бы то ни было, делают блаженными, — поясняет святитель Иоанн Златоуст, — Христос определяет эти поношения двумя видами, именно, когда мы терпим их ради Него, и когда они будут ложны. Если же не будет ни того, ни другого, то поносимый не только не блажен, но и несчастлив»[29].

Вот лествица духовного совершенствования, по которой поднимались в Горний Мир все угодники Божии. «В изречениях Своих о блаженствах Господь, — по рассуждению святителя Феофана (Говорова), — изображает райское сердце... Хочешь рая — будь таков»[30]. Требуемые заповедями блаженства добродетели или качества представляют собой единое целое, неразрывно связанное между собой, так что выполнение одного влечет за собой выполнение и другого и, наоборот, нарушение одного преграждает путь к другому. «Христос, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — сплел нам из этих заповедей златую цепь, всегда пролагая путь от предыдущей заповеди к последующей. В самом деле, человек смиренный будет оплакивать и грехи свои; оплакивающий свои грехи будет и кротким, и праведным, и милостивым; милостивый, праведный и сокрушенный будет непременно и чистым по сердцу, а такой будет и миротворцем; а кто всего этого достигнет, тот будет готов и к опасностям, не устрашится злоречия и бесчисленных бедствий»[31].

По этой лествице и сейчас идут желающие наследовать Царство Христово. Это шествие требует большого подвига, перевоспитания всего своего существа, но и велика, бесценна конечная цель его.

Поэтому-то эти заповеди часто повторяются за нашим православным богослужением — читаются и поются. Поэтому и сегодня мы повторяем их. Но нельзя забывать, что великое благо не в повторении заповедей, не в знании их, а в исполнении: «Блажени слышащии слово Божие и хранящии е» (Лк. 11, 28).

На этом можно было бы и поставить последнюю точку. Тем не менее что-то подсказывает добавить в завершение еще несколько слов.

Заповеди блаженства — это не единственная, всеохватывающая схема духовной жизни[32]. Что это так, можно сие видеть в святом Евангелии: оно все исполнено учением Господа о спасительной жизни. Духовная жизнь глубока и не может быть заключена в строгие и определенные рамки. Где строгие рамки — там буква, а буква мертвит. И хочется здесь вспомнить мудрое, можно сказать, богопросвещенное, рассуждение «Древнего Патерика». «Брат, — читаем в нем, — спросил старца: какое бы мне делать доброе дело и жить с ним? Старец отвечал: Бог знает, что добро. — Я слышал, что некто из отцов спрашивал великого авву Нестероя, друга аввы Антония: какое бы доброе дело делать мне? Авва отвечал ему: не все ли дела равны? Писание говорит: Авраам был страннолюбив, — и Бог был с ним; Илия любил безмолвие, — и Бог был с ним; Давид был кроток, — и Бог был с ним. Итак, смотри: чего желает по Богу душа твоя, то делай и блюди сердце твое»[33]. Последние слова хочется повторить и ими закончить: «Итак, смотри: чего желает *по Богу* душа твоя, то делай и блюди сердце твое».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Срав. наставление старца, приведенное в «Древнем Патерике»: «Как земля не падает вниз, так и смиряющий себя не падает никогда». (Древний Патерик, изложенный по главам. Пер. с греч. М., 1900, гл. 21, § 29, с. 414).

[2] Св. *Иоанн Златоуст*. Творения. Т. VII., кн. 1. СПб., 1901, с. 150.

[3] Епископ *Игнатий* (Брянчанинов). Сочинения. Т. IV. СПб., 1905, с. 497.

[4] Св. *Иоанн Златоуст.* Творения. Т. 1, кн. 2, СПб., 1895, с. 533.

[5] Да не подумает кто-либо, что здесь оправдывается так называемая «благородная гордость». Любая гордость есть грех.

[6] Епископ *Игнатий* (Брянчанинов). Сочинения. Т. IV, цит. изд., с. 182.

[7] Св. *Василий Великий.* Творения. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892, с. 36.

[8] Епископ *Игнатий* (Брянчанинов). Сочинения. Т. IV, цит. изд., с. 183.

[9] Слово Святейшего *Пимена,* Патриарха Московского и всея Руси, перед Новогодним молебном 31 декабря 1981 г. — ЖМП, 1982, № 2, с. 28.

[10] Пространный христианский катихизис Православныя Кафолическия Восточныя Церкви. М., 1915, с. 76.

[11] Прот. *Иоанн* Сергиев. Цит.: Прот. Г. Дьяченко. Духовные посевы. М., 1901, с. 264.

[12] Примеры христианской кротости: преподобный Феодосий Печерский, святитель Тримифунтский Спиридон, мать блаженного Августина блаженная Моника и др.

[13] Св. *Иоанн Златоуст.* Творения. Т. VII, кн. 1, цит. изд., с. 153.

[14] «Ты, брат, — учит один старец, — мало-помалу входи в подвиг и не унывай, а Бог благодатью Своей возведет тебя в прежнее состояние твое» (Отечник, изд. 4, с. 494).

[15] Митрополит *Николай* (Ярушевич). Милосердие. ЖМП, 1955, № 5, с. 27.

[16] Св. *Дионисий Великий,* епископ Александрийский. Творения. Казань, 1900, с. 78—79.

[17] Св. *Иоанн Златоуст.* Творения. Т. VII, кн. 1, цит. изд., с. 154.

[18] Желающие научиться творить милосердие на примере других могут прочитать житие праведного Филарета Милостивого (церковная память 1 декабря) и святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских (церковная память 6 декабря и 9 мая). Хочется хотя бы вспомнить здесь и заповедь «Пастыря»: «Делай добро, и от плода трудов твоих, который дает тебе Бог, давай всем бедным просто, ни мало не сомневаясь, кому даешь. Всем давай потому, что Бог хочет, чтобы всем было даруемо из Его Даров. Берущие отдадут отчет Богу, почему и на что брали. Берущие по нужде не будут осуждены, а берущие притворно подвергнутся суду. Дающий же не будет виноват, ибо он исполнял служение, какое получил от Бога, не разбирая, кому дать и кому не давать, и исполнил с похвалой пред Богом» («Пастырь» Ерма. Книга 2, заповедь 2. Антология. Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978, с. 187).

[19] Прот. *Нектариевский.* Изъяснение заповедей о блаженствах (Мф. 5, 1—10). Цит. по: *М. Барсов.* «Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия». Т. 1. СПб., 1893, с. 527—528.

[20] Прот. *Иоанн Сергиев.* Моя жизнь во Христе. Т. 1. М., 1899, с. 80.

[21] «Пастырь» Ерма. Кн. 1., вид. 1, § 2, цит. изд., с. 167.

[22] Св. *Исаак Сириянин.* Творения. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911, с. 96—97.

[23] Св. *Афанасий Великий.* Творения. Ч. IV. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903, с. 427.

[24] Св. *Григорий Нисский.* Творения. Ч. II. М., 1861, с. 465.

[25] Из Рождественского послания митрополита Рижского и Латвийского *Леонида* боголюбивым пастырям, всечестному иночеству и всем верным чадам Православной Церкви в Латвии. Рига, 1982.

[26] Русская Православная Церковь. Изд. Московской Патриархии. М., 1980, с. 135.

[27] См.: Св. *Иоанн Златоуст.* Творения, Т. VII, кн. 1, цит. изд., с. 157.

[28] Пространный христианский катихизис Православныя Кафолическия Восточныя Церкви, цит. изд., с. 80.

[29] Св. *Иоанн Златоуст.* Творения. Т. VII, кн. 1, цит. изд., с. 155.

[30] Епископ *Феофан* (Говоров). Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 1904, с. 81.

[31] Св. *Иоанн Златоуст.* Творения. Т. VII, кн. 1, цит. изд., с. 157.

[32] Например, в «Пастыре» Ерма (II в.), поставляемом св. Афанасием Великим наравне с неканоническими книгами Священного Писания, указывается семь главных добродетелей, из которых каждая последующая считается дочерью предыдущей. Это: вера, воздержание, простота, невинность, скромность, знание и любовь. (См. «Пастырь», видение III, гл. 8, цит. изд., с. 178). А вот что говорится в «Откровенных рассказах странника духовному своему отцу»: «Молитву я (спутник Странника. — *К. С.*) почитаю самым главным и необходимым способом ко спасению и первейшей обязанностью каждого христианина. Молитва составляет и первую ступень и венец благочестивой жизни... Без молитвы ничего доброго сделать нельзя... Молитва — вот всё, что дано, как всеобъемлющее средство ко спасению и усовершенствованию души... Посему-то непрестанность, всегдашность исключительно и представляется одной токмо молитве; прочие добродетели — каждая имеет свое время, а в молитве заповедуется упражняться непрерывно, — «непрестанно молитеся». (4-е изд. ИМКА ПРЕСС, 1973, с. 230, 267, 248).

[33] Древний Патерик, изложенный по главам. Перевод с греческого. М., 1900, гл. 1, § 17, с. 16. Ср.: гл. 2, § 45, с. 123; гл. 10, § 23, с. 159, § 38, с. 164, § 45, с. 166, § 90, с. 179—180; гл. 21, § 6, с. 412, § 20, с. 413 и др.

МАТЕРИАЛЫ К «БОГОСЛОВСКО-ЦЕРКОВНОМУ СЛОВАРЮ»

СТРАННИК, ежемес. дух. журнал, издававшийся в Петербурге с 1860 по 1917.

По замыслу основателя, издателя и первого редактора (1860—1876) С. прот. В. В. Гречулевича (впоследствии еп. Виталия) журнал был призван не только удовлетворять потребности «любителей дух. чтения, но и возбуждать охоту к такому чтению в тех, кто считает его скучным или даже несоответствующим совр. направлению общества». В первый период (до 1880) в С. было пять отделов. В 1-м помещались, гл. обр., жизнеописания русск. святых и подвижников, очерки о замечат. деятелях РПЦ, позднее — рассказы из церк. быта; во 2-м («учено-литературном») — статьи из разных областей богосл. знания и совр. опыты русск. проповедничества, а также стихи дух. содержания (Ф. Глинки, В. Вяземского, А. К. Толстого, А. Майкова и др.); в 3-м («библиографическом») — разборы «всех вновь выходящих дух.-нравств. книг»; в 4-м («хроника») — обозрение русск. и иностр. церк. событий; в 5-м («смесь») — мелкие заметки и известия. В приложениях с особой пагинацией печатались богосл. исследования (напр., «О хронологии 70 толковников» Д. Прозоровского). С первых лет существования С. был начат выпуск отдельных приложений к нему («Проповеди на все воскресные и праздничные дни» и «Чтение для детей» на 1863 и 1864); впоследствии эта форма редакц. деятельности приобрела значит. размах. За первые 15 лет имеются указатели содержания С., составленные прот. В. В. Гречулевичем.

С 1876 соредактором, а после ухода от дел В. В. Гречулевича (в кон. 1876) — редактором-издателем С. стал свящ. С. В. Протопопов; с сер. 1878 до кон. 1880 он значился только издателем, а редактировал журнал прот. В. И. Протопопов. Программа новых редакторов существенно не отличалась от программы основателя С. Редакция стремилась печатать статьи по различным вопросам богосл. знания, «изложенные ...доступно для всякого образованного читателя», и «статьи назидательные», под к-рыми разумелись слова и поучения совр. русск. иерархов, биографич. мат-лы, описания паломничеств, нравоучит. очерки и рассказы. Редакция заявляла также о своем намерении принять участие в обсуждении вопросов, волновавших совр. дух-во и русск. общество.

Основную (и наиболее ценную) часть публикаций С. за этот период составили мат-лы по истории РПЦ: а) *биографического характера:* о Петербург. епископате свящ. *М. Архангельского* (1876, № 5, 6), «Прот. Г. П. Павский» свящ. *С. Протопопова* (1876, № 2, 3), «Воспоминания об А. С. Норове» *Г. И. Кулжинского* (1878, № 4), «Жизнь и подвиги св. Иннокентия..., первого еп. Иркутского» *Модеста,* еп. Любимского (1879, № 5); статьи прот. *А. Сулоцкого* «Прот. С. Я. Знаменский» (1877, № 10), «Прот. П. А. Фелицын» (1880, № 5), о еп. Платоне Троепольском (1877, № 5), о Тобольских архиереях (1880, № 1), о митр. Иркутском Михаиле II-м (1880, № 2 — совм. с прот. *П. Громовым);* цикл статей о епископах Архангельских и Холмогорских (до 1735 — Холмогорских и Важеских) с нач. XVIII в. по 1819 (1878, № 8—12; 1879, № 1—10); б) очерки кн. *Н. С. Голицына о русск. мон-рях:* Тр.-Серг. Лавре (1880, № 2), Николо-Угрешском (1880, № 1), Воскресенском Ново-Иерусалимском (1879, № 10), Спасо-Бородинском (1879, № 12), Саввин-Сторожевском (1879, № 11); в) статьи *о дух. течениях в русск. обществе:* «Остатки язык. верований в жизни русск. общества XVIII в.» *В. А. Соловьева* (1877, № 8—10) и «Религ.-нравств. состояние русск. общества перед реформой Петра Великого» *его же* (1878, № 8—12); «Мат-лы для истории мистицизма и масонства в России» *П. Сладкопевцева* (1878, № 6—10) и «Яков Золотарев и ожидание кончины света в 1844» его же (1879, № 5); «Славянофилы и их учение в отношении к богосл. науке» *Е. Смирнова* (1877, № 2, 3). Из др. мат-лов следует отметить статьи прот. *И. Базарова* (по нравств. богословию), *М. Хитрова* (по патрологии), *Л. В. Березина* (по истории и совр. состоянию слав. Церквей), «Очерк истории Вост. Церкви со времени взятия Константинополя турками до наших дней» *свящ. Н. Кондратова* (1878, № 1—12); *Н. Одинцова* (по русск. церк. археологии), а также рассказы и статьи *Н. С. Лескова.* В разделе «Хроника» были напечатаны письма начальника Русск. Дух. Миссии в Японии *еп. Николая* (Касаткина) (1877, № 4; 1878, № 9).

С осени 1880 С. перешел в руки А. И. Пономарева, А. В. Василькова, Е. М. Прилежаева. В своей программе новая редакция объявляла о намерении сделать С. живым органом русск.

дух-ва, отвечать на запросы времени, помещать статьи по дух. проблемам, занимавшим русск. общество. В этой связи предпочтение отдавалось конкретной и исторической постановке богосл. тем перед догматич. и отвлеченной. В журнале предполагалось печатать: 1) богослов. статьи и исследования по разным отраслям общецерк. истории и историко-литер. знания; 2) статьи, исследования и необнародованные мат-лы по всем отделам русск. церк. жизни; 3) беседы, поучения, слова и речи известных проповедников; 4) статьи философ. содержания по всем вопросам богосл. мысли; 5) статьи публицистич. характера о выдающихся явлениях церк. жизни; 6) очерки и рассказы о церк. жизни др. христ. исповеданий; 7) бытовые очерки из области религ. строя и нравств. отношений русск. дух-ва, общества и простого народа; 8) внутреннее церк. обозрение и хронику епарх. жизни; 9) иностр. обозрение (важнейшие события церк. жизни Запада и правосл. Востока); 10) обзор дух. журналов и епарх. ведомостей; 11) обзор советских журналов, газет и книг и отзывы о помещенных там статьях, имеющих отношение к программе журнала; 12) библиографич. и критич. статьи о новых русск. книгах дух. содержания и важнейших произведениях иностр. богосл. лит-ры; 13) книжную летопись: ежем. указатель всех русск. книг дух. содержания, а также краткие отзывы о новых книгах; 14) хронику важнейших церк.-адм. распоряжений и указов; 15) разные известия и заметки. В таком виде эта обширная программа оставалась неизменной до 1917, причем последние восемь отделов были представлены практически в каждом номере. За 20 лет новой редакцией было опубликовано немало важных мат-лов, в т. ч.: а) *по общей истории* Церкви: «Спорные вопросы из истории первобытной христ. проповеди» *Н. И. Барсова* (1886, № 2); «Ап. Павел в центрах классич. мира» *А. Павловича* (1885, № 11, 1886, № 2); — «Церк. обычай и его значение в Др. Церкви» свящ. *Е. Кесарева* (1892, № 8 — 1893, № 6/7) и ряд крупных соч. европ. церк. историков в пер. А. Лопухина; б) *по сравнит. богословию:* «Разности православных и папистов в учении о Церкви» прот. *А. А. Лебедева* (1885, № 8, 1887, № 9), «Римская пропаганда, ее история и совр. состояние» архим. *Никодима Милоша* (1888, № 5, 1889, № 3); «Старокатолики и наше отношение к ним: *А. А. Киреева* (1894, № 1), «Старокатолицизм и славянство» *А. Павловича* (1898, № 3); цикл статей *Н. Ф. Маркова* о приходской жизни в странах Зап. Европы; в) *по апологетич. богословию:* статьи свящ. *П. Я. Светлова* и *Е. П. Аквилонова;* г) *по истории и совр. состоянию раскола:* «Программа для собирания сведений о русск. расколе...» *А. С. Пругавина* (1881, № 6, 7); очерки *И. В. Преображенского* «В дебрях совр. раскола» (1887—1894); «Официальные записки о даровании раскольникам общегражд. прав и свободы в отправлении богослужения» *В. М. Лазаревского, П. И. Мельникова, И. Ф. Нильского, Н. И. Ивановского* и др.; д) *по сектоведению:* «Влияние протестантства на образование хлыстовской, духоборческой и страннической сект» *И. Соколова* (1880, № 2), «К истории русск. сектантства» прот. *П. Ф. Николаевского;* статьи *Н. Красовского, Д. А. Сперанского.* Среди др. мат-лов следует упомянуть многочисл. публикации слов, бесед и поучений архиеп. *Никанора* (Бровковича) и особенно ряд статей архим. *Тихона Белавина* (будущего Патриарха): «О лице Господа Иисуса Христа» (1890, № 6/7), «Взгляд Св. Церкви на брак (по поводу ложных воззрений гр. Л. Н. Толстого)» (1893, № 12), «Вегетарианство и его отличие от христ. поста» (1895, № 3), «О подвижничестве» (1897, № 6/7). Однако главное место, как и прежде, занимали в С. статьи по истории РПЦ. Ее *древнему периоду* (до XVII в.) были посвящены: ряд статей о миссии свв. Кирилла и Мефодия, в т. ч. «К истории Кирилло-Мефодиевского славян. перевода Библии на Руси» *В. Лебедева* (1885, № 1—4); юбилейные публикации к 900-летию Крещения Руси, в т. ч., «Св. равноап. кн. Владимир — просветитель Руси» *И. П. Матченко* (1888, № 4, 1889, № 6/7); «К истории древнерусск. церк. письменности и лит-ры» *А. И. Пономарева* 1880, № 11—12); «О народном образовании в Др. Руси» свящ. *В. Маркова* (1885, № 5); «Учение о пастырском служении в поучениях и посланиях русск. иерархов с XI по XVII в.» *И. Зданевича;* «Флорентийская уния и вопрос о соединении церквей в Др. Руси» *Н. Делекторского* (1893, № 9—11); «Игнатий, «названный» патриарх Московский» *Н. Левитского* (1881, № 10); «XVII в. в истории русск. просвещения» *А. С. Архангельского* (1884, № 8); «Симеон Полоцкий как полемист против раскола» *Д. Ягодкина* (1880, № 9—12); «Московские вольнодумцы в кон. XVII в.» *В. Воробьева* (1887, № 6/7); *синодальному периоду:* «Наше белое дух-во в XVIII в. и его представители» (1896, № 8—12) и «Замечат. люди из русск. белого дух-ва в XVIII в.» (1897, № 1—9, серия из 10 биографич. очерков) *И. Хитрова;* «Отрывки из религ.-бытовой истории русск. общества и народа в XVIII в.» *Н. И. Барсова* (1882, № 7—8); «Старорусск. партия и раскол при имп. Петре I» (1882, № 1—3) и «Деятельность Питирима Нижегородского против раскола» (1881, № 1—9) *Н. Сахарова;* «Школьное дело в России до Петра Великого и в нач. XVIII в.» Е. М. Прилежаева; «О церк.-религ. (катехизич.) образовании в России в XVIII в». (1895, № 9, 1896, № 3) и «По каким книгам обучались у нас Закону Божию в XVIII ст. и чему обучались?» (1896, № 4—6/7) *А. Ежова;* «Дух. школа в петровское время...» *А. М-ва* (1897, № 10—11); «Арсений Мацеевич и его дело» *И. Я. Морошкина* (1885, № 1—12); «Опыты митр. Евгения Болховитинова по составлению полной истории Русск. Церкви» *Д. А. Сперанского* (1887, № 6/7), «Москов. период миссионерской деят. Высокопреосв. Иннокентия Вениаминова» *В. Фиалкина* (1891, № 4—5); статьи об архим. Макарии Глухареве

Ф. Калужного (1899, № 12) и *В. Скворцова* (1897, № 8—9); «К истории дух.-учебной реформы 1804—1814» *Н. И. Полетаева* (1889, № 8—9); «Очерки из истории дух. образования и церк. иерархии в 1-й пол. текущего ст.» *И. А. Чистовича* (1887, № 1); «Деятельность общества и дух-ва в отношении к нар. образованию в нач. прошлого царствования» (1888, № 8, 9; 1889, № 11, 12) и «Деятельность общества и дух-ва в отношении к нар. образованию в прошлое царствование» *Ф. В. Благовидова* (1890, № 1—4); «Нравств. богословие по соч. Филарета, митр. Московского» свящ. *Г. П. Вышеславцева* (1889—1892 и ряд примыкающих статей — 1893); «Иеросхимонах Амвросий и г. философ В. С. Соловьев» *И. У. Палимпсестова* (1892, № 1) и др. Истории русск. духовности были посвящены статьи *А. К. Яхонтова* (в т. ч. «Жития святых в их церк.-богослуж. значении», 1892, № 3 и «Влияние житий святых на жизнь русск. народа», 1893, № 12).

В этот же период появилось немало документ. публикаций гомилетич., эпистоляр. и мемуар. характера: слова и поучения *св. Димитрия Ростов.* (1891, № 5—11/12; 1895, № 6/7—8); письма к митр. Московск. Макарию *Феофана*, еп. Тамбовского, ректора КДА архим. *Филарета, А. С. Стурдзы, И. А. Чистовича* и др. (1894, № 5—6/7; 1895, № 5; 1897, № 2; 1898, № 2); «Из воспоминаний секретаря при Св. Синоде *Ф. Ф. Измайлова* (1829—1840)» (1889, № 9); «Мои воспоминания об Иннокентии, архиеп. Херсонском» *И. У. Палимпсестова* (1887, № 4, 1888, № 4); «Мои воспоминания о Никаноре, архиеп. Херсонском» *Е. Зефирова* (1893, № 8—12); «Пасхальные дни в Одессе 40 лет тому назад по письмам *Иннокентия*, архиеп. Херсонского» (1894, № 4). С 1892 С. начал серию публикаций «Из древне-русск. поучений». С 1894 эти мат-лы издавались в качестве приложения к журналу отд. выпусками под заглавием «Памятники древне-русск. церковно-учит. лит-ры»: вып. 1 — «Поучения Луки Жидяты, Феодосия Печерского, митр. Илариона и Кирилла Туровского» со вступит. статьями *И. Е. Евсеева, Ф. Г. Калугина, Н. К. Никольского* и *А. И. Пономарева;* вып. 2 и 4: — «Славянорусск. пролог»; вып. 3 — «Древнерусск. поучения о равных истинах веры и благочестия. Поучения на св. Четыредесятницу. Против языч. и народных суеверий» (с примеч. и пояснит. статьями *П. В. Владимирова, А. И. Пономарева, Е. В. Петухова*).

С 1898 при С. началось издание дешевой «Общедоступной богослов. библиотеки» (по 3—4 т. в год). В ее составе появились «Правосл. собеседоват. богословие» (т. 1—4) прот. *И. В. Толмачева*, «Библейская история» (т. 1—5) *А. П. Лопухина*, «Симфония на Ветхий и Новый Завет», «Толковая Библия» и мн. др. Самым крупным и ценным изданием серии была «Православ. богослов. энциклопедия».

С кон. 1898 С. перешел в руки А. П. Лопухина. За годы его ред-ва (а после смерти его в 1904 — его наследников) облик журнала значит. изменился, хотя программа формально оставалась прежней. Большое место в С. по-прежнему занимали мат-лы по истории РПЦ, однако на первый план постепенно выдвинулись статьи и выступления по вопросу о необходимости церков. преобразований, о тенденциях соврем. дух. жизни, философии и лит-ры. Существенно возросло число публикаций по Свящ. Писанию, общей церк. истории, литургике, церк. археологии, догматич. и нравств. богословию, значит. место отводилось проблемам сравнит. богословия, причем обсуждение теоретич. и экуменич. тем было поставлено в тесную связь с разрешением в католич. и протестант. странах Европы тех вопросов, к-рые волновали русск. церк. об-во.

За эти годы (из наиболее крупных работ) были напечатаны: а) *по Свящ. Писанию:* статьи *А. Кычигина, А. Лопухина, С. Троицкого* («Новейшие открытия в области библ. истории», 1910, № 2), *А. Раина* (в т. ч. «Ироды, их династия, глав. представители ее и их историч. судьба», 1900, № 1—12), *В. Каменева* («Еврейское общество в эпоху Иисуса Христа 1910, № 3), *С. Зверинского* («К вопросу о первонач. окончании Евангелия св. Марка» 1907, № 5), *А. Соколова* («О внешнем виде Иисуса Христа», 1911, № 1—2), *Н. Глубоковского, С. Соболевского, А. Митякина;* б) *по догматич. богословию:* статьи *А. Лотоцкого, П. Кремлевского, С. Троицкого,* («Апостольское преемство», 1909, № 7/8, 10); в) *по нравств. богословию:* статьи *М. Рождественского, В. Попова, А. Ершова;* г) *по аскетике:* большой труд *С. Зарина;* д) *по патрологии:* статьи *Е. Лебедева, М. Рождественского,* свящ *В. Платонова;* е) *по гомилетике:* статьи *М. Тареева,* свящ. *В. Бабуры;* ж) *по литургике:* «Из области церк. устава» *А. Кычигина* (1900, № 6—8), «Особенности вечерни дня Пятидесятницы и их происхождение» *А. Петровского* (1903, № 5) и «С какого времени ведет свое начало соврем. форма исповеди» *его же* (1903, № 2); «Обрядовая и богослуж. практика Греч. и Русск. Церкви» прот. *Н. Писаревского* (1916, № 2/3); «О значении слов «Премудрость воимем» С. Соболевского (1906, № 10); «Пасхальное богослужение Страстной седмицы в древ. христ. Церкви» (1901, № 4); з) *по церк. археологии:* «Скуфья и камилавка» свящ. *П. Невского* (1916, № 2/3) и «О небогослуж. одежде дух-ва и нестрижении волос» *его же* (1916, № 1); и) *по иконографии:* «К истории старинной русск. иконографии (иконопис. подлинники)» *А. И. Яцимирского* (1906, № 11—12); «На заре христ. иск-ва (к истории образования иконопис. типов» *А. Лотоцкого* (1902, № 10); «Казанская икона Божией Матери» архим. *Феодора* (Поздеевского) (1907, № 7/8); «Русск. лит-ра об иконах Пресв. Богородицы в XIX в.» *Сергия,* архиеп. Владимирского (1900, № 5/6)); к) *по общей церк. истории:* «Христ. императоры

до Константина Великого» *В. Голубева* (1904, № 9—10); «Из лекций по истории древ. христ. Церкви» *Б. Мелиоранского* (1909, № 7/8, 11, 12; 1910, № 5—7/8; 1911, № 6—9) «На заре нового мира. (Очерки из истории борьбы христ-ва с языч-вом»*) А. Раина* (1901, № 1—2); л) *по истории и соврем. положению РПЦ:* «Взаимное отношение между царской и патриаршей властью в Др. Руси» *П. Ансерова* (1914, № 1); статьи *Н. Баженова* и *С. А. Архангелова* о благоверной кн. Анне Кашинской (1900, № 6, 7; 1909, № 4); «Св. Дионисий, архиеп. Суздальский и митр. всея России» *Д. Лаврова* (1914, № 2); «Патерик Печерский» *И. Малиновского* (1904, № 10, 11); «Александро-Невская Лавра при Петре Великом» *М. Д. Приселкова* (1903, № 4—7); «Приходское дух-во в правление Елизаветы Петровны» *М. Назарьина* (1904, № 6); «Вольнодумство русск. общества в век Екатерины II и борьба с ним соврем. церк. проповеди» *Л. Золотницкого* (1903, № 9, 10); серия статей и публикаций из Гос. архива — «Епархиальные архиереи Петровск. эпохи в их переписке с Петром Великим» *С. Рункевича* (1904, № 10—12; 1905, № 1—12; 1906, № 1—9; 1907, № 7/8; 1908, № 2); «Закон Божий в гимназиях и проекты о постановке преподавания его в нач. XIX в». прот. *А. Смирнова* (1902, № 4, 7); «Несколько моментов из истории русск. религ. мистицизма в XIX в.» *А. И. Яцимирского* (1906, № 5—6); статьи к прославлению преп. Серафима Саровского *Е. Воронца, Г. Н. Корсуна,* прот. *П. Смирнова, Е. Поселянина;* статьи о Николае Японском *М. Кописи* (1912, № 3), *Н. Левитского* (1913, № 1—2), прот. *П. Синявского* (1910, № 10); *из документ. публикаций:* «Мое прошлое. Из записок Преосв. *Гермогена,* еп. Псковского» (1908, № 1—11); «Около о. Иоанна Кронштадтского (по личным впечатлениям)» *В. Ильинского* (1909, № 2) и «Архиеп. Херсонский Димитрий Ковальницкий (восп. студента академии)» *его же* (1913, № 7/8—9); «В дух. училище (воспоминания)» *А. Бронзова* (1908, № 5—9); «Митр. Иоанникий и семинаристы-«народники» (отрывок из воспоминаний) *А. А. Зеленецкого* (1902, № 2); «Макарий (Булгаков), митр. Московский, по воспоминаниям его письмоводителя» в записи *А. Рождественского* (1909, № 5—7/8), письма: еп. Костромского *Платона* (Казанского) к митр. Киевскому Арсению (Москвину) (1909, № 10—12); еп. *Вениамина* (Смирнова) и митр. Сербского *Михаила* к еп. Евгению (Шеришилову) (1910, № 1, 5); *Евсевия,* архиеп. Могилевского и *Иннокентия,* архиеп. Камчатского, к Никодиму (Казанцеву), еп. Енисейскому (1913, № 7—8). О соврем. положении РПЦ в связи с необходимостью преобразований писали: *А. И. Алмазов* (1907, № 5—11), свящ. *Н. Антонов* (1907, № 4), свящ. *В. Бабура* (1902, № 11), *А. Бронзов* (1906, № 10, 1907, № 12; 1911, № 5), свящ. *А. Введенский, Н. Кипарисов* (1905, № 5), *Т. Вятский* (1906—1907), свящ. *И. Извеков* (1902, № 8, 9), *В. Ильинский* (1912, № 8—11), *В. А. Курганов* (1905, № 9, 12), *П. Ласкеев* (1906, № 2) *Н. Марков* (1900, № 3—12), *В. Никольский* (1907, № 11, 12), *А. Папков* (1902, № 12), *П. Попов* (1912, № 4/5), *И. Преображенский* (1907, № 4, 5; 1910, № 2), *П. Страхов* (1913, № 10), *А. Юрашкевич* (1910, № 11); в 1908 помещались регулярные обзоры мат-лов периодич. печати по вопросу о преобразовании прихода. Проблемы дух. образования в России обсуждались в статьях *А. Лотоцкого* (1904, № 8), свящ. *В. Бабуры* (1903, № 1), *А. Бронзова* (1907, № 9) и др.; анализ различ. дух. течений в русск. обществе давался в работах: «Евангелие и культура (по поводу совр. толков)» *К. Шебатинского* (1910, № 12); «Учение славянофилов об отношении Церкви к гос-ву *его же* (1912, № 4, 5/8); «В поисках за идеалами (очерк. рел.-философ. воззрений кн. С. Н. Трубецкого)» *П. М.* (1906, № 9, 10); «Нек-рые характерные воззрения В. С. Соловьева» *М. Степанова* (1911, № 3); «Гр. Л. Н. Толстой как переводчик-истолкователь Св. Евангелия» *С. Соболевского* (1909, № 2); «Теория толстовского непротивления злу как доктрина анархизма» *В. Виноградова* (1911, № 1); «Русск. интеллигенция в ее собств. самооценке (по поводу сб. «Вехи») прот. *А. Смирнова* (1910, № 10) и др. м.) *по истории раскола:* «Момент из последних дней жизни... прот. Аввакума» *А. Кычигина* (1914, № 12); «Откуда и как начался у нас раскол старообрядчества» *И. Преображенского* (1910, № 3, 4); «Св. Димитрий, митр. Ростовский как противораскольнич. деятель» *А. Троицкого* (1915, № 2); н) *о русск. нар. верованиях:* «Неканонизированные святые и вопрос о церк. народном их почитании» архим. *Никодима* (1903, № 1); «Народное чествование св. Николая Чудотворца» *А. Л-кого* (1903, № 11); о) *по сравнительному богословию:* «Соединение Церквей и модернизм» (1908, № 4), «Католич-во и славянство» (1909, № 4), «Проблема воссоединения с Англикан. Церковью» (1909, № 3) *С. Троицкого;* «Теория отделения Церкви от гос-ва в рим. католич-ве» П. С. (1906, № 6, 7); «Англикан. попытки к сближению с Правосл. Греко-Русск. Церковью» *В. Соколова* (1901, № 5—7); «Соединение Восточ. и Англикан. Церквей» еп. *Грефтона* (1904, № 3); «Римско-католич. притязания» еп. *Чарльза Гора* (1908, № 9—11); «Отделение Церкви от гос-ва во Франции» *В. Ильинского* (1907, № 3); «Религ. состояние Франции во время революции» *В. Рыбакова* (1914, № 10); и др.

Один из старейших русск. дух. журналов, С. при разных издателях и редакторах постоянно стремился «следить за всеми движениями в области богосл. мысли и церк.-обществ. жизни, интересам к-рой» служил на протяжении почти 60 лет.

Лит.: П.В.Г. (прот. В. В. Гречулевич). Указатель дух. учено-литературного журнала «С. за первое десятилетие его издания (1860—1869)». СПб., 1870; *его же,* Указатель ... за третье пятилетие его издания (1870—1874), СПб., 1875; *А. Васильков, А. Пономарев, Е. При-*

лежаев. От новой редакции. — «Странник», 1880, № 9/10; *А. Пономарев, Е. Аквилонов.* Памяти покойного редактора «Странника» А. В. Василькова, — «Странник», 1892, № 8.

ТРОИЦКИЙ Иван Егорович (18.4.1832, с. Красное, Пудожского у., Олонецкой губ. — 2.8. 1901, С.-Петербург), церк. историк-византинист, один из создателей церк.-историч. школы в СПбДА.

Род. в семье причетника; учился в Каргопольском дух. и Олонец. дух. Семинарии. По окончании СПбДА (магистр 23 курса, 1855—1859) — проф. философ. наук, патристики и лат. яз. в Олонец. дух. сем.; с июня 1861 — бакалавр греч. яз. в СПбДА; с 1863 по 1884 занимал открывшуюся кафедру новой церк. истории; э.-орд. (с 1866), орд. (с 1875) и засл. орд. профессор (с 1886); д-р богословия (с 1875). В 1884, с введением нового академич. устава, перешел на кафедру сравнит. богословия; в 1899 в связи с болезнью ушел из СПбДА. В 1874 избран Советом С.-Петербург. ун-та доцентом по кафедре церк. истории (по отзыву В. Г. Васильевского); орд. проф. ун-та (с 1884); с 1881 по 1891 — редактор академич. журнала «Хр. чтение»; член многих ученых учреждений и обществ: Комиссии по пересмотру устава Академии (1880—1884); Правосл. Палестин. общества (член Совета); поч. член Филологич. об-ва в Константинополе (с 1886) и Историч. об-ва в Афинах (с 1888); член Комиссии Синода по старокатолич. вопросу.

Т. был историком «с очень широким богословским и практич. кругозором» (Флоровский, Пути, с. 374). Его научн. труды отличают строгая документ. точность, обилие свежего рукописного мат-ла (в осн. из Москов. Син. библиотеки), тонкость и глубина историко-богосл. анализа и незаурядные лит-ные достоинства. Его ежегодные обозрения в ЦВ (с 1875 по 1891) — «Православный Восток» и «Инославный Запад в минувшем году» — надежный источник по новейшей церк. истории.

Соч.: О янсенизме (1859; магист. дисс., неопубл.); Арсений, патр. Никейский и Константинопольский, и арсениты (из истории Вост. Церкви в XIII в.), СПб., 1873 (отд. отт.: ХЧ 1867, 1869, 1871, 1872; большая библиографич. редкость); Изложение веры церкви армянския, начертанное Нерсесом, Католикосом Армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. Историко-догматич. исследование в связи с вопросом о воссоединении Армян. Церкви с Православною. СПб., 1875 (докт. дисс.: также чрезвычайно редка); перечень многочисл. статей Т. в ХЧ и ЦВ, а также список копий греч. рукописей из его архива см.: Пальмов И. С. Памяти проф. И.Е.Т. — ХЧ, 1903, № 5, с. 685—701. Литографированные курсы Т. (в студенч. записях) в ун-те: Лекции по истории Русск. Церкви (1882—1883 уч. г.); Лекции по истории русск. раскола (1883—1884 уч. г.); в СПбДА: Лекции по истории зап. исповеданий (1884—1885, 1885—1886, 1886—1887, 1887—1888, 1888—1889, 1889—1890, 1890—1891, 1891—1892); Чтения по истории и разбору зап. исповед. (1892—1893, 1894—1895 уч. г.).

Лит.: *Жукович П.* Памяти проф. И.Е.Т. — ЦВ, 1901, № 32; *Рубцов М. А.* Памяти И.Е.Т. — ЦВ, 1901, № 33 (с отзывом В. В. Болотова о Т.); *Мелиоранский Б. М.* (Некролог) — ЖМНП, 1901, № 11—12; *Васильевский В. Г.* Записка об уч. трудах И.Е.Т. — Протоколы засед. Совета С.-Петерб. ун-та за 1873—74. СПб., 1875; *Соколов И. И.* Византологич. традиция в СПбДа, — ХЧ, 1904, № 2; *Родосский.* Словарь, с. 496—99; *Флоровский.* Пути..., с. 374—75.

УСТАВ СВ. ВЛАДИМИРА, древнейший памятник русск. княжеского законодат-ва, определяющий отношения между Церковью и гос-вом в Др. Руси (прежде всего источники финансирования Церкви и компетенцию церк. суда).

Рукописная традиция сохранила множество вариантов У.В. (более 200 списков), причем уже для периода XII—XIV вв. выделяется 7 отдельных редакций (старше — Оленинская и Синодальная). Это разнообразие объясняется тем, что первонач. текст У.В. подвергался постоянным переработкам, отражавшим изменения в положении Церкви на Руси, в характере церк. юрисдикции, особенности судебной и финансовой практики отдельных княжеств. В основе У. В. лежит, видимо, грамота св. Владимира 995—996, устанавливающая десятинный сбор для киев. церкви Успения Богородицы (Десятинной), переработанная затем в нач. XI в связи с установлением епископских кафедр. Архетип существующих редакций У.В. складывается в сер. XII.

Основное юридич. содержание У.В. состоит в определении на нужды Церкви десятины от всех княжеских доходов, торговых и судебных пошлин (ст. 3) и в установлении компетенции церк. суда как в отношении подсудных дел (ст. 9), так и в отношении лиц, находящихся в церк. юрисдикции (ст. 10). Первоначально, видимо, к церк. юрисдикции относились дела по семейному праву (развод, браки в недозволенных степенях родства, прелюбодеяние, двоеженство, изнасилование), затем в XI—XII компетенция церк. судов расширялась, включая преступления против нравственности, против веры, совершение языч. обрядов, имуществ. отношения в семье. Расширялся и круг лиц, подведомственных церк. суду: первоначально в него входили священнослужители и церковнослужители, монахи, просвирни и задушные люди (рабы, отпущенные по духов. завещанию), затем и другие служившие церкви миряне (в т. ч. вра-

чи, повивальные бабки и т. д.), а также призреваемые Церковью лица (вдовы, нищие, слепые и т. д.).

Хотя в У. В. имеется ссылка на греч. Номоканон как на образец устанавливаемых институций, предписываемая практика не находит никакого соответствия в визант. церковно-государств. отношениях (ссылка имеет лишь декларативный характер). У. В. ориентирован на образец Зап. Церкви, откуда идет как десятина (на Руси, в отличие от Запада, только с княжеских доходов), так и широкая компетенция церк. суда, предусматривающая две рубрики (церк. дел и церк. людей). Возможным посредником в освоении западных правовых установлений в X—XI были зап. славяне.

Лит.: *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. XI—XIV вв. М., 1972. Древнерусск. княжеские уставы XI—XV вв. Изд. подготовил *Я. Н. Щапов*. М., 1976 (лит.: с. 212, 219). Российское законодат. X—XX вв. Законодательство Др. Руси. Т. I. М., 1984 (лит.).

УСТАВНАЯ ГРАМОТА КН. РОСТИСЛАВА, грамота, данная Смоленским кн. Ростиславом Мстиславовичем Смоленскому еп. Мануилу при учреждении в Смоленске кафедры в 1136.

Грамота определяет доходы еп. кафедры и компетенцию еп. суда. У. Г. Р. сохранилась в единственном списке первой пол. XVI, в к-ром она сопровождается подтвердит. грамотой еп. Мануила, жалованной записью кн. Ростислава на холм в Смоленске 1150 и записью о поступлении в епископию пошлин от смол. городов нач. XIII.

У. Г. Р. позволяет увидеть те изменения, к-рые произошли в финансово-юридич. положении Церкви в первой пол. XII сравнительно с предшеств. периодом. Церк. десятина остается основной формой обеспечения Церкви, однако сравнительно с временем св. Владимира объем ее несколько ограничен (она не отчисляется от полюдья и от уголовных штрафов). Ограничение десятины восполняется земельными пожалованиями (два села и земли в княж. вотчине). В компетенцию церк. суда отдаются семейно-брачные казусы, зелейничество, дела церк. людей; состав дел близок к их перечню в реконструируемом архетипе Устава св. Владимира (см.).

Лит.: *Щапов Я. Н.* Церковь в системе государств. власти Др. Руси. В кн.: Древнерусск. гос-во и его международ. значение. М., 1965. См. также лит. к ст. *Устав св. Владимира.*

УСТАВНАЯ ГРАМОТА КН. СВЯТОСЛАВА, грамота, данная новгородским князем Святославом (Николаем) Ольговичем в 1137 г. Грамота регулирует отчисления новгород. кафедре от судебных доходов князя. У. Г. С. сохранилась в двух списках (XIV и XV—XVI вв.), причем в обоих она непосредственно следует за Уставом св. Владимира. Это соответствует ее содержанию как частного изменения повсеместно принятого в нач. XII порядка.

В начале У. Г. С. подтверждается общий порядок, идущий «от прадед и от дед наших», по к-рому десятина отчисляется от всех княж. доходов. Десятина с податных поступлений отчисляется по прежнему установлению (как «уряжено преже мене бывшими князи»), десятина же от судебных пошлин (вир и продаж) заменяется фиксированной суммой в 100 гривен новых кун (25 гривен серебра). У. Г. С. демонстрирует изменяемость конкретных форм того церковно-государст. порядка, к-рый был установлен на Руси с принятием христ-ва.

Лит.: см. в статье *Устав св. Владимира.*

УСТАВ КН. ЯРОСЛАВА, древнейший русск. юридич. кодекс, описывающий правовые нормы по делам, входившим в компетенцию церк. судов. Если Устав св. Владимира определяет состав дел, подлежащих церк. суду, то У. Я. формулирует конкретные казусы и определяет соответ. санкции.

У. Я. сохранился в ряде позднейших переработок с сокращениями и дополнениями относительно первонач. вида. Существует более 90 списков У. Я., однако все они относятся ко времени не ранее XV. Выделяется шесть редакций У. Я., две древнейшие носят традиционные названия краткой и пространной. Крат. редакция возникает в Москве в сер. XIV и отражает ограничение судебных полномочий еп. в пользу кн. (половинный раздел между ними ряда судебных штрафов). Простр. редакция складывается в XII — первой четверти XIII. Крат. и простр. редакции соотносятся не непосредственно, а через общий архетип. Архетип У. Я. относится к XI — нач. XII и восходит, видимо, к кодификационному акту, принятому кн. Ярославом совместно с митр. Иларионом в 1051—1053.

У. Я. дает нормы наказаний по преступлениям, разбираемым церк. судом. Сюда относятся преступления против нравственности (блуд, изнасилование), казусы сем. и брачн. права (развод, измена, двоеженство), оскорбление личности, кража внутри семьи, убийство во время свадебных боев, а также нарушение норм поведения клириков (нарушение монахами целибата, пьянство священника или монаха, расстрижение). В простр. редакцию включен также перечень причин к разводу (видимо, переработка 117-й новеллы Юстиниана). У. Я. сообщал, т. обр., публично-правовой характер новым религиозно-нравственным нормам, утверждавшимся с распространением хрис-ва на Руси.

Подобно Уставу св. Владимира, У. Я. содержит ссылку на греч. Номоканон как на пособие в составлении кодекса. Если формулировки ряда казусов находят соответствие в визант. законодат-ве, то налагаемые санкции не имеют ничего общего с визант. практикой членовре-

дительных наказаний. Вместо этих наказаний в У. Я. выступают денежные штрафы, что соответствует принципам русск. обычного права (влияние обычного права могло быть подкреплено здесь образцами зап. канонич. установлений). О санкциях в ряде статей говорится, например, что виновный платит штраф дух. власти, «а князь казнит»; последние слова указывают, видимо, на роль княж. власти в исполнении приговоров церк. суда. В ряде статей наряду с уголовным наказанием (штрафом) предусмотрена епитимия. Этот принцип двойной — духовной и уголовной — ответственности находит параллель в слав. юридич. памятниках запад. происхождения (крат. ред. Закона судного людем, Заповедь свв. отец) и отражает, как полагают, зап. влияние на русск. церк. право.

Лит.: *Попов А.* Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русск. праву. Казань, 1904. См. также лит. в ст. *Устав св. Владимира.*

ФИЛОФЕЙ КОККИН, патриарх Константинопольский (1353—1354; 1365—1376; † 1377). Род. в бедной фессалоник. семье; рано постригся в монахи; подвизался на Синае и Афоне; с оконч. гражд. войны 1341—1347 стал митроп. Гераклеи Фракийской; после ухода из Константинополя патр. Каллиста (сент. 1353) был возведен на его место. В ноябр. 1354, в связи с отречением от власти Иоанна VI Кантакузина, Ф. пришлось оставить патриарший престол и удалиться на Афон. После смерти Каллиста Ф. вторично стал патриархом. При прогенуэзском перевороте Андроника IV (1376) был свергнут вместе с имп. Иоанном V Палеологом и год спустя умер в заточении. В период «исихастских споров» Ф. деятельно защищал учение св. Григория Паламы и его сторонников. В 1368 по его инициативе Григорий Палама был причислен к лику святых. Вместе с Иоанном VI Кантакузином Ф. настойчиво стремился сохранить единство политич. раздробленной Русск. Церкви под главенством жившего в Москве митрополита «Киевского и всея Руси» (эти его усилия отражены в ряде грамот Ф. на Русь и в постановлениях патриаршего собора). В 1354 Ф. утвердил перенос кафедры русск. митрополитов из Киева во Владимир и посвятил прибывшего из Москвы св. Алексия в митрополита «Киевского и всея Руси». В 1375 с целью предотвратить отпадение подвластной Литве части Русск. Церкви Ф. поставил болгарина Киприана в митрополита «Киевского, Русского и Литовского», дав ему право после смерти св. Алексия занять всероссийскую кафедру, воссоединив тем самым Русс. Церковь. Ф. -- автор ряда житий, богосл.-полемич. трактатов, слов, гимнов и молитв, редактор литургии и Учительного Евангелия. Многие его произведения, гл. обр., литургико-поэтич. (в т. ч. гимны и молитвы на темы обществ. бедствий — «на поганые», «в усобных и иноплеменных бранех» и т. п.), были переведены на слав. яз. и уже в XIV получили распространение на Руси.

Лит.: *Laurent V.* Philothee Kokkinos. — Dictionnaire de theologie catholique. Paris, 1935, t. 12^2, 1498—1509; *Niggl* Prolegomena zu den Werken des Patriarchen Philotheos von Konstantinopel (1353—1354 und 1364—1376). München, 1955; *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Gregoire Palamas. Paris, 1959;

Прохоров Г. М.: 1) К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина. — ТОДРЛ, Л., 1972, т. 27, с. 120—149; 2) Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978;

ХАРЬКОВСКИЙ КОЛЛЕГИУМ, дух. училище, просветит. центр Слободской Украины в XVIII — нач. XIX. Основан в 1721 еп. Епифанием Тихорским в Белгороде в кач-ве семинарии; в 1726 переведен в Харьков с названием «славяно-греко-латинской школы»; после получения жалованной грамоты имп. Анны (1731) стал именоваться «Коллегиумом», а в 40-е — также «Академией», Х. К. был всесословным учеб. завед., в нем занимались дети дух-ва, мещан, казаков, крестьян и дворян — как украинцев, так и великороссов; в отд. годы число учеников доходило до 800 и более. Система образования, в целом следовавшая образцу Киев. Академии, отличалась широтой предметов: были открыты классы — «славяно-российского языка» (русск. яз. в Х. К. уделялось особое внимание), латинского, поэтики, риторики, философии, богословия (с 1730-х), греч. (с 1740-х), франц. и немец. языков, математики, геометрии, архитектуры, истории и географии (с сер. 1730-х по 1741 и с 1768), итал. яз. (с 1768), физики и естеств. истории (с 1795), музыки (с 1773), сельск. хоз-ва и медицины (с 1802). Обучение носило в основном практич. характер: ученики произносили проповеди, речи, устраивали диспуты на латин. и русск. яз., сочиняли силлаботонич. стихи. Богословие читалось по Феофану Прокоповичу, философия — по Ф. Х. Баумейстеру, риторика и русск. грамматика — по М. В. Ломоносову. В 1759—1769 в Х. К. преподавал Г. С. Сковорода (с перерывами). По окончании воспитанники Х. К. могли служить как по дух., так и по гражд. ведомству; из выпускников Х. К. наиболее известны митр. Арсений Могилянский, Гавриил Кременецкий, Н. М. Лонгинов, проф. М. Т. Каченовский, прот. Стефан Писаревский.

С учреждением Харьков. ун-та (1805) значение Х. К. как просветит. центра стало уменьшаться. В связи с преобразованием дух. училищ Х. К. был переведен на общую 6-летнюю программу, в 1818 по штатному расписанию отнесен к третьеразрядным семинариям и с этого

времени стал учеб. завед. исключительно для дух. сословия. В 1840 само название «Коллегиум» было упразднено, впредь он именовался Харьковской семинарией.

Лит.: *Стеллецкий Н. С.* Х. К. до преобразования его в 1817 г. Харьков, 1895 (Отд. отт.: ВиР, 1895, ч. I, II) (библ.).

ЦЕРКОВЬ СВЯТОЙ АННЫ в Петербурге (Петрограде — Ленинграде) (St. Annenkirche) — древнейшая лютеранская ц. в Петербурге, маленькое крестообразное деревянное здание с башенкой и колоколом; построена в Петербургской крепости по приказу Петра I в 1704, сразу же после основания города, для лиц из состава царского гарнизона, исповедующих лютеранскую веру. В 1706 после взрыва порохового склада все не относящиеся к крепости постройки были выведены оттуда, в том числе и маленькая лют. ц., к-рую переместили на Мытный Двор (р-н Литейного завода). Когда в 1719 дивизия генерал-майора Бонна, к-рая насчитывала в своем составе много немцев, была переведена из Москвы в Петербург, то по предложению генерала Д. Бруса лют. проповедник этой дивизии пастор И. Шатнер стал вести богослужения в б. зале Горной коллегии, т. к. маленькая ц. не вмещала возросшее число прихожан. Нужно отдать должное личности пастора Шатнера, к-рый очень много сделал и для основания школы при ц. Вскоре и этот зал не смог вместить все возрастающее число прихожан (р-н быстро заселялся), и тогда лют. община решила приступить к постройке нового здания ц. Было получено разрешение Петра I на отведение земельного участка под постройку ц., того самого участка земли, на к-ром здание ц. было возведено и сохранилось до наших дней на Кирочной ул. (теперь Салтыкова-Щедрина). Строительным материалом с разрешения коменданта крепости Р. Бруса (брата Д. Бруса) частично служила первоначальная маленькая ц., построенная в крепости и затем уже перенесенная на Мытный Двор, также был передан и колокол. В 1720 приступили к строительству ц., и лишь 18.3.1722 она была освящена. Вновь построенная ц. сохранила прежнее свое название, к-рое она носила и в крепости: St. Petrikirche (ц. св. Петра). Когда 29.6.1728 был заложен фундамент для нового Петропавловского соб. — St. Petrikirche — у Невской перспективы, то ц., основанная еще в крепости, стала называться Alte Evangelische St. Petrikirche (старая Евангелич. ц. Св. Петра). В 1740 на месте старой ц. Св. Петра на Кирочной ул. возвели новую на каменном фундаменте, к-рая по решению ц-ного конвента была названа St. Annenkirche в честь усопшей царицы Анны Иоанновны, к-рая еще перед смертью внесла в дар на строительство этой ц. 1000 руб. Через 35 лет, в 1775, приступили к возведению каменного здания ц. Св. Анны, к-рая была освящена 24.10.1779. В 1889 община насчитывала 13 000 чел. С 1880 до 1905 пастором этой ц. был выдающийся проповедник — еп. Конрад Фрейфельдт. В период его служения в Аннинской ц. пришлось расширить помещение ц., включая для прихожан всю входную, парадную часть ц. с Фурштадтской улицы (ул. П. Лаврова). Впоследствии эта входная часть опять стала парадно-входной. Свой приход еп. К. Фрейфельдт передал пастору Халлеру в 1905. Вторым пастором и духовником второго прихода Аннинской ц. был Артур Мельмгрен. Третьим пастором (без прихода) был Ханзен (отец пастора Хельмута Ханшен, выдающегося проповедника в ц. Св. Петра в 20-е гг. нашего ст.).

В 1936 в ц. Св. Анны прекратились богослужения.

ЛЮТЕРАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ПРИБАЛТИКЕ. Прибалтика, как и Финляндия, входила в Российскую имп., таким образом, и Лютеранская Ц. в Прибалтике и Финляндии находилась в ведении Евангелическо-Лютеранской консистории под руководством еп. Евангелич.-Лютер. Ц. так же, как и все немецкие и финские общины-колонии в России, в т. ч. приволжские.

Подготовка священнослужителей инославных. Священнослужители в основном подготавливались в Дерптском ун-те (Тарту) или за границей; все они в обязательном порядке заканчивали (богосл.) ф-ты при ун-тах. После Октябрьской рев. обучались в дух. семинарии в Петрограде-Ленинграде.

Фрейфельдт Конрад (Freifeldt Konrad) (1847—1923 — последний епископ, возглавивший Евангелич. Лютер. ц. Российской имп. Род. в 1847 в Дерпте (Тарту) в семье учителя-органиста. Отец его умер, когда мальчику было 3 г. Однако, несмотря на большой материальный недостаток в семье, мать отдала сына в гимназию в Дерпте. Там же в 1870 окончил с отличием Богословский ф-тет Дерптского ун-та. В том же 1870 Ф. прибыл в Петербург для получения назначения на должность пастора в эст. Иоанновскую ц. — Johanniskirche, однако посвящение (ordination) состоялось лишь 31.1. 1871, ввиду недостижения им еще 24-летнего возраста (т. е. совершеннолетия). В этот период он работал учителем в школе Св. Петра (St. Petrischule). В 1875 Ф. был направлен на родину, где 9.10 был введен (introduktion) в должность пастора при Иоанновской ц. в Дерпте (Тарту). В июле 1880 Ф. снова был призван в Петербург и введен в должность пастора ц. Св. Анны, где он служил до 1905. Будучи глубоким мыслителем, человеком большой культуры, с исключительными душевными качествами и выдающимся проповедником, Ф. в 1887 был назначен высшим советником (Oberkonsistorialrat) Генеральной консистории в Петербурге сроком на 3 г. и вторично в 1890 до 1893. 31.10.1891 последовало назначение Ф. на пост генерал-суперинтендента и в декабре этого же г. он был введен (introduktion) в эту должность. В мае 1892 Ф. был избран и назначен вице-президен-

том Евангелич.-Лютер. консистории, а в 1896 — епископом Евангелич.-Лютеран. Ц. Российской имп. Будучи высшим советником Генеральной конс., Ф. являлся и членом руководства совета Аннинской школы. В 1918 под руководством Ф. была создана в СССР Единая Евангелич.-Лютер. Ц., руководимая Епископским советом, состоящим из вновь избранных национальными приходами епископов и объединяющим немецкую, финскую, латвийскую и эстонскую Церкви в СССР. Во главе этого Епископского совета был избран единогласно Ф. и провозглашен Архиепископом. В 1919 под руководством Ф. была создана в Петрограде духовная семинария для подготовки евангелич.-лютер. пасторов. Ф. был ректором семинарии. 31.1.1921 торжественным богослужением отмечался в Петрограде, в Петропавловском соборе (Petrikirche), 50-летний должностной и одновременно 25-летний епископский юбилей архиеп. Ф. Скончался Ф. 31.5.1923 в Петрограде. Похоронен на Смоленском лютер. кладбище.

ЧИСТОВИЧ Иларион Алексеевич (18.10.1822, Калужская епархия — 3.11.1893, С.-Петербург), церк. историк.

Род. в семье диакона; учился в Калужской Дух. Сем. и СПбДА (магистр 19 курса, 1847—1851); бакалавр СПбДА по кафедре русск. церк. и гражд. истории (1851—1853), а затем — древ. философии и опытной психологии и звании э-орд. проф. (с 1854); проф. философии в Училище правоведения (1866—1882); член Комиссии по разбору и описанию архива Св. Синода (с 1865) и Учебного комитета при Св. Синоде (с 1867); доктор богословия и орд. проф. СПбДА (с 1871); в 1872 оставил Академию в связи с назначением управляющим канцелярией МВД по делам греко-униат. исповедания; вице-директор Канцелярии обер-прокурора Св. Синода (с 1875); член Совета министра нар. просвещения (с 1883); управляющий Контролем при Св. Синоде (с 1888). Хотя Ч. ок. 30 лет состоял проф. философии и психологии, его осн. научн. специальностью всегда оставалась церк. история (в особенности, история русск. дух. просвещения XVIII и XIX вв.). Многочисленные труды Ч., основанные на архивных разысканиях автора, обогатили церк.-историч. науку массой свежего фактич. мат-ла.

Соч.: История Правосл. Церкви в Финляндии и Эстляндии принадлежащих к СПб. епархии. СПб., 1856; История СПбДА, 1857 (Демидовская премия); История СПбДА за последние 30 лет (1858—1888), СПб., 1889 (Уваровская премия); Решиловское дело, СПб., 1861; Новые материалы к Решиловскому делу, СПб., 1862; Феофан Прокопович и его время, СПб., 1868; Историч. записка о Совете в царствование имп. Екатерины II. Т. I. СПб., 1870; История перевода Библии на русск. язык. Вып. 1—2. СПб., 1873. 1899[2]; Дисседентский вопрос в Польше в 1-й пол. XVIII столетия, СПб., 1880; Очерк истории Зап.-Русск. Церкви. СПб., ч. 1, 1882, ч. 2, 1884; Пятидесятилетие (1839—1889) воссоединения с Правосл. Церковью зап. — русск. униатов. СПб., 1889; Руководящие деятели дух. просвещения в России в 1-й пол. текущего ст. СПб., 1894, Курс опытной психологии, СПб., 1868, 1896[5] (Макарьевская премия); Древнегреч. мир и хр-во в отношении к вопросу о бессмертии души и будущей жизни человека, СПб., 1871 (докт. дисс.). Обширную (но не исчерпывающую) библ. статей Ч. в периодич. изд. см. в кн.: *Языков Д. Д.* Обзор жизни и трудов покойных русск. писателей. Вып. 13. Пгр., 1916 (Сб ОРЯС ИАН, т. 95, № 3).

Лит.: Памяти историка нашей Академии И. А. Ч. — Цв, 1893, № 45; *Б(арсов) Н.* И. А. Ч. — Пред., 1893, № 46; Пятидесятилетие... Комиссии по разбору и описанию архива Св. Синода, 1865—1915. Историч. записка. Пгр. 1915 (портрет); *Родосский.* Словарь..., с. 525—526.