



БОГОСЛОВСКІЕ ТРУДЫ

33

Богословские Труды

СБОРНИК
ТРИДЦАТЬ ТРЕТИЙ

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА
1997

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

Подписано в печать 24.04.97. Заказ № 313
Текст отпечатан в типографии Патриаршего
издательско-полиграфического центра

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»

Члены редколлегии:

Епископ Бронницкий **Тихон**, председатель редколлегии

Епископ Верейский **Евгений**, ректор Московской Духовной Академии и Семинарии

Епископ Тихвинский **Константин**, ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии и Семинарии

Епископ Белгородский и Старооскольский **Иоанн**, ректор Белгородской Духовной Семинарии

Архимандрит **Платон** (Игумнов), учёный секретарь Совета Московской Духовной Академии

Протоиерей **Василий Стойков**, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии

Протоиерей **Николай Гундяев**, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии

Протоиерей **Владимир Воробьев**, ректор Свято-Тихоновского Богословского Института

Протоиерей **Николай Забуга**, ректор Киевской Духовной Академии

Протоиерей **Борис Пивоваров**, магистр богословия

Протоиерей **Алексий Ширинкин**, секретарь редколлегии

Иеромонах **Сергий (Данков)**, выпускающий редактор

А. С. Буевский, ответственный секретарь ОВЦС

Е. А. Карманов, кандидат богословия

П. В. Уржумцев, научный редактор Издательства Московской Патриархии

К. Е. Скурат, профессор Московской Духовной Академии

М. С. Иванов, профессор, проректор Московской Духовной Академии

А. И. Осипов, профессор Московской Духовной Академии

К. М. Комаров, профессор Московской Духовной Академии

В. П. Овсянников, кандидат богословия

Состав редакционной коллегии утверждён на заседании Священного Синода 6 октября 1995 года под председательством Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.

СОДЕРЖАНИЕ

К. Е. Скурат Христианское учение о молитве и ее значении в деле духовно-нравственного совершенствования	5
Архимандрит Макарий (Веретенников) Из истории русской церковной иерархии XVI века	63
Архимандрит Августин (Никитин) Афон и Русская Православная Церковь.	76
М. М. Клименко Особенности совершения всенощного бдения в монастырях Святой Горы Афон	110
С. В. Троицкий Афон и международное право	138
А. Г. Кравецкий К истории спора о почитании имени Божия.	155
Епископ Прилуцкий Василий (Зеленцов) Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени Божиим	165
Протоиерей Владислав Цыпин Проблемы канонического устройства Церкви.	206
С. С. Хоружий Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция Православия . . .	233
Е. Н. Аникеева А. И. Сидоров – современный русский патролог, переводчик, толкователь и издатель святоотеческой литературы	246
<i>СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ</i>	
А. И. Сидоров Святой Аммон: личность и творения.	253
Святой Аммон Творения.	258

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

ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О МОЛИТВЕ И ЕЕ ЗНАЧЕНИИ В ДЕЛЕ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

Человеческая немощь в подвиге приобретения истинного блага. Истинные блага дарует нам Господь. Молитва есть средство к испрошению этих благ и приготовление к достойному их принятию. Молитва возрождает человека. Сила молитвы

Человек – великое, дорогое существо у Бога, но это великое создание после падения стало немощным, подвергающимся множеству слабостей. Греховный человек настолько слаб, что, несмотря на все свои естественные усилия, не может приобрести здесь, на земле, истинного блага, постоянного внутреннего мира и покоя в своем существе. Ему часто помогают в этом искании ближние, друзья, соседи. Но что могут дать человеку такие же смертные, как и он! И только Господь может послать ему благо и дар совершен. «Бог есть единый источник всех истинных благ», – читаем у святителя Игнатия (Брянчанинова)¹. Он для человека все: сила сердца его и свет ума его; Он благую мысль дает ему, уничтожает уныние и оживляет дерзновение; Он – покой и радость; Он – его вера, надежда и любовь; Он – пища его, питье, одежда; Он – жизнь для человека, его дыхание и освящение. Как мать бывает всем для младенца, так и Господь всегда готов даровать человеку необходимое в достижении им спасения. Но чтобы стать достойным Божиим милостей, человеку нужно приготовить себя к этому. Ведь и земледелец не бросает своих семян в твердую почву, а предварительно распахивает ее, делает рыхлой. Так и верующий для принятия Божественных даров должен расположить свою душу, должен сам искать этих даров, просить их у Господа. Средством ко всему этому и служит молитва. «Она есть ключ к небесным сокровищам»², «посредница между Богом и человеком, лестница, соединяющая Небо с землею, творение с Творцом»³. «Она перерождает душу, угождает ее к принятию благодати, приводит ее в общение с Богом, водворяет в ней мир»⁴. Она «есть канал, которым струя благословений с Неба льется в томлящееся сердце»⁵. Вся духовно-нравственная жизнь развивается в человеке при посредстве молитвы. Молитвою поддерживается и укрепляется в человеке ревность для борьбы с грехом и страстями; через молитву получают от Бога благодатные силы на перенесение всякого рода жизненных испытаний и на преуспеяние в добродетели. С другой стороны, и все то, что относится к нашим телесным нуждам, может быть ниспослано от Бога только через посредство молитвы. Нет такой вещи, чтобы нельзя было испросить ее у Бога. Невозможное

она делает возможным. То, что представляется для нас трудным, молитва делает легким. Бессильный человек с молитвою приобретает такую силу, пред которой не могут устоять никакие другие силы. Чистую молитвою он побеждает самую природу, переменяет ее законы. Так, по молитве великого вождя Богоизбранного народа разверзлись недра земные, в которые едва проникают все усилия людей, и поглотили нечестивых возмутителей (Числ. 16, 32–33). Иисус Навин остановил молитвой солнце при сражении с хананеями и продлил один день как два (Нав. 10, 12–14). Пророк Исаия возвратил солнечную тень (3 Цар. 20, 11; Ис. 38, 8).

Сильно и страшно бурное море, неудержимым потоком переливаются в нем воды, с неотразимою силою восстают под дыханием ветра его бурные волны, для которых человек со всею его мудростью – игрушка. Но и страшное море уступает силе молитвы (Исх. 14, 22). Ужасна стихия огня, но и ее преодолевает молитва (Дан. 3, 94). Неудержимы разрушительные движения воздуха. Нет силы, которая могла бы остановить страшные его течения, кроме одной только – силы молитвы (Мф. 8, 25, 27). Молитва побеждает и злобу хищных зверей (Дан. 6, 16–19) и истребляет страшные полчища врагов (Ис. 37, 14–20, 36). Молитва отражает и притоки болезней, поражающие тело человека и преодолевающие всякое искусство (Ис. 38, 1–5). По силе молитвы Сам Господь Бог нередко изменял определения Своей святой воли, удерживал Свою карающую руку, отвращал Свой гнев от преступного народа (Исх. 32, 10, 14). «Нет, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – подлинно нет ничего сильнее молитвы и даже ничего равного ей»⁶.

Господь наш Иисус Христос и святые апостолы признавали молитву главным делом. Заповедали ее и нам

Господь наш Иисус Христос, придя на землю для спасения человеческого рода, считал молитву важнейшей обязанностью Своего великого служения. Он не только Сам постоянно пребывал в молитвенном единении с Отцом (Мф. 14, 23; 26, 36–45; 27, 46; Лк. 2, 42; 5, 16; 6, 12, 22, 41–42; Евр. 5, 7), но и нам заповедал молиться (Мф. 26, 41; Лк. 21, 36) и оставил образец молитвы «Отче наш...» (Мф. 6, 9).

Точно так же смотрели на молитву и святые апостолы. Вместе с проповедью слова Божия они признавали ее главным своим делом. Выбирая семь диаконов, чтобы вверить им попечение о бедных, они сказали о себе: «Мы же в молитве и служении слова пребудем» (Деян. 6, 4). Нам они завещали со всем усердием молиться Богу, о чем святой апостол Павел неоднократно упоминал в своих посланиях (Евр. 6, 18; Флп. 4, 6; Кол. 4, 2). Он заповедует даже «непрестанно молиться» (1 Сол. 5, 17), то есть непрестанно иметь молитвенное настроение.

Святые отцы и учителя Церкви признают молитву корнем всего доброго и святого

Тому же учат единогласно все святые отцы и учителя Церкви как словом, так и собственным примером. Они признают молитву «священной и блаженной матерью всех добродетелей», «царицей их»⁷, «ликоначалницей»⁸, «главой всякой добродетели», «верхом добрых дел»⁹, «корнем, источником и матерью бесчисленных благ»¹⁰, «пищей и светом души»¹¹, «пределом всех благ»¹². В честь молитвы они составили целые панегирики, в которых указывают на ее великое значение и в нравственной жизни¹³.

Долг христианина – совершение молитвы

Естественно вытекает из сказанного необходимость для человека молитвы. Поскольку она заповедана Самим Спасителем и Его святыми апостолами и поскольку на ней зиждается все доброе и великое, то она так же необходима христианину, как основание для каждого здания, как пища для тела, как воздух для дыхания и как вода для рыбы. Эта потребность вытекает не только из учения веры, но и из самой природы нашей души. Душа наша, будучи дыханием Божиим, постоянно стремится к Богу, как к источнику своего бытия, и свое стремление выражает посредством беседы с Ним, то есть молитвы.

Причина охлаждения христиан к молитве – незнание сущности христианской молитвы

Но отчего же между нами мало таких, которые считали бы молитву самым действенным средством к исправлению при нравственном падении, к отражению всех злослучений и напастей? Что значит, например, такое явление, когда христианину, при случившейся с ним какой-нибудь беде, подаешь совет помолиться Господу, он холодно принимает совет, как будто бы дело идет о давно испытанном и не оказавшем пользы средстве? Это значит только то, что между христианами все еще мало таких, которые знают существование христианской молитвы, умеют молиться как следует, а потому и не испытывают на себе всей спасительности молитвы. Молитва – великое и святое дело, благоуханный цвет духовной жизни. «Кто умеет молиться, – читаем у святителя Феофана (Говорова), – тот уже спасается»¹⁴. Поэтому, прежде чем давать свои заключения о молитве, надлежит раньше научиться ей, познать, какая молитва угодна Богу и как она содействует нравственному совершенствованию человека. Правильное и спасительное решение этого вопроса дает нам православное христианское учение о молитве. Изложение его и является задачей данной работы.

Дать полное православное христианское учение о молитве – труд очень большой. Это объясняется, с одной стороны, чрезвычайной широтой рассматриваемой темы. «Молитва, – говорит святитель Феофан, – есть наука из наук»¹⁵; «она все: вера, благочестие, спасение. Следовательно, – делает вывод святитель, – о ней столь можно говорить, что и конца не будет»¹⁶. С другой стороны, до сих пор этот обильный материал о молитве мало кем приводился в систему. Может быть причину сего надо видеть в том, что, по слову того же святителя Феофана, «учение о молитве не должно подлежать никакой системе, потому что духовное дело, подчиняясь системе, необходимо должно терпеть усечение, лишаться своей безграничной свободы, свойственной духу, находящемуся под действием и управлением Духа Божия, а не человеческого узаконения»¹⁷.

ОТДЕЛ I

ПОНЯТИЕ О ХРИСТИАНСКОЙ МОЛИТВЕ И КРАТКОЕ ИЗЪЯСНЕНИЕ МОЛИТВЫ ГОСПОДНЕЙ КАК ОБРАЗЦА ВСЯКОГО НАШЕГО МОЛЕНИЯ

ГЛАВА I

Понятие о христианской молитве

Таинственность христианской молитвы

Молитва есть одно из таинственных явлений христианской жизни. «Имя молитвы есть чудно, – говорит архимандрит Иринарх, – непостижимо человеческим разумом, недоведомо ангельским умом, объясняемое только во глубине неисследимой бездны любви Божией к человеческому роду»¹⁸. Поэтому-то дать полное, исчерпывающее определение молитвы невозможно.

Святые отцы и подвижники христианские, всю свою жизнь посвятившие молитвенному подвигу, достигши самых высоких ступеней в нравственном совершенствовании, не могли с точностью указать, что нужно понимать под христианской молитвой. Одни из них придают ей преимущественно интеллектуальные свойства: называют ее «беседою ума», его восхождением к Богу¹⁹. Другие определяют молитву со стороны волевых функций: называют ее «деланием»²⁰, «путем к Богу»²¹, «служением выше других»²² и т. д. Третьи говорят о молитве как сердечной деятельности. «Молитвою, – пишет святитель Феофан, – преимущественно оживля-

ется сердце в чувствах своих»²³. Называют «страх Божий» началом всякой добродетели²⁴, в частности, и молитвы²⁵. А святители Василий Великий и Григорий Нисский определяют молитву как «прошение у Бога»²⁶.

Такое различие в определении молитвы, по суждению преподобного Исаака Сирина, объясняется тем, что для предметов будущего века, каковым и является молитва, мы не имеем подлинного и истинного названия²⁷.

Вникая в психологию молитвы, можно установить только отдельные ее существенные признаки, по которым и составить хотя частичное ее определение.

Понятие о молитве в узком смысле

Молитва может быть понимаема в двояком смысле: узком и широком.

Существенным признаком молитвы, понимаемой в узком значении, служит устремление души человека к Богу. «К Тебе, Господи, воздвигох душу мою» (Пс. 24, 1), «Возвесели душу раба Твоего, яко к Тебе взях душу мою» (Пс. 85, 4; 142, 8), – восклицает Псалмопевец. Возношение души есть не что иное, как устремление всех ее сил к Богу.

Некоторые из святых отцов и подвижников благочестия все душевные движения возводят к уму и сердцу, как главным силам души, и потому определяют молитву как «восхождение ума и сердца к Богу»²⁸.

В обыденной жизни мы открываем свой внутренний мир пред окружающими нас людьми посредством слова. Этим путем мы сообщаем близким свои нужды, просим у них помощи, благодарим их. Слово – это необходимое условие для установления нормальных отношений с людьми. Иногда оно заменяется или сопровождается жестами, мимикой, внешними знаками. Также и при молитве, понимаемой в узком смысле: человек, возносясь своей душой к Богу, выражает свои мысли и чувства внешне – словом и движениями. И как в отношениях с другими людьми, особенно с теми, от которых мы хотим получить совет или помощь, мы стараемся держать себя пристойно, так несравненно большее благоговение требуется от нас в словах и внешних знаках при молитвенной беседе с Существом Высочайшим и Всесвятым, в руках Которого вся наша жизнь, все наше благополучие. Вот такого-то рода беседа человека с Богом – как определенный религиозно-нравственный акт выражения вовне известного духовного состояния – и есть молитва, понимаемая в узком смысле слова.

Так именно и определяется молитва в Пространном православном христианском катихизисе. «Молитва, – читаем в нем, – есть возношение ума и сердца к Богу, являемое благоговейным словом человека к Богу... и сопровождаемая другими знаками благоговения»²⁹.

Понятие о молитве в широком смысле

Но кроме указанного узкого смысла молитвы, как в Священном Писании, так и у святых отцов, молитва понимается еще и в широком смысле – как религиозно-нравственное состояние души (Еф. 6, 18; 1 Сол. 1, 2–3; 1 Тим. 2, 8), в смысле постоянного сердечного и благоговейного памятования о Боге, упования, или надежды на Него во всех случаях жизни.

В таком именно смысле может быть понята и заповедь святого апостола Павла о непрестанной молитве (1 Сол. 5, 17). Об этом говорит и собственный пример Апостола, который, работая днем и ночью в деле благовестия Христова (1 Сол. 2, 9; Деян. 18, 3; 20, 34; 1 Кор. 4, 12; 2 Кор. 11, 9), добывая себе пропитание собственными руками (1 Кор. 4, 12; 1 Сол. 4, 11–12; Деян. 20, 34–35), в то же время «ночь и день прензлжиха молящеся» Богу (1 Сол. 3, 10).

О молитве в широком смысле говорят и святые отцы. Так, святитель Василий Великий учит, что молитву «следует не в словах заключать, но поставлять ее силу более в душевном расположении и в добродетельных делах, непрерывно проходящих чрез всю жизнь. Таким образом человек может достигнуть того, что вся жизнь его окажется непрерывною и непрестанною молитвою»³⁰.

Точно также имеет в виду молитву в широком смысле и святитель Иоанн Златоуст, когда говорит, что «можно идучи на площадь, ходя по улицам, творить продолжительные молитвы; можно сидящему в рабочей хранине и занимающемуся работой посвящать Богу дух свой, и входящему и выходящему, можно, говорю, творить продолжительную и усердную молитву»³¹. «Непрестанно прибегай к Богу: стоишь ли ты, или сидишь, или лежишь, пусть бодрствует сердце твое в твоём псалмослужении», – призывают к постоянному сердечному памятованию Бога святые старцы Варсонофий Великий и Иоанн³².

Таким образом, молитва, понимаемая в широком смысле, может совершаться в любое время и во всяком месте. Святые отцы убедительно доказывают, что молитва, понимаемая в смысле религиозно-нравственного настроения, сердечного и благоговейного памятования о Боге, надежды на Него во всех обстоятельствах жизни, может быть совершаема всегда и везде; что такого рода молитва вполне совместима с обычными делами и обязанностями, которые налагаются на человека его общественным положением³³. Поэтому те люди, которые под предлогом совершения молитв и псалмопения уклоняются от труда, не имеют оправдания³⁴.

Так понимает христианство молитву в узком и широком смысле. Нужно сказать (как было уже упомянуто в начале этой главы), что христианская молитва есть тайна, и потому данные определения не вполне отражают всей ее сущности. «Каким образом человек – терние, прикасается во время молитвы к Богу – огню поедающему, и не опалается?», – спрашивает архимандрит Иринеарх. «О! это тайна, – отвечает он же, – непостижимая и для умов ангельских, которые изумевают пред человеколюбием Божиим, зряще, как человек, облеченный плотью, дерзает мыслию своею возлетать на Небо – к Престолу Божию и там открывать во уши Самого Господа чувствование своей души и делается вместе с ними участником славословия Господа»³⁵.

Исходя из такой таинственности молитвы, ученики Христовы и обратились к своему Учителю в дни Его служения на земле с просьбой научить их правильно молиться. И Господь исполнил их просьбу – дал им, а в лице их и всем нам, образец молитвы – «Отче наш».

Поскольку эта молитва преподана Самим Господом, то и называется молитвой Господней.

ГЛАВА 2

Краткое изъяснение молитвы Господней как образца всякого нашего моления

Завещанная Спасителем мира молитва «Отче наш» должна быть для всякого христианина самой дорогой и самой святой. Каждый верующий должен с благоговением относиться к ней, как к неисчерпаемому духовному сокровищу. На ее великое значение указал Сам Господь. Исполняя просьбу учеников (Лк. 11, 1), Он сказал, что не нужно в молитве уподобляться языческому многоглаголанию, «весть бо Отец ваш, ихже требуете, прежде прошения вашего. Сиче убо молитесь вы:

Отче наш, Иже еси на небесех,
да святится Имя Твое,
да придет Царствие Твое,
да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли.
Хлеб наш насущный даждь нам днесь³⁶,
и остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим³⁷,
и не введи нас в напасть³⁸,

но избави нас от лукавого.

Яко Твое есть Царствие и сила и слава во веки.

Аминь» (Мф. 6, 8–13).

Разделение молитвы Господней

Как видно, молитва Господня кратка, состоит из призывания, семи прошений и славословия. Но, по указанию Самого Спасителя, она должна быть для всех других молитв правилом и образцом. Если вдумается в ее содержание, то увидим, что не только каждое прошение этой святейшей молитвы содержит в себе глубочайшую Божию Премудрость, но и сами прошения стоят в тесной связи между собою и имеют для нас громадное жизненное значение.

О призывании: «Отче наш, Иже еси на небесех»

В призывании – «Отче наш, Иже еси на небесех» – мы называем Бога Отцом нашим. Но все ли имеют право считать себя детьми Божиими? Святой Киприан на это отвечает, что только «человек новый, возрожденный и с Богом своим благодарю Его воссоединенный, на первом месте говорит: Отче, потому что начал уже быть сыном. Во своя, сказано, прииде и свои Его не прияша: елипы же прияша Его, даде им область чадом Божиим быти верующим во имя Его (Ин. 1, 11–12)³⁹. Людям же, не желающим жить по вере, Господь наш Иисус Христос говорил: «Вы отца вашего диавола есте и похоти отца вашего хотите творити» (Ин. 8, 44). Не может человек одновременно быть сыном Божиим и сыном диавола (Мф. 6, 24). Если такой человек «скажет: Отче, то речение сие, – по замечанию святителя Григория Нисского, – прямо будет оскорблением и злословием»⁴⁰.

Следовательно, данное христианину великое право называть Бога Отцом есть, с одной стороны, дело милости Божией, с другой – называть Бога Отцом может только тот, кто искренне желает пребывать в сыновнем единomyслии – единодушии с Ним, желает жить по вере, подчиняя свои желания разумной Его воле.

Значит, произнося первые слова молитвы Господней, мы выражаем готовность и принимаем на себя обязанность любить Бога Отца всем разумением, всюю крепостью нашею и всюю душою, – сделать все зависящее от нас, чтобы стать достойными Его детьми.

Господь научает возносить молитву не от лица только себя, но и от всех ближних, почему не говорит «Отче мой», а «Отче наш». «Этим самым Господь повелевает, – разъясняет святитель Иоанн Златоуст, – возносить молитвы за весь род человеческий и никогда не иметь в виду собственных выгод, но всегда стараться о пользе ближнего. А таким образом и вражду уничтожает, и гордость низлагает, и зависть истребляет, и вводит любовь – мать всего доброго, уничтожает неравенство дел человеческих и показывает великое равенство... Ибо Бог, удостоивший всех одинаково называть Себя Отцом, чрез это всем даровал благородство»⁴¹.

Называем мы Бога Отцом «сущим на небесех» потому, что Он, хотя и вездесущ, но в Священном Писании (Пс. 2, 4; 102, 19) и у святых отцов⁴² Небеса представляются местом особого Его присутствия; там Ангелы Божии (Ин. 1, 51) и все святые созерцают Его славу; и тем напоминаем себе, что, приступая к молитве, мы должны думать о небесном, оставляя все земное и тленное. «Сказав – на небесех, – рассуждает блаженный Феофилакт, – Господь не ограничивает ими Бога, но слушателя возводит к небесам и отводит от земного»⁴³.

О первом прошении: «Да святится Имя Твое»

Так обращаемся мы прежде всего к Богу, нашему Небесному Отцу. Это не значит, что мы просим у Бога, чтобы Имя Его стало еще святее, чем есть. Оно само по себе вечно «свято и славно без нашего прославления»⁴⁴, «исполнено всего величия и неизменяемости»⁴⁵. Но среди верующих оно может и прославляться их высокой нравственной жизнью (Мф. 5, 16), и хулиться мерзкими поступками (Ис. 52, 5), вызывающими соблазн у окружающих. Поэтому Господь и внушает тем, которые называют Бога Отцом своим и носят имя христианина, чтобы они просили Бога спо-

добить их прославлять Его своею жизнью, своими добрыми делами и распространять Его славу между людьми (Мф. 5, 16)⁴⁶. «Кто говорит в молитве: да святится Имя Твое во мне, – пишет святитель Григорий Нисский, – тот, по силе произносимых им слов, молится о следующем: при содействии Твоей помощи да соделаюсь неукоризненным, справедливым, благочестивым, буду воздерживаться от всякого дела злого, говорить истину, делать правду, ходить по правоте, отличаться целомудрием, украшаться нерастлением, мудростью и благоразумием; мудрствовать горнее, презирать земное, прославляться Ангельским житием»⁴⁷.

О втором прощении: «Да приидет Царствие Твое»

Желая святить Имя Божие своими делами и распространять славу Божию между другими людьми, мы во втором прощении – «Да приидет Царствие Твое» – молим Господа, чтобы Он, основавший на земле Царство Своей благодати – Церковь Божию – и принявший нас, христиан, в это Царство Свое, помог нам быть истинными сынами царства Его на земле, то есть быть христианами не по имени только, но и по духу и жизни. Этим прощением мы усиливаем еще больше то, о чем мы молим Господа в первом. Если просим, чтобы пришло к нам Царствие Божие, то, по мысли святителя Григория Нисского, в действительности умоляем Бога об избавлении от тления, смерти, от уз греха и страстей, о прекращении борьбы плоти с духом, и вселении на место всего порочного – духовного: мира и радования⁴⁸.

С просьбой о даровании нам сил быть истинными сынами Царства благодатного мы соединяем и моление о нелишении нас Царства Славы, то есть будущего вечного блаженства праведников. «Но если не будем просить, неужели Царствие сие не придет?» – спрашивает блаженный Августин и отвечает: «Конечно, придет. Но что пользы, если мы окажемся тогда стоящими ошуюю? Посему, молясь так, выражаем желание, чтоб Царствие то пришло для нас, чтоб и мы обрелись в нем, а не вне его»⁴⁹.

Словом, прошение о Царствии есть благоговейное желание, чтобы Царство Божие, распространяясь на земле, утверждалось в душах верующих и в свое время привело их в «наследие нетленно и нескверно и неуувядаемо, соблодено на небесах» (1 Пет. 1, 4).

О третьем прощении: «Да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли»

Будучи сынами благодатного Царства Господа и готовясь к наследию вечного Царства – Царства Славы, мы должны стараться вести такую жизнь, какая свойственна небожителям: исполнять здесь на земле Его святую волю так, как исполняют ее Ангелы в светлых небесных обителях. «Прежде достижения неба, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – надо земле сделать небом, чтобы и живя на ней так поступать и говорить, как бы находились на небе»⁵⁰. А так как мы на пути к Царству Небесному окружены разнообразными соблазнами, то в третьем прощении – «Да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли» – мы и молим Господа укрепить нас в добре, в подчинении своей воли Его воле. «Естество человеческое, – поучает святитель Григорий Нисский, – однажды приведенное в расслабление пороком, немощно для добра. Ибо человек не с такою легкостью, с какою доходит до худого, возвращается от него опять к доброму... Посему, когда действует в нас стремление ко злу, то не бывает потребности в содействующем, потому что порок сам собою довершает себя в воле нашей. Когда же возникает возжелание лучшего, то потребно бывает, чтобы Бог помог привести его в исполнение»⁵¹.

О четвертом прощении: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь»

С этого прошения начинается вторая часть молитвы Господней. Первые три относились преимущественно к славословию Имени Божия, хотя с этим славословием тесно связана и наша собственная слава. Следующие же четыре составляют просьбу о благах нашей личной жизни, хотя опять-таки дарование этих благ относится и к славе Имени Божия. «С четвертого прошения, – читаем в книге «Святоотеческих наставлений о молитве и трезвении» – начинается по-

ворот молитвы»⁵². Церковный писатель Тертуллиан видит в этом проявление Божественной Премудрости. «Какой прекрасный Божественная Премудрость дала порядок молитвенным прошениям, – восклицает он, – когда после небесного, то есть Имени Божия, Царства Божия, воли Божией, дала место прошению и о земных потребностях»⁵³.

Словами четвертого прошения мы молим Господа, чтобы Он дал нам на этот день все необходимое для нашего существования – как телесного, так и духовного. Для телесной жизни нужны пища, одежда и жилище. Но это попечение о естественных потребностях не должно заглушать памяти о всеблагоем Божиим Промысле. «Жизнь человеческая однодневна, – поучает святитель Григорий Нисский. – Собственность каждого – одно только настоящее, а надежда на будущее остается в неизвестности... Для чего мучить себя неизвестным, томить заботами о будущем? Сказано – «довлеет дневи злоба его» (Мф. 6, 34)... Скажи Тому, Кто дает «пищу всякой плоти» (Пс. 135, 25): от Тебя моя жизнь, от Тебя да будет и средство к жизни»⁵⁴.

Ограничивая естественные потребности строгой необходимостью, христианин должен больше помышлять о хлебе духовном⁵⁵ – слове Божиим (Мф. 4, 4), «питающем душу ведением Божественной истины»⁵⁶, о Святых Таинствах и особенно заботиться о Таинстве Причащения (Ин. 6, 53–56). «Хлеб обыкновенный, – поучает святитель Кирилл Иерусалимский, – не есть насущный, а сей святой хлеб (Тело и Кровь Господа) есть насущный... Сей хлеб сообщается всему твоему составу к пользе души и тела»⁵⁷.

Словом, в четвертом прошении молящийся подчиняет низшие стремления материальной природы высшим потребностям и связывает с Богом свою вседневную жизнь, свое настоящее.

Но чтобы это соединение с Богом было истинным, чтобы начать жить по Божьи, христианин, как говорит Владимир Соловьев, «должен прежде исполнить всякую правду... Прежде чем приобретать новое благо, обязан уплатить старый долг»⁵⁸. Но об этом говорится уже в пятом прошении.

О пятом прошении: «И остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим»

Под долгами здесь понимаются наши грехи. «Долг в Писании, – говорит Тертуллиан, – есть образ греха»⁵⁹. Господь нас сотворил, дал нам жизнь, наделил нас естественными и духовными дарами. Получив от Него все, мы должны и отдавать Ему все, употребить все Его дары во благо, направить свою жизнь по Его заповедям, по Его Божественному учению. Когда же мы остаемся неблагодарными Господу и живем по своим прихотям, то и являемся Его должниками.

Пред Богом, как говорит святой митрополит Московский Филарет, «наши долги многочисленны»⁶⁰. Нет такого человека на земле, который мог бы сказать, что он безгрешен. «Кто бо чист будет от скверны?» – спрашивает ветхозаветный праведник Иов и отвечает: «Никтоже, аще и един день жития его на земли» (Иов 14, 4–5). Но как бы ни были тяжелы грехи наши, Господь простит их нам по нашей вере в Его искупительные заслуги и при условии, если мы будем прощать нашим должникам – своим ближним, сделавшим нам какое-нибудь зло. «Спаситель тебя самого виновного делает судьей над самим собою, – поучает святитель Иоанн Златоуст, – и как бы так говорит: какой ты сам произнесешь о себе суд, такой же суд и Я произнесу о тебе. Если простишь своему собрату, то и от Меня получишь тоже благоденствие, хотя это последнее на самом деле гораздо важнее первого»⁶¹.

Если же человек произносит эти святые слова молитвы, не примирившись со своими врагами, то они обращаются в страшное осуждение его. «Не прощай мне грехов моих, – звучат они в его устах, – как и я не прощаю обидевших меня». Молящийся в этом случае «должен быть совершенно бессознательным, иначе он не решился бы произнести против себя этот страшный приговор»⁶².

Итак, «не забудет же миловать прежде, нежели просить помилования», – поучает святитель Филарет (Дроздов)⁶³.

О шестом прощении: «И не введи нас во искушение»

Просить у Господа только прощения грехов и получать от Него разрешение их для христианина еще недостаточно: ему необходимо стремиться к тому, чтобы впредь их не совершать. «Бесполезно было бы и прощение грехов, – говорит святой митрополит Московский Филарет, – если бы мы всегда возвращались к ним с прежнею слабостью»⁶⁴. Безусловно, нам трудно устоять против множества искушений, надвигающихся со всех сторон. Но нам дана великая сила, способная отразить все соблазны мира. Эта сила – молитва: «И не введи нас во искушение». Казалось бы, по букве прошения выходит, что Сам Господь нас искушает во зле. Но этого допустить нельзя. «Никто же искушаем да глаголет, – поучает святой апостол Иаков, – яко от Бога искушаем есмь: Бог бо несть искушителем злым, не искушает же Той никоже» (Иак. 1, 13). Испытаниями называются такие случаи жизни, когда мы легко можем впасть в грех. Вот мы и просим Господа, чтобы Он удалил их от нас. «Словами: «Не введи нас во искушение» молим Бога, – говорит святитель Тихон, – чтобы нас от искушения мира, плоти и дьявола Своею благодатью сохранил»⁶⁵. Если же Господу угодно испытаниями укрепить нас в добре, то просим, чтобы Он помог победить их и сохранил нас от греха. По заповеди святого Кассиана, мы просим здесь не вообще избавления от искушений, так как они часто требуются для твердости добродетелей, а молим, чтобы Господь не попустил нас быть побежденными ими⁶⁶. Главным виновником искушений бывает дьявол, поэтому следующее прошение и состоит из моления об избавлении от него.

О седьмом прощении: «Но избави нас от лукаво»

Дьявол здесь называется лукавым за его коварство. Он непрестанно строит против нас козни, пользуясь всеми средствами для достижения своих пагубных намерений. Со своей стороны мы не должны предаваться духовной беспечности, но быть всегда готовыми вступить в брань с ним. Но так как мы сами, по нашей немощи, не можем с успехом бороться с ним, то Христос дает наставление – обращаться за помощью к Богу. «Мы бессильны устоять против него, – замечает Симеон, архиепископ Солунский, – потому что он естества тончайшего, чем мы, лукав и сна не знает, изобретая и сплетая бесчисленные против нас козни. И если Ты, Творче и Владыко всяческих..., не исхитиши нас, то кто силен избавиться от него?»⁶⁷

О словословии: «Яко Твое есть царство и сила и слава во веки. Аминь»

В этих последних словах содержится великое утешение и твердая надежда на получение просимого. Не напрасны наши молитвенные слезы и воздыхания, не бессмысленна наша вера и любовь к Богу, не беспредельна борьба со злом: «Господь – Царь всего, имеет вечную державу, может сделать все»⁶⁸.

Произносимое в конце молитвы слово «аминь» служит выражением того, что молитва приносится с верою и без всякого сомненья, как учит апостол Иаков: «Да просит же верою, ничтоже сумняся» (Иак. 1, 6).

Изложение прошений молитвы Господней в восходящем порядке

Рассмотрение молитвы Господней в «нисходящем порядке» показывает строгую последовательность и связь прошений одного с другим. Ни одно из них не может быть изъято без нарушения гармонии молитвы. Но чтобы еще больше представить их неразрывную цепь, следует взять их в «порядке восходящем»: живем мы в мире, лежащем во зле (1 Ин. 5, 19), где враг рода человеческого «яко лев рыкая ходит иский кого поглотити» (1 Пет. 5, 8), – потому молимся: «Избави нас от лукавого». В мире этом мы подвергаемся различным искушениям, – поэтому просим: «Не введи нас во искушение»; испытываемые, часто грешим против Бога и ближних, – потому молимся: «И остави нам долги

(грехи) наша, якоже и мы оставляем должником нашим». Хотя и грешим, но не желаем умереть без раскаяния, потому просим необходимого для поддержания жизни («хлеб наш насущный даждь нам днесь»), чтобы в оставшиеся дни земного пребывания очиститься от грехов, принести достойные плоды, исполнить волю Божию («да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли»). Исполняя волю Божию, надеемся получить Царствие Божие («да придет Царствие Твое»). Будучи сынами Царствия благодатного, мы заботимся о славе Божией («да святится Имя Твое»). И так мы восходим до усыновления своему Отцу Небесному и с дерзновением взываем: «Отче наш, Иже еси на небесех».

Так строго логична и закономерна молитва Господня. Такой своей последовательностью молитва Господня как бы начертывает путь христианина к Богу, строит лестницу постепенного восхождения на Небо.

А какая глубина содержания, какое обилие мыслей, какая возвышенность при всей простоте и чрезвычайной краткости слов! «Не подлежит сомнению, – говорит французский мыслитель XVI века Мишель Монтень, – что в молитве Господней сказано все необходимое и что она подходит для всех случаев жизни»⁶⁹.

Поистине молитва Господня – это неисчерпаемое богатство, совмещающее в себе все, что только может быть когда-либо предметом молитвы. Это неиссякаемый и живоносный источник, из которого христиане должны почерпать мысли для всех своих молитв, с ее духом согласовать всякое свое моление. Но хотя молитва Господня неисчерпаема и всеобъемлюща в своем содержании, однако она не исключает употребления и других молитв. Господь не хотел того, чтобы, кроме данной Им молитвы, никто не смел вводить другие, или выражать свои желания иначе, как Он выразил, а желал только того, чтобы она служила образцом для прочих молитв, чтобы наши молитвы, независимо от их выражения, подобны были Его молитве по духу и содержанию. «Так как Господь, – замечает об этом Тертуллиан, – после преподавания правила молитвы, особо повелел: «Ищите и обрящете» (Лк. 11, 9), и есть многое, о чем каждый по обстоятельствам своим, предпослав сию законом определенную молитву, как фундамент, имеет нужду помолиться, то позволительно к прошениям сей молитвы прилагать другие соответственно текущим потребностям жизни...»⁷⁰.

Святая Православная Церковь именно так и смотрит на молитву. Она учит о многих ее видах как по способу выражения, так и по содержанию, но все их разнообразие объединяет духом наставлений своего Божественного Основателя.

Естественно возникает вопрос: каковы же эти виды молитвы? По способу выражения это будут внутренняя и внешняя молитвы, а по содержанию – молитва хвалебная, просительная, покаянная, благодарственная и ходатайственная. Кроме того, христианская молитва имеет особые свойства в зависимости от того, кем и каким числом молящихся она совершается, почему и делится еще на частную и общественную.

ОТДЕЛ II

ВИДЫ МОЛИТВЫ

ГЛАВА I

Молитва внутренняя и наружная

Человек волею Творца создан существом духовно-телесным. В силу двухсторонности своей природы человек должен прославлять Бога и душой и телом. «Прославите убо Бога в телесех ваших и в душах ваших, яко суть Божия», – говорит святой апостол Павел (1 Кор. 6, 20). В связи с этим и молитва может быть внутренней и наружной. В самом определении молитвы подчеркиваются имен-

но эти две стороны: «Молитва есть возношение ума и сердца» – это внутреннее духовное состояние, «являемое благоговейным словом человека к Богу» – это внешнее ее выражение.

Понятие о внутренней молитве

Внутренняя молитва – это такая молитва, которая совершается в глубине человеческого духа, и другими (неопытными) может быть не замечена, так как не сопровождается внешними движениями⁷¹.

Примером этой молитвы может служить молитва Моисея пред переходом чрез Чермное море. Народ в этот момент не видел его молящимся, а между тем, как сказано в Библии, он вопиял к Богу (Исх. 14, 15).

Внутренняя молитва может быть умной и сердечной.

Молитва умная, сердечная, умносердечная

Умная молитва – это молитва мысленная⁷², когда мы «умом устремляемся к Богу, или зрим Его»⁷³.

«Молитва умом есть такой образ молитвы, – говорит святитель Московский Филарет, – когда ум молящегося возвышается к Богу с благоговейными, с благочестивыми желаниями, со святыми чувствами умиления или радости, но не предается влечению духовного восторга неограниченно, а управляет своими мыслями, желаниями, чувствами так, что в сем случае духовные силы действуют в обыкновенном, им свойственном, порядке»⁷⁴.

При умной молитве, по утверждению святителя Феофана, нужно быть особенно внимательным, гнать от себя суетные мечты и возгревать благоговейный страх пред Богом – Милостивейшим Отцом, но и грозным Судьей⁷⁵. По мере нашего усердия в молитве Господь дает «первое дарование уму нашему – собранность и сосредоточенность в молитве»⁷⁶. Внимание при молитве уже не при- нужденное, а благодатное.

От такой умной молитвы совершается переход к молитве сердечной, когда христианин соединяется с Богом своими чувствами, когда любовь к Богу заполняет все его сердце⁷⁷. Чувство сообщает молитве чистоту и невозмутимость, чего, по замечанию святителя Феофана, не бывает в молитве ума⁷⁸.

Молитва ума и сердца, или умносердечная, особенно приятна Богу. «Никто так не благоугоден Богу, – говорит святой епископ Феофан, – как тот, кто занимается правильно умносердечною молитвою»⁷⁹. Дается она не всем одинаково. Святитель Феофан приводит в пример четырех лиц, из которых одному пришла такая молитва сразу, другому через шесть месяцев, третьему через десять месяцев и, наконец, четвертому – через два года. Почему это так совершается, известно только одному Богу⁸⁰.

Христианские подвижники выработали и особые правила для достижения умносердечной молитвы. В основание этих правил они кладут частое повторение молитвы Иисусовой: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного!»

Затем, главнейшим требованием считают «понудить ум свой сойти из головы в сердце и держать его в нем»⁸¹, то есть погасить сознание низшего разума (мозговое) – отрешить его от всех мирских помышлений⁸² и воспламенить другое сознание – сознание всецелой сердечной устремленности к Богу. Кроме того советуют вводить ум в сердце вместе с дыханием⁸³ и прочее.

Но все эти и подобные им приемы занятий для достижения умносердечной молитвы должны проходить под руководством наставника, «знающего то дело»⁸⁴. Иначе, не имея при себе такого руководителя, молящийся, достигнув «некоей степени сосредоточения внимания и теплоты» впадает в прелесть, то есть начинает мнить, «что его осенила благодать, тогда как ее тут еще нет»⁸⁵.

Понятие о наружной молитве

Наружною называется та молитва, которая «произносится словами и сопровождается другими знаками благоговения»⁸⁶.

Под словами нужно разуметь выражение молитвы голосом: чтение, произношение по памяти и пение.

Эта сторона наружной молитвы имеет особенное значение в церковном богослужении, поэтому вопрос в сущности сводится к рассмотрению того, каково должно быть церковное чтение и пение.

В храм идут люди, чтобы здесь вознести к Богу свое горе и радость, получить духовное подкрепление своей душе. Этому и должно соответствовать богослужбное чтение и пение.

Чтение, произношение по памяти

Чтение должно быть ровным, спокойным, внятным, неспешным, вразумительным. Каждое слово надо произносить совершенно отчетливо, не проглатывая и не комкая последних слогов, чтобы присутствующие могли не только свободно уловить смысл читаемого, но и прочувствовать его своим сердцем. В Церкви не должно быть места чтению механическому, бездушному, нерадивому, ремесленному. Подобное чтение не только не удовлетворяет религиозного чувства молящихся, но, наоборот, мешает их молитве и вызывает справедливое негодование. Святитель Тихон (Задонский) в свое время глубоко возмущался спешным чтением и в своих творениях неоднократно осуждал таковое⁸⁷. Он советует «лучше пред Богом сказать от сердца и со смирением два или три слова, нежели много прочитать молитв и канонов без рассуждения и со скоростью»⁸⁸.

Если говорим, что чтение должно быть неспешным, благоговейным, то это не значит еще, что здесь требуется слишком большая медлительность. Чрезвычайная тягучесть также производит неприятное, удручающее впечатление. Самое главное условие для правильного церковного чтения – воцерковленность псаломщиков и духовная опытность священнослужителей. «Ленивые и неисправные попы и клирики, – говорит святитель Тихон, – сами идут во ад и порученных себе за собою туда же влекут»⁸⁹. Наоборот, клирики, настроенные молитвенно, своим духом будут располагать к благоговейности и присутствующих в храме.

Пример такого чтения мы видим в близком к нашему времени молитвеннике святом праведном отце Иоанне Кроиштадтском. Рассказывают, что он имел обыкновение на утрени канон читать сам. И когда он читал, то вся церковь плакала, увлеченная его духовным настроением.

А вот другой пример. В начале этого столетия в городе Петракове был псаломщик, человек средних лет. Первый час он выходил читать на середину собора и так его читал, что большинство присутствующих молились вместе с ним со слезами. Мало того, некоторые из прихожан, не имевшие возможности простоять всю службу, старались придти хотя бы к концу, чтобы послушать чтение этого псаломщика.

Наружная молитва выражается не только в чтении по книге, но и в произношении ранее заученных молитв по памяти. Такая молитва бывает очень полезной для человека, так как она более собирает внимание молящегося на содержании произносимых им слов, в то время как слушая чтение других или сама читая, молящийся легче рассеивается, незаметно уходит мыслью в мирские дела.

Пение. Вопрос о музыке

Что сказано было о церковном чтении, то же нужно сказать и о церковном пении, имеющем весьма важное значение в богослужении. Правильное и благоговейное пение может тронуть молящегося до глубины души и оказать на него самое благотворное влияние. Правда, большая часть молящихся в церкви не являются знатоками пения. «Но спросите у этого большинства, – наставляет Святейший Патриарх Алексий I, – чего оно ожидает от церковного пения и какого пения оно желало бы? И большинство вам ответит: дайте нам такое пение, которое бы трогало сердце, которое вызывало бы у нас слезы умиления, которое бы подни-

мало наш дух и помогало бы молиться. Народ прекрасно понимает истинный дух и надлежащий тон церковного пения и лучше всякого знатока отличает пение церковное от пения театрального. Зачем ему навязывать то, чего не принимает его молящийся дух? Зачем навязывать ему в лучшем случае «наслаждение», притом мирское, «душевное», когда он ищет «умиления» духовного?»⁹⁰

В наше время нотные церковные песнопения многочисленны и разнообразны. Из них, несомненно, первое место должно быть отведено распевам – знаменному, греческому, болгарскому и Киево-Печерской Лавры. В этих напевах невольно ощущается нечто родное, затрагивающее душу и устремляющее ее к Богу. К ним и призывает обратиться Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I⁹¹.

Мирской дух театральных излияний недопустим в церковном пении: он более отталкивает человека от Церкви, чем привлекает к ней: «Зачем же нам, – говорит Патриарх Алексий I, – гоняться за безвкусным, с точки зрения церковной, подражанием светскому пению, когда у нас есть изумительные образцы пения строго церковного, освященного временем и традициями церковными?»⁹²

Некоторые песнопения богослужений хорошо исполнять всенародно, например, «Воскресение Христово видевшие...», Символ веры, молитву Господню, молитву Святому Духу, величание и др. При общем пении все присутствующие являются самыми активными участниками, уподобляются небожителям, славящим Господа у Его Престола. Общее пение всегда производило сильное впечатление и сейчас оказывает свое действие даже на людей маловерующих и вообще неверующих, случайно зашедших в храм.

В Католической Церкви богослужение сопровождается и музыка. Но этот обычай, введенный Западом в VI-VII вв., носит чисто светский характер, почему и не принимается нашей Православной Церковью, хранящей Христову истину в ее неповрежденном виде.

Внешние движения

Наружную молитву, кроме чтения и пения, сопровождают еще, как было отмечено в самом ее определении, и «благоговейные знаки», то есть внешние движения.

Сам Господь наш Иисус Христос при молитве к Отцу Небесному употреблял их: поднимал очи к небу (Мф. 14, 18; Мк. 6, 41; Лк. 9, 16; Ин. 11, 41; 17, 1), преклонял колена (Лк. 22, 41), падал ниц (Мф. 26, 39; Лк. 17, 16; ср.: 7, 60; 9, 40), вздыхал (Мк. 7, 34), проливал слезы (Евр. 5, 7).

Пользовались внешними движениями и святые апостолы (Деян. 9, 40; 20, 36; Еф. 3, 14; 1 Кор. 14, 25; 1 Тим. 2, 8). О внешней стороне молитвы упоминают и мужи апостольские⁹³, и христианские апологеты⁹⁴, и святые отцы⁹⁵.

Наше православное христианское богослужение, будучи неисчерпаемо в своем содержании, богато и с внешней стороны.

Каждое внешнее обнаружение молитвы имеет свой смысл и значение, поэтому оно и зависит от характера молитвы. Так, хвалебной молитве более приличествует стояние, ибо здесь уста изливают пред Богом, главным образом, полноту сердечной радости (Мф. 12, 34; Лк. 6, 45; ср.: Пс. 50, 17; Лк. 17, 15); благодарственной – поклоны, как это бывает и в жизни обыденной. Просительно-покаянной молитве свойственны формы, выражающие сокрушение молящегося и его взывание к Божией помощи. Такими знаками могут быть: поднятие рук к Богу (Пс. 87, 10; 140, 2; 1 Тим. 2, 8–10)⁹⁶, наклонение головы, преклонение колен (Деян. 7, 60; Еф. 3, 14), плач (Лк. 22, 62) и прочее.

Самым обычным и наиболее употребительным положением при всякой молитве служит стояние. По свидетельству святителя Иоанна Златоуста, в древнее время христиане стояли и при частной⁹⁷ и при общественной⁹⁸ молитве.

Важнейшим молитвенным знаком является крестное знамение⁹⁹. Им всякая

молитва начинается, сопровождается и им же заканчивается. Крестное знамение всегда должно предшествовать поклону – как поясному, так и земному. При этом необходимо следить за тем, чтобы крестное знамение совершалось до поклона: крестным знаменением мы как бы ставим перед собой изображение креста и затем творим поклон распятому на нем Господу. Если же оно творится вместе с поклоном, то мы будем как бы бросать крест на землю, что граничит уже с богоухульством (хотя и не сознательным).

О необходимости соединения молитвы внутренней и наружной

Внешняя сторона молитвы необходима. Но она не должна поглощать внутреннюю: обе они должны так органически тесно соединяться между собою, как душа человеческая с телом. Одна телесная молитва без внутренней – это тело без души. «Кто молится телесно и не имеет еще духовного разума, – говорит преподобный Марк Подвижник, – тот подобен слепому»¹⁰⁰. Одна наружная молитва прогневляет Бога (Мф. 15, 8–9. Ср.: Ис. 29, 13; Иер. 6, 20), как молитва фарисейская – лицемерная.

Но и одной внутренней молитвы без наружной недостаточно – подобно тому, как для земного существования человека необходима не только душа, но и тело. Слова и действия всегда служили и служат выражением наших духовных переживаний. Бывают моменты, когда человек не может удержаться даже при всем своем желании от внешнего выражения своих духовных переживаний в словах или действиях. Глубокий психологический смысл заключается в словах Священного Писания, что «от избытка сердца глаголет уста» (Лк. 6, 45). Когда душа полна бывает благоговейных чувств к Богу, она невольно изливает их в торжественных гимнах, воздеяниях рук, преклонении колен и т. п. Таков закон духовной жизни человека.

Необходимость внешней формы в молитве вытекает далее из того, что произношение молитвенных формул и совершение молитвенных действий может возбуждать в нас – и действительно возбуждает – молитвенный дух и молитвенное настроение. Психология знает не только о влиянии души на тело, но и об обратном влиянии тела на душу. Благоговейное произношение известных слов и совершение известных действий может вызвать в душе соответствующие им эмоции и переживания. Мы можем начать произносить слова молитвы и совершать молитвенные действия, не имея молитвенного настроения: оно может возникнуть в нас как следствие наших молитвенных подвигов и упражнений.

Ввиду такой тесной и неразрывной связи внутренней и внешней молитвы, святой митрополит Московский Филарет (Дроздов) считает даже бесполезным ставить вопрос о том, не довольно ли одной внутренней молитвы без наружной¹⁰¹.

Итак, внутренняя и внешняя молитвы должны составлять одно целое.

ГЛАВА 2

Молитвы: хвалебная, просительная, покаянная, благодарственная

По своему содержанию христианские молитвы очень разнообразны.

Понятие о хвалебной молитве

На первом месте святыми отцами ставится молитва хвалебная. «Молясь, – поучает святитель Василий Великий, – не вдруг приступай к прошению... Начни славословием все Сотворившего»¹⁰².

Хвалебной молитвой называется та, в которой мы прославляем Господа за все Его Божественные совершенства¹⁰³. «Молитвою хвалы, – говорит свя-

той митрополит Филарет (Дроздов), – мы созерцаем совершенства Бога, исповедуем Его премудрость, благодать, провидение, помощь...»¹⁰⁴.

Христианский долг прославления своего Творца и Владыки

Дело восхваления Бога со стороны христианина не только вполне понятное, но настолько естественное, что иное отношение христианина к Богу было бы равносильно отрешению его от прямых требований своей природы. Сам Господь многократно воссылал хвалу и славословие Небесному Отцу Своему (Ин. 6, 11; Лк. 10, 21; Мф. 26–27), всю земную жизнь Свою обращал к славе Его (Ин. 5, 41–44; 7, 18; 8, 50; 17, 4).

Подобным образом учили и святые апостолы. Так, святой апостол Павел призывает «единодушно едиными усты славить Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 15, 6; ср.: 1 Кор. 10, 31; 1 Пет. 4, 11).

Святые отцы учат, что мы «для того и созданы разумными и столь возвышены над бессловесными, чтобы возносили к Создателю всяческих непрестанные хвалы и славословия»¹⁰⁵.

Познавая величие Божие в окружающей нас природе, в человеческом роде, созерцая Его благодать в истории домостроительства спасения людей, мы не можем не восторгаться Его бесконечными совершенствами и не приносить от чистого сердца «честь и славу Его величию, премудрости и благодати»¹⁰⁶. Прославление Творца и Владыки – долг всякого христианина.

Образцы хвалебной молитвы

А чтобы знать как нужно хвалить Бога, какие должно возносить Ему хвалебные песни, Священное Писание и святые отцы дают нам в руководство и самые образцы их.

Так, в Ветхом Завете 103-й псалом является образцом восхваления Бога как премудрого Творца и всемогущего Промыслителя. Святой пророк Давид прославляет Господа, «возвеличившегося зело» чрез Свои величественные творения и Промысел над ними. «Благослови, душе моя, Господа», – обращается пророк Давид сам к себе, – одевающегося «светом, яко ризою», простирающего «небо яко кожу» (ст. 1–2).

Ты, Боже, – говорит он, – все сотворил: духовный мир (ст. 4) и вещественный (ст. 5, 19) с непостижимой премудростью (ст. 24) и все содержишь Своим Промыслом, всему даешь жизнь и необходимое для нее (ст. 27–28). Никакая тварь не может существовать без Твоего надзора и Промысла (ст. 29). «Благослови, душе моя, Господа» (ст. 35), – заканчивает свою хвалу пророк Давид теми же словами, которыми ее и начал.

«Постараемся и мы так благословлять Бога», – призывает святой Исихий в заключительных словах толкования этого псалма¹⁰⁷.

В Новом Завете образцом хвалебной молитвы является песнь семи Ангелов, в которой они прославляют Господа, великого в Своих делах и Единого святого (Откр. 15, 3–4).

Из святых отцов образец для хвалебной молитвы приводит святитель Василий Великий: «Благословляю Тебя, Господи, долготерпеливого и незлобиво-го, ежедневно являющего Свое долготерпение мне, грешнику, и всем нам дающего свободу покаяться. Ибо для того, Господи, молчишь и терпишь нас, чтобы мы славословили Тебя, домостроительствующего спасение рода нашего, посещавшего нас то страхом, то увещаниями, то чрез пророков, а напоследок пришествием Христа. Ибо Ты сотворил нас, а не мы. Ты Бог наш (Пс. 99, 33)»¹⁰⁸.

И в богослужении нашей святой Православной Церкви есть много образцов хвалебных молитв. Вот некоторые из них: «Сый Владыко, Господи Боже Отче Вседержителю поклоняемый!...»¹⁰⁹, «С сими блаженными силами...»¹¹⁰. Хвалебные молитвы в честь Божией Матери: «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь...», «Достойно есть...» и другие.

К числу хвалебных молитв нужно отнести и наши акафисты¹¹¹, представляющие собой песнопения духовной радости и отрадного торжества. Да и каждое наше богослужение начинается и заканчивается хвалением – прославлением Господа, троичного в Лицах.

Определение просительной молитвы и наша обязанность возносить ее

Восхваляя Бога, христианин возносит к Нему и просительную молитву. Это такая молитва, в которой мы выражаем пред Богом наши нужды – как телесные, так, главным образом, и духовные¹¹².

Наша обязанность ее возносить вполне понятна. Человек имеет слабые силы, недостаточные ни для того, чтобы при помощи только их мог спастись, ни для того, чтобы при их только содействии мог благополучно вести даже внешнею – материальную свою жизнь. Только Господь может укрепить наши немощи и даровать нам необходимое и для духовной жизни и для внешней.

В Ветхом Завете к возношению просительной молитвы призывает Сам Бог Отец (Пс. 49, 15), а в Новом – Бог Сын, Господь наш Иисус Христос (Мф. 7, 7; Ин. 16, 23–27).

«Кто никогда не приносит Богу прошений, тот мало верует в Его благодать и силу, или совсем не верует», – говорит святитель Филарет (Дроздов)¹¹³.

Правда, Господь знает наши нужды прежде нашего прошения (Мф. 6, 8) и по Своей беспредельной благодати готов удовлетворить их, но по требованию вечного правосудия Он не делает и не сделает этого без желания на то самого человека, а тем более Он не сделает этого против желания его. «Хотя Бог сотворил нас без нас, но спасти нас без нас не может», – говорит епископ Петр¹¹⁴. Господь не нарушает свободы самого человека. Если бы Свои благодатные дары Он сообщал человеку без его желания, то они остались бы чуждыми душе человека и не принесли бы ему никакой нравственной пользы. А свое желание получить от Бога помощь в деле устройства своего спасения, или даже желание получить необходимое и для этой земной жизни, человек и выражает в молитве. Молитва, по меткому определению Московского святителя Филарета, есть «простертая рука для принятия благодати Божией, отверстые уста для вкушения пищи небесной»¹¹⁵. Как нищий, чтобы принять оказываемую ему помощь, должен протянуть руку, и дитя, чтобы утолить свой голод, открыть уста, – так и человек, чтобы воспринять благодатную помощь свыше, должен устремляться к Богу всеми силами и способностями своего духа.

Примеры просительной молитвы

Примером просительной молитвы в Ветхом Завете может служить молитва иудейского царя Иосафата. Вначале он говорит о всемогуществе Бога, в руках Которого сила и крепость, Который спасал народ Свой, уповающий на Него (2 Цар. 20, 5–9). И ныне, говорит далее иудейский царь, избавь нас, Боже, от руки врагов наших (ст. 10–12). В заключение Иосафат выражает свою всецелую преданность Богу и надежду на Его небесную помощь (ст. 12) (Ср. молитвы: пророка Моисея (Исх. 33, 12–23), царя Соломона (3Цар. 8, 22–53), пророка Илии (3Цар. 17, 21; 18, 36–37), царя Езекии (Исх. 37, 15–20), пророка Иеремии (15, 15–18; 17, 13–18; 18, 18–23), священника Елеазара (3Мак. 6, 1–14), псалмы 142, 118 и другие).

В Новом Завете образцами просительной молитвы являются: Первосвященническая (Ин. 17) и Гефсиманская (Мф. 26, 39; Мк. 14, 35–36, 39; Лк. 22, 41–44) молитва Господа нашего Иисуса Христа; молитва первенствующей христианской Церкви (Деян. 6, 24–30) и молитвы святого апостола Павла (Еф. 3, 14–19; 1 Фес. 3, 11–13).

Из богослужения нашей святой Церкви – «Спаси, Боже, люди Твоя...», «Благословляяй благословящия Тя, Господи...», все ектении и прочее.

Определение покаянной молитвы. Отличие ее от молитвы просительной. Необходимость ее

Испрашивая у Господа тех или иных благ, человек не может не сокрушать-

ся о своих грехах, которые составляют главнейшее препятствие к получению Божией милости. Отсюда получает свое начало покаянная молитва. Это такая молитва, когда человек, будучи глубоко проникнут сознанием тяжести своих грехов, пламенно и усердно¹¹⁶, со слезами и плачем просит Господа отпустить ему их, не наказывать его за них¹¹⁷, освятить его труд над исправлением своего сердца.

Покаянная молитва с формальной стороны имеет сходство с просительной молитвой: и в первой и во второй христианин испрашивает у Господа милостей. Но в своем существе она отличается от просительной: в покаянной молитве предметом служат не потребности жизни, как бывает это в просительной, а только просьба о прощении грехов. Часто покаянная молитва следует непосредственно за проступком.

Молитва эта также необходима, как и рассмотренные выше виды молитв. «Много бо согрешаем вси», – говорит святой апостол Иаков (Иак. 3, 2). Но назначение человека состоит не в том, чтобы погрязать в грехах, а в достижении святости (Лев. 11, 44–45; 19, 2; 1 Пет. 1, 16), совершенства (Мф. 5, 48; Иак. 1, 4; Кол. 4, 12). Поэтому он должен всегда молитвенно каяться пред Богом и просить Его великих щедрот.

Слово Божие неоднократно призывает человека к покаянию (1Езд. 10, 11; Деян. 17, 30). Этим призывом началась и Евангельская проповедь (Мф. 4, 17).

Святые отцы горячо убеждают христианина постоянно молиться Богу о прощении своих грехов. «Увещеваю, прошу и умоляю чаще исповедоваться пред Богом, – говорит преподобный Ефрем Сирин. – Не на позорище пред подобными тебе рабами вывожу тебя, не человекам принуждаю тебя открывать согрешения. Раскрой совесть свою пред Богом, Ему покажи язвы, у Него проси врачевств, покажи себя не укоряющему, но врачующему»¹¹⁸. Святой митрополит Филарет (Дроздов) считает, что кто не приносит молений о прощении грехов, тот не может принадлежать и к Царствию Божию¹¹⁹.

Образцы покаянной молитвы

В Священном Писании мы находим много образцов и покаянной молитвы. Из них, прежде всего, нужно указать на молитву иудейского царя Манассии во время пребывания его в вавилонском плену.

В начале молитвы иудейский царь говорит о Боге как премудром Творце и грозном Судии за наши грехи (в конце 2 Пар., а-в). Но, – продолжает Манассия, – Ты, Господи, и многомилостив к кающимся, Ты обещал им отпущение грехов по великой Своей благодати; поэтому и я, несмотря на многочисленные мои беззакония, с надеждой на Твои щедроты преклоняю колена сердца моего и прошу Тебя, Господи, не дай мне погибнуть с моими мерзкими делами, покажи на мне Свою милость (г-к). Заканчивает молитву Манассия обещанием впредь не прогневать Бога своими неправдами, но прославлять Его своею праведной жизнью (к-л).

Образцами покаянной молитвы могут служить и псалмы пророка Давида: 24, 31, 37, 38, 129 и особенно 50, в котором израильский царь горячо сознает глубину своего падения, обращается к Богу с искренней мольбой о прощении грехов и выражает твердую надежду, что Милосердный Господь омыет его скверны и убелит «паче снега» (Ср. покаянные молитвы: священников Ездры (1Езд. 9, 5–15; 2Езд. 8, 71–87), Неемии (Неем. 1, 5–11), пророка Иеремии (Иер. 14, 19–22) и пророка Варуха (Вар. 3, 1–8).

В Евангелии этому покаянному воплю Давида соответствует, по словам святителя Тихона, «мытарное моление: Боже! милостив буди мне грешнику» (Лк. 18, 13)¹²⁰. Действительно, в этих пяти словах есть все необходимое для того, чтобы снискать Божие милосердие и получить прощение грехов. Эта форма молитвы удивительна по своей смиренности и глубине чувства раскаяния. Самая краткость ее подчеркивает чувство смирения: мы как бы считаем себя недос-

тойными утруждать внимание Господа многими словами. Мы вместе с тем и не смеем просить о прощении наших грехов, очевидно, считая их слишком тяжелыми. Мы просим лишь о милости к нам, о снисхождении, о смягчении наказания.

Подвижники, по свидетельству преподобного Иоанна Лествичника, употребляли следующие покаянные молитвы: «Увы, увь! горе мне, горе мне! пощади, пощади, Владычко!» «Помилуй, помилуй!» «Прости, Владычко, прости, если возможно!», «Отверзи нам, о Судия, отверзи нам (двери)! Мы затворили для себя грехами двери сии; отверзи нам!», «Просвети токмо лице Твое, и спасемся» (Пс. 79, 4)¹²¹.

Образцами покаянных молитв в богослужении Святой Церкви могут служить молитвы, входящие в чин исповеди. Богаты покаянным содержанием и все великопостные моления, в частности же – канон святого Андрея Критского и другие.

Определение благодарственной молитвы

За исполнением наших прошений как о духовных нуждах, так и о телесных, естественно, следуют благодарения.

Молитва благодарения – это такое расположение нашего духа, когда мы считаем Бога источником всякого истинного нашего блага и в полноте чувств повергаемся пред Ним в знак своей сыновней признательности¹²².

Основанием для благодарственной молитвы служит Божественная Любовь, изливающая на нас свои великие щедроты. Если мы получаем от ближних какую-нибудь услугу, то у нас невольно возникает к ним чувство благодарности. Это тем более нужно сказать и в том случае, когда имеются в виду благодеяния Божии, так как они получаются человеком во множестве и притом постоянно. Человек ничего своего не имеет – всем обязан Богу. Отсюда благодарение необходимо.

Естественность благодарственной молитвы подчеркивается словом Божиим. Оно возбуждает нас к ней и внушает ее (Пс. 49, 14–15; Кол. 3, 17; Флп. 4, 6).

«Кто не приносит благодарений, – говорит Московский святитель Филарет, – тот оказывает небесному Подателю всех благ такую несправедливость, которая и между людьми в отношении к земным благодетелям осуждается и наказуется общим презрением»¹²³. В другом месте неблагодарность он называет неестественным состоянием души¹²⁴.

За что должно благодарить Господа

Господь дает нам все, поэтому мы и должны благодарить Его за все. «О всем благодарите: сия бо есть воля Божия о Христе Иисусе в вас», – поучает святой апостол Павел (1 Сол. 5, 18)¹²⁵. Святитель Иоанн Златоуст призывает благодарить за все блага «и великие и малые»¹²⁶. А поскольку Бог все устроит для нашего блага, то мы должны благодарить Его и за постигающие нас бедствия. «Его же бо любит Господь, наказует», – говорит слово Божие (Евр. 12, 6). «Надобно от сердца признать, – поучает святитель Тихон, – что великую милость делает с нами Бог, когда нас отеческим наказанием жезлом бьет, хотя плоти нашей немощной и горестной»¹²⁷. Поэтому-то святой Филарет, митрополит Московский, по прекращении губительной язвы в 1848 году и призывал народ возблагодарить Бога за этот род бедствия, ибо он умножил среди людей молитву, покаяние и смирение, что было забыто ими до страданий¹²⁸.

Благодарить нужно Бога не только тогда, когда получаем просимое, но и когда не получаем, «потому что неполучение, когда бывает по воле Божией, не менее благотворно, как и получение», – учит святитель Иоанн Златоуст¹²⁹. В силу сего молитва благодарственная приближается по своему значению к хвалебной и потому нередко ставится после нее – на второе место.

Наконец, благодарить нужно не за себя только, но и за других. Этим самым мы уничтожим зависть к ним и воспитаем искреннюю любовь, «ибо, – как говорит святитель Иоанн Златоуст, – неуместно уже будет завидовать тому, за кого приносим благодарение Господу»¹³⁰.

Образцы благодарственной молитвы

В качестве образца благодарственной молитвы из Ветхого Завета можно привести 17-й псалом, воспетый святым царем Давидом после того, как Господь избавил его от всех врагов.

Во вступлении псалмопевец выражает свою горячую любовь к Господу, твердую надежду на Его всегданнюю помощь (ст. 2–4) и затем переходит к главному предмету своей песни – изложению того, как он в своей жизни обращался с мольбою к Господу и был спасен Им от врагов и опасностей. Сначала пророк Давид изображает опасности своей жизни, призывание Господа и Его скорое заступление (ст. 5–20), а потом изъясняет основания явленной к нему милости Господа (ст. 21–29) и рассказывает, какие именно Бог послал ему Свои милости (ст. 30–46). В заключение псалмопевец благодарит Господа – своего Защитника и Спасителя и обещает прославлять Его между иноплемениками – «сега ради исповемся Тебе во языцех» (ст. 47–51) (Ср.: молитву священника Иофора (Исх. 8, 10–11), благодарность священника Ездры (1Езд. 7, 27–28), песнь царя Езекии по выздоровлении (Ис. 38, 9–20), благодарность Зоровавеля за дарованную ему Богом мудрость (2Езд. 4, 58–60) и др.).

В Новом Завете можно указать на благодарственную молитву Господа нашего Иисуса Христа по случаю радости возвратившихся с проповеди семидесяти учеников Его (Мф. 11, 25–26, Лк. 10, 21). (Ср.: Ин. 11, 41–42; 2 Кор. 1, 3–11; Еф. 1, 3–14 и другие).

Замечательный образец благодарственной молитвы указывает святитель Иоанн Златоуст в молитве одного святого мужа, который так благодарил Бога: «Благодарим за все Твои благодеяния, оказанные нам, недостойным, с первого дня нашей жизни до настоящего, – благодарим за все, что знаем и чего не знаем, за все явное и неявное, обнаруживающееся делом и словом, совершившееся по воле и против нашей воли, за все с нами, недостойными, бывшее, за скорбь и ослабление скорби, за геенну, за мучение, за Царствие Небесное»¹³¹.

Богослужение святой Православной Церкви содержит много образцов благодарственных молитв. Сюда нужно отнести молитвословия благодарственного молебна, молитвы по причащении Святых Таин. Сама центральная часть богослужения именуется Евхаристиею, что значит «благодарение»¹³².

Последним и, до некоторой степени, особенным видом молитвы по содержанию является молитва ходатайственная, то есть молитва за других.

ГЛАВА 3

Молитва ходатайственная – молитва за других

Молиться нужно не только за себя, но и за других. «Молитва о себе самих, взятая отдельно от молитвы за других, как плод духовного своекорыстия, не может составить чистой христианской добродетели», – говорит святитель Московский Филарет¹³³. Христианин должен молиться за всех, как за себя, чтобы Бог даровал им преуспевание веры и разума духовного, а от грехов и страстей свободу.

Но спрашивается: есть ли в слове Божиим указание о том, чтобы мы молились друг за друга?

Сам Господь наш Иисус Христос дал всем нам одну молитву, не каждому за себя, но всем и каждому за всех, повелев просить у Отца нашего Небесного для всей земли – для всех нас: действия воли Его, насущного хлеба, прощения долгов, избавления от искушений и прочее.

Святые апостолы еще прямее заповедали молиться друг за друга (Иак. 5, 16). Святой апостол Павел неоднократно приписывал свои успехи и свою безопасность молитвам за него многочисленных учеников его (2 Кор. 1, 10–11).

Этот верховный Апостол имел нужду в молитвенной помощи своих чад (Евр. 13, 18), умоляя их Господом нашим Иисусом Христом и любовью Всесвятого Духа подвизаться с ним в молитвах за него к Богу (Рим. 15, 30). Апостол Христов чаще всего просил молиться за него о том, чтобы Бог отверз ему дверь для слова «проглаголати тайну Христову» (Кол. 4, 3), «да слово Господне (проповедуемое им. – К. С.) течет и славится» (2 Сол. 3, 1). Если же апостольские дела требовали молитвенной помощи человеческой, то тем более мы, столь несовершенные в духовной жизни и обремененные житейскими заботами, имеем необходимость обращаться в своих нуждах к нашим братьям, чтобы они спешествовали нам в молитвах за нас ко Господу. Нуждаясь в молитвах за нас других, мы, в свою очередь, должны молиться за них. Этот наш долг вытекает из христианской любви, которая видит во всех христианах своих членов и членов Христа Бога, общего всех Спасителя, желает им того же, что и себе. «Молитесь друг за друга, – поучает святитель Тихон, – ибо все верные, по всему миру рассеянные, суть едино духовное тело, едину преблагословенную Главу имеющие – Христа, и единым Духом Божиим просвещаемые и наставляемые (Рим. 12, 5)»¹³⁴. Пусть слаба будет и недостойна наша молитва, – все равно и тогда мы должны молиться за других с верой, что этим мы принесем им пользу. И это будет самой надежной и действительной помощью для них.

Замечателен в этом отношении рассказ из жизни святых, на который обратил внимание Н. Мотовилова преподобный Серафим в своей беседе с ним о цели христианской жизни.

Одна блудница встретила с женщиной, находившейся в отчаянии из-за смерти единственного сына. В страшном горе своем мать стала умолять блудницу, чтобы та помолвилась о воскресении ее сына. Зная свое недостойнство, блудница ужаснулась в душе этой просьбе матери, но, видя отчаяние последней и ее веру и будучи не в силах видеть ее горе, она возопила ко Господу: «Не мене ради, грешницы окаянной, но слез ради матери, скорбящей о сыне своем и твердо уверенной в милосердии и всемогуществе Твоем, Христе Боже, воскреси, Господи, сына ее!» – И Господь воскресил его!¹³⁵.

О молитве за предрержащие светские власти; за духовных руководителей; за членов семейства, сродников и благодетелей

В первую очередь мы должны молиться о лицах, облеченных светской и духовной властью, а также за близких и дорогих для нас лиц: членов семейства, сродников и благодетелей.

Молитва за предрержащие светские власти

Эта молитва составляет одну из важнейших наших обязанностей. От решения властей зависят мир и тишина, безопасность от врагов внутренних и внешних. Благоустройство и порядок, промышленность, торговля и т. п. находят свое основание в мудром руководстве светских начальников. Чтобы эти их ответственные служебные обязанности исполнялись с подобающим успехом, христианин и должен возносить свои моления ко Господу, тем более, что всякая власть от Бога (Рим. 13, 1).

Еще в Ветхом Завете избранный народ молился за своих властителей. Но и после того, как он попал под иго царей иноземных, не прекращал своих молитв за новых властителей: «... молитесь Господа за ня (то есть страну, в которую Бог переселил иудеев. – К. С.) – писал пророк Иеремия своим пленным соотечественникам, – яко в мире их будет мир вам» (Иер. 29, 7). Молились евреи и о жизни римских императоров, когда были покорены римлянами.

Христианская Церковь с самого начала своего существования молилась о верховной власти. Спаситель признавал законную власть римского кесаря и повелевал воздавать ему все должное, что соответствовало его высокому положению и великому значению в государстве (Лк. 20, 25).

Верные заветам Спасителя, святые апостолы только раскрывали Его учение, когда заповедали своим последователям молиться за предрержащие власти (1 Тим. 2, 2).

Заповедь апостолов свято исполнялась христианами. В первые времена своей жизни Церковь Христова терпела много гонений от римских императоров. Тогдашняя римская власть испробовала на христианах всевозможные способы мучения. Невинная христианская кровь текла широким потоком по греко-римской империи. Вместе с тем, христиане терпели от римской власти и жесточайшие нравственные страдания: насмешки, презрения, лишения доброго имени и проч. Казалось, кто бы мог в подобном положении удержаться от желания мести и проклятия гонителей?! И однако древняя Церковь, одушевляемая чувствами христианской всеобъемлющей и всепрощающей любви, неуклонно следовала заповедям святого Евангелия.

Насколько живо первые христиане были проникнуты духом евангельского патриотизма свидетельствуют многие древние церковные писатели. «Мы, – говорит один из них от лица христиан своего времени – карфагенский пресвитер Тертуллиан, – подымая глаза к небу, простирая свободно руки, ... обнажая голову... не имея необходимости в понуждении... – мы просим у Бога императорам долгоденствия, мирного царствования, безопасности их дома, храбрости воинства, верности сената, благонравия народа, спокойствия всего мира и всего, что желательно человеку и императору»¹³⁶. «Итак, – заключает свою пламенную речь Тертуллиан, – в то время как мы таким образом молимся, раздирайте тело наше, если угодно, железными когтями; пригвождайте нас ко кресту; повергайте в огонь; обнажайте против нас меч; бросайте нас на съедение зверям; молящийся христианин готов все претерпеть. Спешите, ревностные правители, исторгать жизнь у тех людей, которые проводят ее в молитве за императора»¹³⁷. Подобно говорят и другие христианские писатели и апологеты: Афинагор¹³⁸, святой Феофил Антиохийский¹³⁹, святой Иустин Философ¹⁴⁰, историк Евсевий¹⁴¹ и др.

О молитве за властей говорили и святые отцы «золотого века». Так святитель Афанасий Александрийский в своем защитительном слове пред императором Констанцием говорит, что за него (Констанция) все приносят ревностные молитвы, которые и окажут ему необходимое содействие в предпринимаемых им делах¹⁴². Святитель Иоанн Златоуст говорит о молитве за властителей как общеизвестном христианском долге¹⁴³.

И в настоящее время Церковь Христова молитвенно спрашивает у Господа властям своего Отечества всех благ.

Таким образом, Церковь всегда молилась и молится за светскую власть, и поэтому, кто живет с нею в действительном союзе, исполняет повеление ее пастырей, усваивает сердцем ее учение, тот должен проникаться духом молитвенных благожеланий своим начальникам.

Молитва за духовных руководителей

В благодатной помощи Божией в высшей степени нуждаются лица, облеченные духовной властью: пастыри, священнослужители. На этих лицах лежит великий и священный долг воспитывать людей в религиозно-нравственном духе как евангельским словом, так и своей жизнью.

Пастырь, по словам святого апостола Павла, должен быть для паствы образом в слове, жизни, любви, духе, вере и чистоте (1 Тим. 4, 12). Как всякий человек, пастырь имеет свои немощи и недостатки. Чтобы Господь помог ему ревностно исполнять свой служебный долг, чтобы благодать священства не осталась праздною, но всегда горела в нем верой, надеждой и любовью, чтобы Сам Господь был для него Учителем, Сам направлял его ноги на путь истины, правды и мира, Сам был для него светом, оком и устами, – мы и должны слезно и горячо молиться.

«Молитися, – поучает святитель Тихон, – за проповедников слова Божия, пастырей и учителей, «да слово Господне течет и славится» (2 Сол. 3, 1); да в житии и в звании своем будут исправны и непорочны; да право учат и, что учат, того образ на себе покажут»¹⁴⁴.

Пастыри, в свою очередь, молятся за народ и, в частности, за своих прихожан. Эта взаимная искренняя молитва крепко сродняет и сближает пастырей с пасомыми. А при таком молитвенном единении легко становится славить и воспевать пречестное и великолепое имя нашего Небесного Отца.

Молитва за членов семейства, сродников и благодетелей

Молитвы наши должны обнимать и самых дорогих для нас людей – это членов семейства: отцов, матерей, детей, всех живущих в нашем доме, всех сродников и благодетелей. Желая от всего сердца им самого наилучшего, мы должны просить у Господа, чтобы Он ниспослал на них Свое Божественное благословение, чтобы Он сохранил их Своей всемогущей рукой от всякого зла и даровал все необходимое к временной и вечной жизни.

О молитве за скорбящих, бедствующих и подверженных духовным недугам

Из прочих людей заслуживают нашего особого внимания и молитвы все скорбящие и бедствующие. Земная жизнь часто бывает для человека сплошной печалью, тьмой и тесной тюрьмой¹⁴⁵. В таком состоянии человека не радует Божий свет, он готов впасть в отчаяние и погубить себя. Наша христианская любовь требует, чтобы мы просили Господа, дабы Он даровал им силы и крепость благодушно терпеть посылаемые испытания, избавил их от житейских бед и зол, излил в сердца их отраду и успокоение; чтобы исполнил к ним жалости и милосердия сердца богатых и сильных мира сего, вселил в них благую ревность к обильному и доброхотному подаению милостыни, к заступлению и помощи бедствующим братьям. Тем же труждающимся и обремененным, которым Господь судил перейти от этой жизни, послал христианскую кончину – безболезненную, непостыдную, мирную, после причастия святых и животворящих Таинств.

К числу несчастных, нуждающихся в наших молитвах, нужно отнести и подверженных духовным недугам, то есть отпадших от истинной веры и христианской жизни. Об этих людях тоже нужно молиться, чтобы Господь просветил их ум к уразумению истины Христова учения, к познанию Его Божественной силы, явленной в подвигах святых и в судьбах святой Церкви; чтобы все они уверовали в истинного Сына Божия – Бога во плоти (1 Тим. 3, 16), пришедшего в мир для спасения человеческого рода.

О людях же, забывших свое назначение, забывших христианскую жизнь и возлюбивших более всего нынешний век, нужно просить Милостивого Подателя, чтобы Он вразумил их, как непостоянны земные блага и ничтожны плотские наслаждения, которым они служат. Нужно молить Господа, чтобы Он умягчил сердца этих людей, дал им слезное покаяние и сокрушение о своих грехах, вселил в сердца их любовь к Божественному Слову, указующему истинный путь спасения; укрепил немощные силы на преодоление страстей и пресепяние в добрых делах. Чтобы они, познав суету мира, более помышляли о кончине, страшном суде и будущей жизни, которой не будет конца.

Итак, всякий раз, когда в храме священнослужитель призывает помолиться «о плавающих, путешествующих, недугующих, страждущих, плененных» или «о всякой души христианстей, скорбящей же и озлобленной, милости Божией и помощи требующей» (прошения великой и литийной ектений), христианин должен мысленно переноситься к ним и всем сердцем молить Господа, чтобы Он помиловал их и соделал причастниками Своих небесных обителей.

О молитве за врагов своих

Своего высшего проявления молитва достигает не тогда, когда мы молимся за близких нам людей, за наших благодетелей или за тех, кто относится к нам

безразлично, но тогда, когда молимся за своих врагов, прощая им все причиненные нам обиды.

Пример такой молитвы показал нам Сам Господь наш Иисус Христос, молившийся за Своих распинателей (Лк. 23, 34) и заповедавший нам молиться за своих врагов, чтобы быть сынами Отца, «Иже есть на небесах: яко солнце Свое сияет на злыя и благия и дождит на праведныя и на неправедныя» (Мф. 5, 44-45).

И святые апостолы учили, что христиане не должны воздавать злом за зло или ругательством за ругательство, но должны благословлять, так как они призваны к тому, чтобы наследовать благословение (1 Пет. 3, 9).

Преподобный Зинов, подвизавшийся на Синае, беседуя однажды о значении молитвы, сказал: «Кто хочет, чтобы Бог скоро услышал молитву его, тот, когда станет перед Богом и прострет руки свои к Нему, прежде всего, даже прежде молитвы о душе своей, должен от всего сердца молиться о врагах своих. За это доброе дело Бог услышит его, о чем бы он ни молился»¹⁴⁶.

По словам преподобного Марка Подвижника, мы своей молитвой за обижающих нас «благодетельствуем душам их»¹⁴⁷. Это и понятно. Даже самый лютый враг наш, зная, что мы не желаем ему зла, а наоборот, молимся о его благополучии, естественно переменит свое плохое к нам отношение на хорошее. Во время молитвы за врагов, по учению святителя Иоанна Златоуста, не следует жаловаться на них Богу¹⁴⁸. Прощения о наказании врагов он считает даже безумными¹⁴⁹. Недобрым чувствам, возникающим в нашей душе при воспоминании о наших врагах, необходимо противопоставлять воспоминание о своих грехах и страх будущего наказания¹⁵⁰.

Для нас молитва за врагов имеет очень большое значение, так как она, по заключению святителя Иоанна Златоуста, уподобляет нас не только Ангелам или Архангелам, а Самому Царю Небесному¹⁵¹.

О молитве за всех людей

Наконец, нужно молиться вообще о всех людях, чтобы Господь вложил в сердце всех и каждого любовь к святому Евангельскому закону и ревность к его исполнению, чтобы укрепил душевные и телесные силы на добрую, честную деятельность, чтобы всех помиловал и вел ко спасению Ему одному известными путями.

Это учение о молитве за всех основывается на словах святого апостола Павла (1 Тим. 2, 1) и требуется самым характером любви христианской – всеобъемлющей. «Расширим сердце наше молитвою, и обьемем ею всех человеков, – поучает святитель Филарет (Дроздов). – В ней и отдаленное да соделается близким, ... высокое и низкое – равным пред лицом Всевышнего. В ней да угаснет вражда, и любовь да воспламенится более сильным и чистым пламенем»¹⁵².

Молитву за всех людей с великим благоволением принимает всеблагий Отец Небесный, у Которого нет лицепрятия (Рим. 2, 11), ни тени перемены (Иак. 1, 17), Который есть беспредельная Любовь, все твари объемлющая и сохраняющая.

О молитве за всех усопших православных христиан

Христианство учит, что кроме молитвы за живых нужно молиться и за умерших.

«Бог... не есть Бог мертвых, но живых», – говорит Спаситель (Мф. 22, 32). Пред Богом все живы: и живущие в этом мире, и отошедшие в мир иной составляют одну семью у Отца Небесного, одно живое тело, одну святую Церковь. И как в живом теле не прекращается обмен поддерживающих жизнь элементов между разными частями тела, и как в доброй семье всегда поддерживается живое общение и взаимная помощь между членами семьи – так и в Церкви Христовой не прекращается взаимная связь и помощь между членами ее, остающимися в этом мире и перешедшими в другой мир (1 Кор. 12, 26). Эта связь и вза-

имная духовная помощь выражаются в молитве. Мы молимся друг за друга непрерывно – смерть не останавливает молитвы. Молимся за тех, кого любим, пока они здесь с нами, и не перестаем молиться, когда они оставляют нас, ибо «любви николиже отпадает» (1 Кор. 13, 8), ее нельзя вырвать из сердца, заколотить в гроб и закопать в землю. Христианство учит нас молиться не потому, что Бог будто бы без просьб наших не сделал бы всего возможного для тех, за кого мы желаем просить, но потому, что Отцу Небесному при любви к детям, без сомнения, угодно видеть и взаимную любовь детей, помнящих друг друга, заботящихся друг о друге, просящих друг за друга (Исх. 5, 18). Оно заповедует молиться не с надменными притязаниями – как бы изменять определения Божии к участи почивших, – но с живым упованием на то, что Бог от века предуставил все к благу нашему, – все, и то, между прочим, что должно зависеть от нашей взаимной любви друг к другу и ходатайства друг за друга.

Нам неизвестны тайны загробного мира, участь умерших, но христианство призывает нас верить, что молитвы за отшедших имеют для них спасительное значение. Особенно это нужно сказать о молитве, соединяемой с Бескровной Жертвой. «Когда весь народ и священный лик стоят с простертыми к небу руками, – говорит святой Иоанн Златоуст, – и когда предлежит страшная Жертва, как не умолим мы Бога, прося за умерших»¹⁵³. О важности поминовения усопших на литургии свидетельствуют и другие отцы: святитель Кирилл Иерусалимский¹⁵⁴, блаженный Августин¹⁵⁵ и т. д.

В церковной истории имеются многочисленные рассказы о том, какое большое значение для умерших имеют молитвы о них живых. Вместе с тем, при усердной молитве за умерших последние сами становятся ходатаями перед Богом за живых.

Можно вспомнить общеизвестный случай из жизни святого митрополита Московского Филарета.

Святителю была подана на подпись бумага о запрещении священнослужения одного священника, злоупотреблявшему вином. Почему-то замедлил подписать эту бумагу святой митрополит Филарет. Ночью видит он сон, что обступили его какие-то странные, оборванные и несчастные люди и просят его за провинившегося священника, называя его своим благодетелем. Три раза в ночь повторялся этот сон. На утро святой митрополит позвал виновного и стал расспрашивать о его жизни и спросил за кого он молится. «Ничего достойного нет во мне, владыка, – смиренно отвечал иерей. – Единственно, что на сердце у меня лежит – это молитва за всех нечаянно погибших, утонувших, без погребения умерших и безродных. Когда я служу, я стараюсь усердно молиться о таких лицах, мне известных». «Ну, благодари их», – сказал провинившемуся святой митрополит Филарет и, разорвав бумагу о запрещении служения провинившемуся иерею, отпустил его лишь с увещанием оставить свою слабость.

Вопрос о молитве за умерших без веры в Господа, повинных в смертном грехе, самоубийц и за скончавшихся вне ограды святой Православной Церкви

Но не за всех умерших людей молится святая Православная Церковь. Она заповедует молиться только о тех, которые умерли с верой в Бога, с раскаянием и надеждой на милосердие Божие, умерли в союзе с Церковью и за гробом являются ее членами. Православная Церковь не совершает молитв за умерших без веры в Господа нашего Иисуса Христа, ибо кто не имел веры при жизни, по слову Спасителя, тот не может увидеть Царствия Божия, не будет спасен, а будет осужден – «иже не имет веры, осужден будет» (Мк. 16, 16).

Не совершает Церковь молитв и за повинных в смертном грехе, то есть за тех лиц, которые не только не веровали в Бога, но даже хулили Его, направляли все свои силы к тому, чтобы противоборствовать Евангельской вере. Этот грех, в котором невозможно покаяние по самому существу согрешающего, не может

быть прощен ни в этом веке, ни в будущем (Мф. 12, 32; Евр. 6, 4–6; 10, 26–31). Священник А. Никольский считает молитву за таких грешников не только бесполезной, но даже и оскорбительной для Бога, так как ей «мы требовали бы от Бога насильного взятия в общение с Собою тех, которые упорно отрекались от Него и по своему внутреннему состоянию совершенно не способны к жизни в общении с Ним»¹⁵⁶.

В Священном Писании указывается еще, что Царства Божия не наследуют «... ни блудницы, ни идолослужители, ни прелюбодее, (ни сквернителе), ни малякии (предающиеся тайному пороку. – К. С.), ни мужеложницы, ни лихоимцы, ни татие, ни пьяницы, ни досадители, ни хищники...» (1 Кор. 6, 9–10). Но Церковь молится об этих грешниках, потому что для них возможно еще покаяние пред смертью и потому, что их грехи бывают следствием слабой природы человеческой, а не противоборством Богу – хулой на Него.

Не совершает святая Церковь молитв и за самоубийц. «Царствие Небесное нудится, – учит Спаситель, – и нуждницы восхищают е» (Мф. 11, 12). Жизнь человеческая и должна представлять ряд усилий к достижению этого Царства. На этом пути человек может много раз падать, вставать, пока Господь не прервет его жизнь. Но самовольно остановить жизнь – значит не желать Царства Небесного, не прилагать никаких усилий к восхищению его. Поэтому Церковь, помогая слабым, не молится о вольных самоубийцах. Не отказывает она в своей молитве только тем из самоубийц, которые лишили себя жизни в душевном расстройстве и безумии¹⁵⁷.

Наконец, святая Православная Церковь не отпевает полным чином христиан инославных. По указу Святейшего Синода 1797 года православный священник имел только право в церковном облачении прожогать тело умершего до кладбища и опускать в землю при пении «Святый Боже...»¹⁵⁸.

В настоящее время, согласно распоряжению Святейшего Патриарха Алексия I, блаженно почившего 17 апреля 1970 года, инославных отпевают с опущением только тех песнопений чина, в которых от лица усопшего исповедуется его правая вера, или от лица Церкви обещается ему упокоение со святыми и вечная память.

Но если Церковь в лице ее священнослужителей как ближайших исполнителей ее закона не за всех умерших возносит общественную молитву, то для любви христианской, для сердца человеческого нет закона, нет запрета. Сам Христос молился за Своих распинателей с той мыслью, что они не знали, что творят (Лк. 23, 34). Так поступали и первые христиане с побивающими их камнями (Деян. 7, 60). Поэтому не может быть запрещения для частной молитвы христианина о всех почивших и даже вольных самоубийц. Оптинский старец перомонах Леонид (в схиме Лев) на вопрос ученика: «Каким образом молиться о самоубийцах?» отвечал: «По духу добродетельных и мудрых так: «Взыщи, Господи, погибшую душу, аще возможно есть, помилуй! Неисследимы судьбы Твои. Не постави мне в грех сей молитвы моей. Но да будет святая воля Твоя»¹⁵⁹. Сердце христианина должно успокаиваться при этом на мысли, что молиться о всех людях, по апостолу, «... добро и приятно пред Спасителем нашим Богом, Иже всем человеком хошет спастися и в разум истины прийти. Един бо есть Бог, и един ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус, давший Себе избавление за всех...» (1 Тим. 2, 3–6).

Таким образом, по содержанию молитва бывает хвалебной, просительной, покаянной, благодарственной и ходатайственной. Однако ни один из этих видов не может мыслиться совершенно отдельно. Все они тесно связаны между собою, что вполне, конечно, естественно. Если христианин прославляет Бога за дивные Его дела, то он в то же время и просит Его о помощи (Тов. 8, 15–17; 3 Езд. 6, 38–59; Лк. 1, 46–55), ибо эту помощь он может получить только от Него

одного. А поскольку главным препятствием к излиянию Божиих даров являются наши грехи, то, испрашивая у Господа Его великие милости, человек вместе с тем возносит и покаянную молитву (3 Мак. 2, 1–15; Тов. 3, 1–6; Вар. 2, 11–35). Получив же от Господа содействие, он не может не благодарить Его за неизреченные щедроты (2 Кор. 1, 3–11). А так как каждый христианин является членом великого церковного организма, то молитву о себе он всегда соединяет с молитвой о других (2 Сол. 3, 1–5). Все эти виды молитвы находят прекрасное выражение в церковных песнопениях: «Великом славословии» и в гимне святителя Амвросия Медиоланского «Тебе Бога хвалим».

С указанным содержанием молитв может обращаться к Богу и один христианин и целая община во главе со священнослужителем. Отсюда молитва может быть частной и общественной.

ГЛАВА 4

Молитва частная и общественная

Определение частной молитвы

Частною молитвою именуется такая молитва, которую верующий возносит Богу или наедине или же со своим семейством.

Разделение частной молитвы: молитва уединенная и молитва семейная

Из самого определения видно, что частная молитва разделяется на молитву уединенную и семейную.

В обыденной жизни человек часто для решения тех или иных проблем удаляется в уединенное место, чтобы при полном спокойствии обдумать важнейшие вопросы, сосредоточиться для правильных выводов. Уединение очень высоко ценили многие мудрые светские люди. Так, например, известный английский писатель Вальтер Скотт говорил, что если бы ему предложили на выбор жизнь, полную довольства и богатства, но лишили бы его возможности оставаться наедине с самим собою, и с другой стороны – одиночную камеру в тюрьме, то он выбрал бы последнее. И разговор между двумя близкими лицами всегда бывает искреннее и откровеннее только наедине. Подобное совершается и в жизни духовной. Молящийся наедине, вдали от мирских соблазнов и тревог, более сосредоточенно и умиленно повергается пред своим Небесным Отцом и Владыкой. Молитва наедине часто бывает жизненной и пламенной. Поэтому наиболее ревностные христиане бежали от мира, уединялись, жили в монастырях, пустынях, затворах. Там они достигали полноты единения со Христом и отображения Его образа.

Сам Господь наш Иисус Христос советует нам уединяться, чтобы каким-либо образом не пострадала чистота нашей молитвы (Мф. 6, 6). Он строго осуждает тех, которые старались себя лицемерно показать молящимися пред другими людьми, чтобы заслужить себе от последних похвалу (Мф. 6, 5). Спаситель не только советовал уединенную молитву, но и освятил ее Своим собственным примером. По свидетельству евангелистов, Он часто уединялся для молитвы (Мф. 14, 23; Лк. 5, 16; 6, 12). Пред крестными страданиями Он трижды оставлял даже самых приближенных Своих учеников – Петра, Иакова и Иоанна и, отойдя от них, падал «на лица Своим, моляся» (Мф. 26, 38–44). «Братие!... с любовью да входим в уединенную молитву; поскольку она освещена примером Христовым», – призывает к ней святитель Московский Филарет¹⁶⁰.

Кроме уединенной молитвы к частной молитве относится, как было сказано выше, и молитва семейная.

Семейную форму жизни установила для нас воля Творца. Господь создал мужчину и женщину и освятил их супружеский союз Своим особым благослове-

нием – расти и множиться и наполнять землю (Быт. 1, 28). После падения Адамова порча греха проникла и в область семейства и внесла сюда расстройство. Но благословение Божие не потеряло своего значения; память о нем твердо сохранила религия, окружившая этот союз священным авторитетом.

В новозаветное время, в христианстве, семейный союз облечен высшим таинственным значением (Евр. 5, 32), и благодать Божия, испрашиваемая молитвами святой Церкви при вступлении в новую жизнь брачующейся пары, осеняет семью, как новую малую Церковь, веянием Божественного Духа, освящает ее и укрепляет. Церковь таким образом принимает под свою охрану семейный союз. Семейная же молитва является блостительницею его чистоты и твердым ручательством семейного благоустройства.

Молящиеся муж и жена не доведут себя до неверности и оскорбления чистоты супружеской. А это – первое условие семейного счастья. Соблазны и искушения, как темные духи, часто подстерегают супругов на жизненном пути, и слабая воля готова им поддаться. Но семейная молитва всегда может остановить человека от близкого падения и укрепить уже ослабевшую волю. В семействе человек вкушает чистые и тихие радости. Но как всякая жизнь, так и река жизни семейной не всегда течет по ровному и гладкому руслу: дно ее усеяно подводными камнями. Семейная жизнь налагает на человека немалые тяготы. Нередко обременяют его тяжелые семейные обязанности, требующие труда и напряжения; встречаются неприятности, разочарования, удары судьбы. Прежняя страсть проходит, жизнь принимает будничность, и все начинает казаться скучной прозой, сопровождаемой угнетающими тяжелыми раздумьями. Семейная молитва и здесь выступает со своей великой благотворной силой. Она проливает целительный елей на раны, наносимые семейству неблагоприятными обстоятельствами, возбуждает примиряющие чувства, научает покорности и терпению, облегчает семейное бремя. Она прямо направляет семейную ладью среди волн бушующего житейского моря к тихой и спокойной пристани.

Особенно же молитвенное занятие родителей благотворно влияет на детскую душу. Дети бывают чрезвычайно восприимчивы как к хорошему, так и к плохому, всячески стараясь подражать старшим. «При начале раскрытия сознания дитяти, – пишет профессор В. Певницкий, – это подражание бывает наивно и касается внешних мелочей. Но с течением лет оно простирается на более и более широкие круги, охватывает всю область сознательно свободной жизни, и мало-помалу в молодой душе складывается характер по роду и образу тех, под воздействием которых она начинала первые шаги своей деятельности, с примера которых она брала первые уроки жизни»¹⁶¹. В самостоятельную жизнь она вынесет то, что получила от семейства. Как в дереве, в ней живут те соки, какие она получала от своего корня. И почти всегда бывает очень тяжело выросшей душе переменить тот склад, который образовался в ней под семейным кровом. И как приятно родителям видеть впоследствии своих детей здоровыми не только телесно, но и духовно!

Поистине семейная молитва делает дом малой Церковью, привлекающей в нее благодать Божию, полную высоких даров, необходимых для истинного счастья человека. Где всегда бывает семейная молитва, там и Бог, а где Бог, там мир и благословенная тишина.

Время и место частной молитвы

Для частной молитвы, совершаемой не одним духом, но с внешним выражением, в слове Божиим и в творениях святых отцов находим указания на произнесение ее в определенное время. Это – утро, полдень, вечер, полночь и вообще ночь.

В указанные периоды молился ветхозаветный псалмопевец святой Давид (Пс. 54, 18; 6, 7; 118, 62). О пророке Данииле говорится, что он «в три времена дня бяхе преклоняя колена своя, моляся и исповедаяся пред Богом сво-

им» (6, 10). Сам Господь наш Иисус Христос, святые апостолы и первые христиане молились ночью (Лк. 6, 12; Деян. 16, 25; 12, 5, 12).

Лучшим временем для молитвы считается утро. Тело человека, подкрепленное отдыхом, находится в бодром состоянии и не оказывает препятствий к порывам духа, который, в свою очередь, в это время бывает более самособранным. «Ум веселием возвеселится во свете Господнем, – говорит Иерусалимский пресвитер Исихий, – завтра представ Ему свободным от всяких помышлений (Пс. 5, 4)»¹⁶².

Встав от сна, мы должны вспомнить, что на целый день приблизились к смерти, после которой нас ожидает или блаженство, или мучение. Поэтому необходимо стремиться начать новый день жизни с искренним желанием святости и добрых дел. Отсюда, утром мы должны просить Господа, чтобы Он помог нам делать добро. «Как проснетесь, – поучает святитель Феофан, – первое слово ваше к Богу да будет: дай мне, Господи, положи начало благое!»¹⁶³ «Когда восстанешь от сна, – говорит другой наш святитель Игнатий (Брянчанинов), – первая мысль твоя да будет о Боге; самый начаток мыслей твоих, еще незапечатленный никаким суетным впечатлением, принеси Богу»¹⁶⁴. Святитель Иоанн Златоуст призывает человека встать раньше твари и поклониться Богу, омыть душу молитвою. «Если мы таким образом оградим себя с первых часов по пробуждении, – продолжает он рассуждать, – то положим доброе основание дневной деятельности»¹⁶⁵. Опыт подтверждает, что после усердной утренней молитвы человек бывает более активен и достигает успеха в своих делах.

В течение дня, по христианскому учению, человек должен молиться пред началом и окончанием всякого хорошего дела, пред принятием пищи и по ее вкушении. Пред началом он должен испрашивать у Господа благословения, а после окончания благодарить Его за великие и богатые милости. «При начатии всякого и слова и дела наилучший чин есть от Бога начати и с Богом оканчивати», – говорят отцы 6-го Вселенского Собора¹⁶⁶. Святитель Феофан советует заучивать на память псалмы и читать их даже за самым делом. «Это, – говорит он, – древнейший обычай христиан, замеченный и введенный в устав еще святым Пахомием и святым Антонием»¹⁶⁷.

Но вот прошел день. В течение его мы могли много нагрешить и мыслью, и словом, и делом. Готовясь ко сну, мы должны просить у благого и человеколюбивого Бога прощения всех наших грехов, благодарить за оказанную помощь в этот день и испрашивать спокойного и мирного сна.

Наши отечественные святые подвижники призывают христианина усугубить вечернюю молитву¹⁶⁸ и уснуть с мыслями «о вечности и о царствующем в ней Боге»¹⁶⁹.

Святые отцы особенно советуют молиться ночью. Все они единодушно говорят, что всегдашняя ночная молитва – это необходимая основа духовной жизни. «Хотя и всегда нужно памятовать о Боге, – учит святитель Иоанн Златоуст, – но особенно тогда, когда ум находится в покое, то есть ночью...»¹⁷⁰, «когда никто не докучает делами, когда улегаются помыслы, когда вокруг все безмолвствует, и ум полную имеет свободу возноситься ко Врачу душ». И далее святой отец приводит пример ветхозаветного святого царя Давида, который, несмотря на свою озабоченную и многотрудную жизнь, день и ночь предавался слезам и молитве¹⁷¹.

Ночные молитвенные слезы, по мысли этого же Вселенского учителя, лучше укрепляют и освежают душу, чем роса попаленные солнцем растения, и если человек не будет питать свою душу этой ночной молитвенной росой, «то со временем она вся сгорит»¹⁷². Преподобный Исаак Сирий говорит, что во время ночных бдений «все отцы совлекались ветхого человека и сподобились обновления ума. В сии часы душа ощущает ону бессмертную жизнь, и ощущением ее совлекается одеяния тьмы и присмлет в себя Духа Святого»¹⁷³.

К совершению ночной молитвы, по мыслям святых отцов, не может служить препятствием физическая усталость дня. Усталость святитель Иоанн Златоуст считает только человеческой отговоркой и предложением¹⁷⁴. «Ночное время да разделится у тебя на сон и молитву», – говорит и святой Василий Великий¹⁷⁵. Святитель Иоанн Златоуст призывает родителей подымать ночью и своих детей, чтобы весь дом сделался церковью. «Нет ничего прекраснее жилища, – заключает он, – в котором совершаются такие молитвы»¹⁷⁶.

Что касается места частной молитвы, то здесь нужно сказать, что для молитвы, совершаемой духом, нельзя указать точного места (Ин. 4, 21–24; 1 Тим. 2, 8), как нельзя ее ограничить определенным временем, ибо Бог не подлежит условиям пространства и находится Своим существом везде. Но для молитвы, соединенной с внешним выражением, приличествуют некоторые избранные места. Таким местом, по указанию Спасителя, является уединенная комната – «клеть» (Мф. 6, 6). Под клетью можно разуметь всякое уединенное место, располагающее к молитве. По толкованию преподобного Иоанна Кассиана, под клетью можно разуметь как комнату в собственном смысле, так и в смысле духовном, то есть молитву тайную, сокровенную, сердечную, совершенно отвлеченную от всего житейского¹⁷⁷. Православные христиане в своих домах отделяют для совершения молитвы почетный угол, который украшают святыми иконами и называют «передним», «красным».

Определение общественной молитвы

Частная молитва сама по себе очень полезна, но только ей ограничиваться нельзя. Необходима еще молитва общественная. «Можешь молиться дома, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – но эта молитва имеет не столь великую силу, как та, которая совершается вместе с сочленами, когда все тело Церкви единодушно и единогласно воссылает прошение, в присутствии священников, возносящих молитвы всего народа»¹⁷⁸.

Общественной молитвой называется та молитва, которая совершается по определенным церковным правилам целым обществом верующих во главе со священнослужителями.

Господь наш Иисус Христос, советуя уединенную молитву, не только не отрицал общественной молитвы, но указывал на необходимость и ее. Он Сам молился не только в уединении, но и пред народом (Ин. 11, 41), и среди учеников Своих (Ин. 17), и в храме (Ин. 12, 27). Он обещал духовно присутствовать на общественной молитве: «Идеже бо еста два или трие собрани во имя Мое, – говорил Он, – ту есмь посреде их» (Мф. 18, 20). Спаситель указал на особенную успешность и угодность общественной молитвы, когда сказал: «Аминь, глаголю вам, яко аще два от вас совещаста на земли о всяцей вещи, еяже аще просита, будет има от Отца Моего, Иже на Небесех» (Мф. 18, 19)¹⁷⁹.

О том, что святые апостолы, следуя наставлению своего Господа, молились вместе, находим немало свидетельств в книге Деяний Апостольских. «Сии вси, – читаем в одном месте, – бяху терпяще единодушно в молитве и молениях, с женами и Марию – Материю Иисусовою, и с братиею Его» (1, 14; ср.: 2, 1). Первые христиане тоже постоянно пребывали в апостольском учении, «во общении, в преломлении хлеба и в молитвах» (2, 42; ср.: 46).

Время и место общественной молитвы

О времени и месте общественной молитвы можно сказать следующее.

На время совершения общественной молитвы первыми христианами оказало влияние ветхозаветное богослужение. Так, известно, что они собирались на молитву в часы, совпадающие с утренними и вечерними еврейскими жертвоприношениями. Это были по еврейскому счислению третий и девятый часы, а по нашему – девятый утра и третий пополудни. Но смысл в эти часы христиане вкладывали новозаветный. Так, с третьим церковным (нашим девятым) часом

они связывали воспоминание сошествия Святого Духа на апостолов; с девятым церковным часом (нашим третьим пополудни) – смерть Спасителя на кресте. Христиане посвящали молитве и шестой церковный час (12 часов дня нашего времени), ибо в это время был распят на кресте Господь наш Иисус Христос.

Об этом времени молитвы упоминает Климент Александрийский¹⁸⁰.

Кроме указанных часов, общественной молитве посвящались утро, вечер и ночь. Об этом говорит Ориген¹⁸¹. А святой Киприан Карфагенский указывает и причину, побудившую христиан к данным срокам молитвы, это – образование богослужбных чинопоследований («приращение таинств»)¹⁸².

Евхаристию первые христиане, следуя примеру Спасителя, установившего это Таинство после Тайной Вечери (Лк. 22, 20), совершали преимущественно ночью. В период же гонений это время было более безопасным. Но после победы Христовой Церкви над силами язычества Евхаристия была приурочена к третьему (по нашему – девятому) часу.

Наш богослужебный Устав предписывает совершать литургию по воскресным дням и великим праздникам в начале 3-го часа (т. е. 9-го) утра; по средним и малым, а также в будние дни – в начале 5-го (11-го), по субботам – в начале 4-го (10-го) часа. Впрочем, эти сроки Устав предоставляет «рассуждению настоятеля»¹⁸³.

Литургия Преждеосвященных Даров преподобный Симеон Солунский советует совершать в девятом часу дня (3-м пополудни), чтобы можно было выполнить предписание постного Устава о вкушении пищи однажды в день – вечером¹⁸⁴.

Всенощное бдение накануне праздников Устав предписывает совершать «по еже зайти солнцу мало»¹⁸⁵; в седмичные дни – «пред вечером мало»¹⁸⁶, а по вечерие – «по еже вечеряти братьям»¹⁸⁷.

Таким образом, церковный Устав только упорядочивает время совершения богослужения, но не говорит о нем как о неизменной догматической обязанности.

Местом общественной молитвы служат специально устроенные для нее помещения: храмы, молитвенные дома, часовни. Самое важное значение для общественной молитвы имеет, конечно, храм, который, по словам Самого Спасителя, есть дом и жилище Божие (Мф. 18, 20; 21, 13). Храм – это есть Небо на земле; в нем, несомненно, с нами предстоят пред Богом Ангелы, которых святые нередко сподоблялись видеть своими телесными очами (преподобный Серафим Саровский и другие). Здесь пред нашими глазами проходит весь искупительный подвиг Господа нашего Иисуса Христа: Его выход на евангельскую проповедь, добровольное шествие на Голгофские страдания, крестная смерть, воскресение, вознесение и, наконец, отрадное обещание не оставлять нас «всегда, ныне и присно и во веки веков». В храме едиными устами и единым сердцем возносится общий молитвенный глас к нашему Небесному Отцу и Его угодникам. Все это действует на молящегося отрезвляющим образом. Даже самая тишина, царящая в храме, и вечерний полумрак имеют громадное влияние на настроение молящегося. Святитель Иоанн Златоуст говорит, что и внешний вид храма может оказать сильное нравственное влияние на душу христианина¹⁸⁸.

Ввиду такой важности этого священного места и совершаемого здесь общественного богослужения, каждый христианин должен стараться его посещать. «Оставив все дела свои, – наставляет святитель Алексей, митрополит Московский, – без лености собирайтесь на церковную молитву. Не говорите: «Дома помолось». Как хранина без огня не может нагреться от одного дыма, так и домашняя молитва без церковной»¹⁸⁹. А преподобный Ефрем Сирий призывает приходить на церковные службы не только по праздничным дням, но и по седмичным, так как церковная молитва укрепляет души в добродетели¹⁹⁰. Церковные богослужения нужно стараться, по возможности, выставлять от начала до конца. «Трудно стоять, жарко, душно, тесно, к тому же и службы слишком

длинные», – слышатся иногда такие возражения. Но истинный христианин не должен забывать, что именно молитва есть подвиг усердия и тяжелая борьба со злыми духами, которые всеми средствами стараются положить какую-нибудь преграду между Богом и молящимися. Для молитвы нужны труд и прилежание. И Господь не отвергнет нашего настойчивого искания Его. Тот, кто имеет опыт, знает, что такое терпение всегда вознаграждается. Как бы тяжело ни было телу на длительном богослужении, но потом христианин чувствует себя бодро, с духовным веселием на сердце. А от бодрости духовной забывается и не чувствуется усталость тела. Поистине, скажем словами святителя Феофана, «как хорошо ходить в церковь... Устройте же себя чаще бывать в ней... Бывайте по крайней мере по возможности»¹⁹¹.

Так разнообразны и многочисленны виды христианской молитвы. Но только указанными ограничиться нельзя. Если мы обратим внимание на внутреннее состояние молящегося, то должны будем признать бесконечное множество видов молитвы. У каждого человека есть свои особые нужды, свои скорби, свои страдания, согласно чему и молитва принимает различные виды. Преподобный Кассиан говорит, что видов может быть «столько, сколько в одной душе или во всех душах может порождаться разных состояний и настроений. Всякий иначе молится, когда весел; иначе, когда обременен печалью или нечаянием; иначе, когда процветает в духовных преспяниях; иначе, когда угнетается множеством вражеских нападений; иначе, когда испрашивает отпущение грехов; иначе, когда молится о приращении благодати или о стяжании какой-либо добродетели или о погашении какой-либо страсти; иначе, когда поражен бывает страхом при размышлении о геенне и будущем суде; иначе, когда воспламеняется надеждою и желанием будущих благ; иначе, когда бывает в нуждах и опасностях; иначе, когда наслаждается безопасностью и миром; иначе, когда осиявается откровением небесных таин; иначе, когда скорбит о бесплодии в добродетелях и сухости чувств»¹⁹².

Правда, церковные молитвы – молитвы Церкви, как плод любви и вдохновения лучших ее сынов, выражают совершеннейшим словом всю глубину молитвенного христианского настроения во всех его многообразных формах¹⁹³. Мы слышим эти молитвы в церковном употреблении – молитвы вдохновенные, умилительные, выражающие то, что должна чувствовать всякая истинно верующая душа. Они не только выражают одушевляющие нас христианские чувства так, как сами мы их не могли бы выразить, но они расширяют и нашу духовную неполноту: освещают нам такие стороны нашей духовной жизни, которые сами мы, при своей душевности, не могли бы подметить и надлежащим образом раскрыть; затрагивают такие струны души, которые, будучи предоставлены самим себе, может быть, никогда не прозвучали бы. Своею силою, глубиной, необыкновенной духовностью они усиливают, возбуждают, а иногда прямо создают в нас молитвенное настроение. Но здесь же не нужно забывать, что молитва, будучи свободным голосом любви, будучи живым религиозным движением души, которое беспредельно по своему разнообразию, не может быть раз и навсегда скована в определенные ограниченные формы. Поступать так, значило бы, по словам святителя Феофана, – «молитву обращать в форму»¹⁹⁴, а по заключению А. Хомякова, «мертвить быющую ключом жизнь»¹⁹⁵. Каждый человек в отдельные моменты жизни может помолиться Господу и своими собственными словами, в которых сможет отразить тайники своего индивидуума. Особенно это нужно сказать о людях, достигших высшей нравственной чистоты, молитва которых есть преимущественно вдохновенное состояние.

Итак, приходим к тому заключению, что исчислить все виды молитвы решительно невозможно, если даже примером для наблюдения взять одного человека, посвятившего себя подвигу молитвы.

ОТДЕЛ III

УСЛОВИЯ БЛАГОУСПЕШНОСТИ МОЛИТВЫ

ГЛАВА I

Приготовление к молитве

Для того, чтобы истинно молиться, недостаточно знать определения молитвы, ее образцы и виды. Необходимо еще иметь понятие и о тех ее условиях, без которых молитва не может быть действенной, не может приблизить нас к Богу¹⁹⁶. Молитва – это «врачевство», – говорит святой Иоанн Златоуст, – но «если мы не знаем, как должно приложить это врачевство, то не получим от него никакой пользы»¹⁹⁷. Чтобы получить эту пользу, чтобы молитва не оказалась бесплодной, необходимо, прежде всего, по христианскому учению, приготовить себя к молитве, а затем с соответствующими условиями и совершать ее. Ведь и в физической природе требуются приготовления для исполнения желаемых действий. Например, чтобы могло гореть сырое дерево – его предварительно сушат; чтобы можно было ковать железо – его прежде раскаляют. Тем более необходимо готовиться к молитве. «Прежде даже не помолишься, – пишет Премудрый, – уготови себя, и не буди, яко человек, искушая Господа» (Сир. 18, 23). «Когда желаем предстать царю земному, – рассуждает святитель Игнатий (Брянчанинов), – то приготавливаемся к этому с особенною тщательностью: изучаем, какое должно быть при беседе с ним настроение наших сердечных чувств, чтобы по порыву какого-нибудь чувства не увлечься в слово или движение, царю неприятное; заблаговременно придумываем, чтобы говорить одно угодное, и тем расположить его к себе; заботимся о том, чтобы самый наружный вид наш привлек его внимание к нам. Тем более мы должны сделать приличное приготовление, когда желаем предстать Царю царей и вступить молитвою в беседу с Ним»¹⁹⁸. Святой епископ Феофан считает тех, которые «за молитву берутся с ветру» – без подготовки к ней – виновными в преступлении¹⁹⁹.

В чем же должно состоять наше приготовление к молитве?

Примирение со всеми

Господь наш Иисус Христос сказал: «Аще убо принесеши дар твой ко олтарю и ту помянеши, яко брат твой имать нечто на тя: остави ту дар твой пред олтарем и шед прежде смирися с братом твоим, и тогда пришед принеси дар твой» (Мф. 5, 23–24). Отсюда видно, что к молитве нельзя приступать с обидой и злобой на кого-нибудь. Готовясь к ней, необходимо обидевшим нас простить, а если мы кого оскорбили – попросить у него прощения.

Святые отцы учат нас приступать к молитве «с хитоном непамятозлбия»²⁰⁰. «Кто молится и просит Бога, – говорит святой Иаков, епископ Низибийский, – тот должен наперед очистить дар свой (т. е. молитву), и очистить так, чтобы в нем не было ни малейшего пятна (злости), и затем уже принести его к Богу; в противном случае он останется здесь, на земле»²⁰¹.

О том же говорят и наши отечественные святые подвижники благочестия. «Желающий заняться подвигом молитвы, – обращается к христианину святитель Игнатий (Брянчанинов), – прежде, нежели приступить к этому подвигу, постарайся простить огорчившему, оклеветавшему тебя, всякому, причинившему тебе какое бы то ни было зло»²⁰².

Действительно, человек, озлобленный на окружающих его людей, в таком мрачном состоянии не может восходить своей душой к святейшему и светлейшему Богу, ибо нет ничего общего между тьмою и светом (2 Кор. 6, 14). Поэтому-то пред началом молитвы необходимо постараться, чтобы в душе воцарился мир и кротость.

Отрешение от всего земного и устремление своего ума и сердца в мир Горний

Водворив в душе мир, нужно отрешиться от всех земных дел и устремить свой ум и сердце в мир горний – к неприступному величию Того, с Кем мы будем беседовать во время молитвы.

«Если хочешь совершать добрую и богоугодную молитву, – читаем в святоотеческих наставлениях, – восстав от миролюбия и сластолюбия, отбрось заботы, совлекись помышлений, отвергнись тела... и вознесись всем желанием твоим к Богу, ибо молитва есть не что иное, как забвение привременного мира сего и всего, что есть в нем»²⁰³. Преподобный Нил Синайский для преуспеяния в молитве призывает отречься от всего и «все, – говорит он, – наследуешь»²⁰⁴. Если человек, по утверждению святого епископа Феофана, приходит на молитву без мирских забот, то сразу своей душой восходит ко Господу²⁰⁵. В противном случае, по замечанию преподобного Нила Синайского, молящийся будет только «черпать воду и вливать ее в дырявую бочку»²⁰⁶.

Воспоминание Страшного Суда Божия и вечных мучений, уготованных грешникам

К желаемому настроению может привести мысль о смерти, о суетности этой жизни и бесконечности за гробом, о Страшном Суде Божиим и вечных мучениях, уготованных грешникам. Помня «последняя своя» (Сир. 7, 39), человек, естественно, будет предпочитать вечную загробную жизнь этой мимолетной земной, и к молитве, как к средству стяжания вечных благ, будет приступать более благоговейно. «Действительнее всех других помышлений – мысль о смерти, о суде и о последнем решении вечной участи нашей, – говорит святитель Феофан. – На сей мысли и держитесь»²⁰⁷.

Чтение Священного Писания и других духовных книг

Хорошо перед молитвой почитать Священное Писание и другие духовные книги. Внимательное чтение и изучение Божественных Писаний предохраняет ум, как говорит преподобный Исаак Сирин, от «непотребных помыслов»²⁰⁸ и «указывает душе полезные воспоминания о том, чтобы остерегаться от страстей, пребывать в любви к Богу и в чистой молитве, и также начертывает пред нами мирный путь по следам святых»²⁰⁹. Святитель Феофан указывает, какие для этой цели книги нужно читать, кроме Библии. Это – «Сборник о трезвении и молитве», где много святоотеческих рассуждений о молитве; «Псалтирик святого Ефрема», где собраны его молитвенные к Богу возношения; советует чаще перечитывать книгу «Что есть духовная жизнь» и главы о молитве из книги «Невидимая брань», «Добротолубие»²¹⁰, сочинения святителя Тихона, Четьи-Минеи и пр.²¹¹.

Молитвенное прошение ко Господу о том, чтобы Он ниспослал нам великий благодатный дар молитвы

Наконец, приступая к молитве, нужно попросить Господа о самой молитве. «Хорошая молитва всегда есть милость Божия и дар благодати»²¹², – учит святой епископ Феофан. Поэтому-то перед началом молитвы необходимо попросить Господа, чтобы Он вразумил нас вознести Ему молитву в чистом и смиренном сердце, чтобы Он ниспослал нам этот великий благодатный дар молитвы, попросить так, как просили святые апостолы: «Господи! научи ны молиться» (Лк. 11, 1).

Преподобный Исаак Сирин для этого случая дает следующую молитву: «Господи Иисусе, Боже мой, призирающий на тварь Свою; Ты, Которому явны страсти мои, и немощь естества нашего, и сила супостата нашего; Ты Сам укрой меня от злобы его, потому что сила его могущественна, а естество наше бедственно, и сила наша немощна. Посему Ты, Благий, Который знаешь немощь нашу, и понес на Себе трудности нашего бессилия, сохрани мя от мятежа помыслов и от потопа страстей, и соделай меня достойным сей святой службы, чтобы мне страстями своими не растлить ее сладости и не оказаться пред Тобою бесстыдным и дерзким»²¹³.

Если мы всегда так будем просить Господа сподобить нас принести достойную молитву, ниспослать нам этот благодатный дар²¹⁴, то «Он, по словам преподобного Макария Египетского, видя, как мы усердно ищем молитвы, даст молитву»²¹⁵. Вот с подобной подготовкой христианин и должен начинать молитву к Богу.

«Будь верен и тщателен в сих начальных приготовлениях к молитве, – скажем словами святого митрополита Московского Филарета, – и Дух Божий, Который есть Дух молитвы, ходатайствуя за тебя воздыханиями неизглаголаннами, наставит тебя в дальнейшем совершении сего духовного делания, да принесешь плод Богови, собираемый в живот вечный»²¹⁶.

ГЛАВА 2

Условия, необходимые для совершения молитвы

Приготовившись к молитве как должно, христианин приступает к ее совершению. И здесь существует ряд условий, чтобы молитва имела свое действие. Правда, молитва есть сама «царица добродетелей». От нее проистекают другие христианские добродетели, как увидим в следующем – IV отделе нашей работы. Но, будучи одной из главных виновниц христианских добродетелей, она не может существовать, хотя бы некоторое время, отдельно от них – ее истинное бытие обуславливается ими. Иначе говоря: для успешности молитвы нужно сопровождать ее соответствующими христианскими добродетелями, хотя совершенства в этих добродетелях можно достигнуть только при помощи молитвы.

Вера в Бога, в Его вседеприсутствие

Первой и самой главной из добродетелей является вера в живого Бога и в Его вседеприсутствие. Твердая вера, как основа христианской религии, совершенно необходима для молитвы. Поэтому-то Спаситель и повелел нам молиться с непоколебимой верой (Мк. 11, 24; Мф. 9, 28). Неверующий никогда не будет молиться, так как не имея веры, он лишается той основы, с которой нужно подымать свой взор к Богу. Вера дает возможность духу человека вознестись от земли на Небо. «Вера окрыляет молитву, – говорит преподобный Иоанн Лествичник, – ибо без той сия не может вознестись на небо»²¹⁷. «Молитва прилежная с верою, – пишет святитель Тихон, – все получает... Господь милует с верою вопиющих к Нему»²¹⁸.

Молящийся все время должен содержать в уме и сердце, что он стоит пред Богом, просвещается, освящается, утешается и укрепляется Им – словом, живет Им по Священному Писанию: «О Нем бо живем и движемся и есмь» (Деян. 17, 28). На молитве «надо стоять в сознании вседеприсутствия Божия», – говорит святой епископ Феофан²¹⁹.

Страх Божий и внимание

С мыслями о вседеприсутствии Божию душу молящегося должен наполнять благоговейный страх пред Богом и внимание. Святитель Игнатий (Брянчанинов) внимание считает душой молитвы. «Как тело без души мертво, – читаем в его творениях, – так и молитва без внимания мертва. Без внимания произносимая молитва обращается в пустословие, и молящийся так соприсчисляется к приемлющим имя Божие всуе»²²⁰. Если мы при беседе с вышепоставленными лицами не занимаемся чем-либо посторонним или маловажным, например, не смотрим в окно на проезжающих или не рассматриваем вещи, находящиеся в их доме, то с несравненно большим вниманием и благоговейным страхом нужно стоять на молитве пред высочайшим Богом, обладающим бесконечными совершенствами, пред Владыкою наших жизни и смерти. «Со страхом и трепетом надо стоять пред Богом, весь ум устремляя к Нему единому, –

поучает святой Василий Великий, – потому что Он не только, подобно людям, видит внешнего человека, но прозирает и внутреннего»²²¹. Святитель Димитрий считает молитву без внимания кадилом без огня, лампадой без масла, даже оскорблением Христа Бога, «ибо не слова умоляют Его, а ум, устремленный к Нему»²²².

«Мерзок пред Господом тот, кто, предстоя Ему на молитве, принимает нечистые помыслы», – говорит преподобный Иоанн Лествичник²²³.

Нам чрезвычайно трудно бывает сосредоточить все свое внимание на читаемых молитвах и прочувствовать их содержание. Мы постоянно увлекаемся посторонними житейскими делами и заботами; мысли то и дело уходят к посторонним предметам, нередко нечистым и греховным. «Часто праздно лежим мы на одре и никаких не имеем помыслов, – замечает святитель Иоанн Златоуст. – Но пришли помолиться, – и помыслы бесчисленны»²²⁴. Это, разъясняет он, бывает по проискам врага человеческого спасения – дьявола. Он знает великую пользу от трезвенной молитвы, почему всячески старается отвлечь нас от нее: ввевает в наши умы целые облака помыслов, подобно сильному ветру стремится погасить в душе пламень молитвы и оставить только коптящий светильник. Однако святитель Иоанн Златоуст признает здесь виновным самого человека, самоохотно отдающегося в дьявольские сети²²⁵.

Поэтому святые отцы призывают молящегося сделать ум свой во время молитвы глухим и немым к помыслам (преподобный Нил Синайский)²²⁶, возненавидеть их (Исихий, пресвитер Иерусалимский)²²⁷, гнущаться ими и отгонять их от себя (преподобный Ефрем Сирийский)²²⁸, установить над ними трезвенный надзор ума (святитель Василий Великий)²²⁹. Словом, нужно всячески стараться всецело занять ум и сердце читаемыми молитвами и проникнуться их содержанием.

Средством к преуспешию в нерасеянности святые отцы считают именно сознание Божьего всеприсутствия²³⁰. Молящийся должен помнить, что он призывает Бога вместе с Херувимами и Серафимами и, подобно им, «стоять пред лицом Бога со страхом и трепетом, с трезвенною и бодренною душою»²³¹.

Сыновняя любовь к Небесному Отцу

Чувство благоговейного страха пред Богом во время молитвы должно у нас соединяться с сыновней любовью к Нему, как нашему Небесному Отцу, Который не только подает нам нужные земные блага, но и ведет нас к вечному спасению, очищая и освящая нас чрез величайший дар любви – Животворящие Тайны Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа. Без любви к Богу молитва невозможна. Молитву, не согреваемую любовью, архимандрит Рафаил уподобляет «глазу без света»²³². Без любви нельзя приблизиться к Богу, Который весь есть любовь (1 Ин. 4, 8), а потому невозможно и беседовать с Ним – молиться. Возносить к Богу прошения, не соединенные с любовью, – это равносильно тому, что нагревать дом при открытых дверях и окнах. «Не будет светильник светить без елея и молитва не озарит духа без любви, не взйдет к Богу», – поучает святой Филарет, митрополит Московский²³³. Наоборот, когда сердце исполнено чистым пламенем любви и чуждо пристрастия к земным предметам, тогда молитва легко возносится в небесные селения; «тогда, – говорит преподобный Ефрем Сирийский, – отверсты для нее горние врата, и никто не препятствует ей войти в них»²³⁴. А святой Иоанн Кассиан пишет, что «молитва наша взойдет в свойственное ей совершенство..., когда то единение, которое есть у Отца с Сыном, у Сына с Отцом, изольется в наши сердца и умы, чтобы как Он искреннею чистою и неразрывною любит нас любовью, так и мы соединены были с Ним чистою и неразделимою любовью»²³⁵.

Надежда на Бога

Вера и любовь должны соединяться с христианской надеждой, которая также служит важнейшим условием действительности молитвы. Стремиться к общению с Богом и не надеяться на получение от этого общения великого блага –

это значит разрушать то самое, что созидает. Без надежды молитва христианина была бы совершенно безжизненной, лишенной духа, возводящего душу молящегося к Богу. Надежда же подкрепляет христианина на молитве, воодушевляя, согревает его в стремлении к Небесному Отцу. Поэтому при молитве необходимо иметь твердую надежду. Молясь, нужно так надеяться на милость и всемогущество Бога, чтобы слов не отделять от самого дела, выражаемого ими; нужно уповать, что за словом, как тень за телом, следует и дело, так как у Господа слово и дело нераздельны, ибо «Той рече, и быша; Той повеле, и создашася» (Пс. 148, 5). Нужно помнить, что у Господа самое слово, название во мгновение может быть делом, и мы за непоколебимую надежду получим просимое. «Уповай на благость Божию и ожидай от Бога заступления, зная, что если обращаемся к Нему как должно и искренно, то Он не только не отринет нас вовсе, но пока еще производим слова молитвы, скажет: Се Аз!» – пишет святитель Василий Великий²³⁶. Только не нужно отчаиваться и падать духом²³⁷, а возложить на Бога «все свои попечения, и Он устроит все, что до нас касается, как Ему угодно»²³⁸. Но беда, что мы малодушествуем, часто впадаем в безнадежное состояние и отделяем слова от дела, как тело от души, как форму от содержания, как тень от тела, и на молитве бываем, как в жизни, «телесни, духа не имущи» (Иуд. 1, 19), от того-то и бесплодны наши молитвы.

Смирение. Слезы. Пост. Возношение молитвы от чистого сердца

Надеясь на Божию помощь, мы в то же время должны искренно сознавать себя немощными, недостойными даров Божиих, которые можем получить только по Его неизреченной милости. В нашей душе не должно быть даже и мысли о каких-либо заслугах пред Богом, ибо подобное самомнение ведет к падению. Сознание своего ничтожества и недостойности, раскаяние и слезы – вот что должно наполнять душу молящегося.

Слово Божие неоднократно говорит, что «Бог гордым противится, смиренным же дает благодать» (1 Пет. 5, 5; Иак. 4, 6). «Близ Господь сокрушенных сердцем, и смиренных духом спасет», – утверждает святой Псалмопевец (Пс. 33, 19; ср.: Пс. 50, 19).

Смирение, по учению преподобного Исаака Сирина, делает человека достойным милости Божией. «Молитва смиреномудрого, – говорит он, – как бы прямо из уст в уши»²³⁹. Святой епископ Игнатий (Брянчанинов) считает милосердие и смирение как бы крыльями, которые возносят молитву на Небо²⁴⁰. «Как преклонить на милость Господа? – спрашивает святитель Иоанн Златоуст и отвечает: – Вот как! Водрузим молитву в сердце своем, и к ней приложим смирение и кротость»²⁴¹.

Святые отцы советуют растворять молитву слезами, сопровождать ее постом и возносить ее от чистого сердца. Слезы на молитве они считают «орудием к получению всякого прощения»²⁴²; называют молитву с воздыханиями и слезами прекрасной, особенно, если слезы проливаются безмолвно²⁴³; наконец, слезы для молитвы считают той же принадлежностью, какой для пищи является соль²⁴⁴.

Пост и всяческое воздержание служат хорошим условием к успешности христианской молитвы (Мф. 17, 21; Лк. 5, 33; 21, 34). По выражению преподобного Ефрема Сирина, «пост возводит молитву на Небо»²⁴⁵.

Особенно бывает благоприятна молитва от чистого сердца. Бог хочет именно нашего сердца. «Даждь ми, сыне, твое сердце», – взывает Он к человеку (Притч. 23, 26). «Молитва скороуслышана есть та, – пишет святитель Иоанн Златоуст, – которая из благого сердца исходит»²⁴⁶.

Совершение молитвы: во имя Господа нашего Иисуса Христа, призывание на помощь Божией Матери и всех святых

Чтобы молитва была успешной, необходимо совершать ее: во имя Господа нашего Иисуса Христа, призывать на помощь Божию Матерь и всех святых.

Молитва во имя Господа Иисуса Христа

Сам Господь наш Иисус Христос говорил о великом значении призвания Его имени в молитве. Он сказал: «Елика аще чесо просите от Отца во имя Мое, даст вам. Доселе не просисте ничесоже во имя Мое; просите, и примите, да радость ваша исполнена будет» (Ин. 16, 23–24). Какое великое утешение и отрада для молящегося заключаются в этих словах Спасителя! Господь обещает исполнение всех наших прошений, если только они будут возноситься во имя Его. Отсюда неудивительно, что люди, достигшие святости, считают призвание имени Иисуса в молитве необходимым для нас и важнейшим условием для успешности молитвы²⁴⁷. «Посредством Его, – пишет святой Климент, епископ Римский – взираем мы на высоту небес; чрез Него как бы в зеркале видим чистое и пресветлое лице Бога; чрез Него отверзлись очи сердца нашего; чрез Него омраченный ум наш возникает в чудный Его свет; чрез Него восхотел Господь, чтобы мы вкусили бессмертного ведения»²⁴⁸. Святитель Московский Филарет говорит, что от призвания в молитве имени Господа Иисуса «распространяется благоухание Святого Духа» и что такую молитву верующей души примет наш Небесный Отец²⁴⁹.

Призывание на помощь Божией Матери

Что очень важно и необходимо в молитве призывать Божию Матерь, об этом говорит Ее постоянное за нас предстательство и ходатайство-как во время Ее земной жизни, так и после Ее успения. Как пример ходатайства Богоматери еще при жизни можно привести трогательное и многозначительное событие на браке в Кане Галилейской. На этом семейном торжестве не хватило вина, что могло омрачить скорбью светлый день чистой радости. Только чуткое и искренне любящее сердце могло вызвать в ком-нибудь из присутствующих желание помочь жениху. И это желание явилось у Пресвятой Девы Марии. Она, сердобольная ко всем, проявляет первое Свое ходатайство пред Своим Сыном в тихой просьбе о Его помощи нуждающимся. Но нежное и заботливое сердце Богоматери не удовлетворилось одним ходатайством. Она предупреждает и служителей: «Еже аще глаголет вам, сотворите» («Что скажет Он вам, то сделайте»). Дорогая Гостья как бы опасается, чтобы не произошло недоразумение, чтобы помощь была совершена тихо, и семейный праздник не нарушился даже на минуту (Ин. 2, 1–11).

Если при жизни Богоматерь проявляла такую нежную заботу о нуждах человеческих, то что можно сказать о Пресвятой Деве после Ее блаженного успения, когда Она, Царица Небесная, предстала у самого Божьего Престола! Когда Она получила возможность преклонять ухо ко всем воздыхающим перед Ней и во всяком месте оказывать Свое чудодейственное заступление! Достаточно вспомнить из многочисленных материнских попечений Владычицы обращение преподобной Марии Египетской, чтобы видеть бесконечную любовь Богородицы к человеку и после Ее блаженного успения. Невидимая сила не пускала Марию поклониться Гробу Господню и Животворящему Кресту Его, несколько раз отбрасывая ее от входа в церковь. И вот Мария падает ниц перед бывшею тут на стене святою иконою Пречистой Владычицы Богородицы, умоляя Ее о своем желании, за исполнение которого обещает отстать от обычного греха своего и не оскверняться им более. И Богородица тотчас услышала эту молитву: отвратила невидимое препятствие. Мария входит в храм, поклоняется Животворящему Кресту и Гробу Господню и затем удаляется в пустыню, где достигает высот христианской святости.

Так велика забота Владычицы о людях. Только нужно призывать Ее, просить Ее помощи и заступления. И Она – наша Небесная Мать – не отринет наших прошений, но Своими святыми и всеильными мольбами укрепит их и изольет в наши души милость Своего Сына²⁵⁰.

Призывание всех святых

Сильны пред Богом в своем молитвенном ходатайстве за других и все святые, как «друзи» Божии (Пс. 138, 17; Ин. 15, 14; Иак. 2, 23).

Верование в молитвенное предстательство скончавшихся праведников за живущих на земле существовало еще в Ветхозаветной Церкви (Иер. 15, 1; 2Мак. 15, 12, 14).

В Новом Завете истина об их ходатайстве наиболее ясно выражена тайнозрителем Иоанном, который удостоен был видеть множество молитв, возносимых святыми, бывших приятными Богу, как благовонный фимиам (Апок. 8, 3–4; 4, 8–9).

Кроме прямых свидетельств, молитвенное предстательство святых оправдывается и общим смыслом откровенного учения – христианской любовью, «николиже отпадающей» (1 Кор. 13, 8).

Святые еще при жизни, движимые любовью, помогали ближним; тем более это нужно сказать о них после перехода их в иную жизнь, когда они, как други Божии, получили большее дерзновение ходатайствовать за нас, когда они опытно познали превосходство небесных благ над земными. Видя нас падающих, они стремятся нас поднять и направить на истинный путь, чтобы и мы сделали участниками вечных блаженств.

Так как святые ходатайствуют о нас, то нам необходимо просить их, как близких к Богу и сильных пред Ним предстателей, чтобы они усилили наши молитвы к Богу и удостоили нас Его богатых даров и милостей.

О важности и спасительности призывания святых в своих молитвах говорит Священное Писание как Ветхого (Быт. 20, 7–19; Иов. 42, 8–9; 1Цар. 7, 8–10; Пс. 33, 16), так и Нового Заветов (Иак. 5, 16–18; Еф. 1, 16; 2 Сол. 1, 11–12). Свидетельствуют об этом и чины древних литургий²⁵¹, святые отцы²⁵² и писатели²⁵³ Церкви, а также целые соборы²⁵⁴.

Особенно полезно призывать на помощь святых, чьи имена мы приняли при крещении, так как с этого времени они становятся постоянными нашими покровителями. Также полезно призывать тех святых, чьих состояние было ближе к нашему состоянию и добродетелям которых мы можем более удобно подражать, за что и удостоиваться большого их благоволения и покровительства²⁵⁵.

Таким образом, для успешности наших молитвенных возношений необходимо призывать на помощь и всех святых.

Неотступность при прошениях и терпение

Надлежит молиться так, чтобы не замечать течения времени

Из важнейших условий успешности молитвы нужно указать еще на неотступность при прошениях и терпение.

Как велика сила неотступной и терпеливой молитвы, пояснил Сам Господь наш Иисус Христос. Он привел яркий пример, как вдова только своей настойчивостью склонила к милости жестокого судью (Лк. 18, 1–8). В другой Своей беседе Он показал, что неотступность и терпение могут больше сделать, чем дружба (Лк. 11, 5–8). «Просите, и дастся вам; ищите, и обрящете; толщьте, и отверзется вам», – такими словами Господь заканчивал наставление о действительности прилежной молитвы (Лк. 11, 9).

Святые отцы разъясняют, почему именно Бог требует неотступности и терпения в молитве, почему Он не сразу посылает человеку просимое, а часто медлит послать Свои дары. «Что с большею медлительностью даруется, – говорит блаженный Августин, – то с большей приятностью получается; скоро испрошенное теряет свою цену. Проси, ищи, настой в прошении, возрастай в искании: для тебя сохраняет Бог все то, что не хочет скоро даровать тебе, дабы ты научился великое и ценить высоко»²⁵⁶. Святой Василий Великий в медленном исполнении просимого усматривает и другую сторону, а именно: «Бог для того медлит даровать тебе просимое, – поучает он, – чтобы заставить тебя неотлучнее пребывать пред Ним»²⁵⁷. По мысли святителя Григория Двоеслова, такое неотступное и терпеливое пребывание молящегося благотворно действует на него самого. «Молитвенный глас наш, – говорит он, – часто от того является

более совершенным, что долго бывает не услышан, и... мольбы наши выше восходят от корня наших помышлений, подобно тому, как семена чем медленнее восходят на поверхность земли, тем бывают многоплоднее»²⁵⁸.

Исходя из такой важности неотступного пребывания в молитве, святые подвижники призывают молящихся с терпением стучаться в дверь милосердия Божия²⁵⁹, не бросать это дело до тех пор, пока не придет успех²⁶⁰. Они советуют так молиться, чтобы не замечать течения времени, чтобы молитва была не тягостю, а величайшим благом²⁶¹.

Прошения, согласные с волей Божией

Но и при соблюдении указанных условий бывает, что молитвы наши не доходят до Бога. Это тогда, когда мы «зле просим» (Иак. 4, 3), то есть просим несогласного с Божией волей и Его величием. Поэтому для успешности молитвы необходимо еще соотносить свои прошения с Господней волей (Мф. 6, 10). «Молись не о том, – говорит преподобный Нил Синайский, – чтобы исполнились твои желания, потому что оные не во всяком случае согласны с Божией волей, но молись лучше, как научен, говоря: да будет воля Твоя во мне»²⁶². Молиться так должен христианин не потому только, что его желания могут противоречить Божией воле, но и потому, что исполнение их приносит часто человеку не радость, а душевную скорбь, иногда и горе²⁶³. Всеведущий Господь несравненно больше нас знает, что нам послать. Что сегодня нам кажется полезным и пленяет рассудок, то завтра может принести величайший вред и огорчение²⁶⁴. Поэтому, говорит преподобный Нил Синайский, «все, касающееся нас, предоставим Ему, и нам будет хорошо, потому что Благий, без сомнения, есть Податель и благих даров»²⁶⁵. «Приноси Богу прошения, сообразные величию Его», – учит святой епископ Игнатий (Брянчанинов)²⁶⁶.

Преподобный Ефрем Сирийский дает замечательное наставление христианину при обращении его к Богу с теми или иными прошениями. Приведем его целиком:

«Если просишь чего у Бога, – говорит он, – твердо стой в своем прошении, открываясь пред Ним и говоря: ежели есть, Владыка, воля Твоя, чтобы состоялось сие, то соверши и сделай успешным. А ежели нет на сие воли Твоей, не попусти совершиться сему, Боже мой! Не предай меня собственному пожеланию, ибо знаешь неразумие мое. Не предай меня неразумию моему, но как Сам ведаешь, так и упаси меня, по снисхождению Своему!»²⁶⁷

Внешнее оформление молитвы

Большое значение для успешности молитвы имеет и чисто внешняя сторона: наше одеяние, внешнее положение и обстановка. Все должно соответствовать величию и святости молитвы. Ведь на молитве мы стоим пред Царем царей и Владыкой Вселенной, поэтому одежда наша должна быть опрятной, чистой, хотя и скромной. Внешнее наше положение при молитве должно отличаться благоговейностью, степенностью в движениях; должно соответствовать содержанию молитвы (ср.: отдел 11, гл. 1). Всякая неестественная поза при молитве совершенно немыслима и недопустима. «Проклят (человек) творящий дело Господне с небрежением», – говорит пророк Иеремия (48, 10). (Ср.: отд. 1, гл. 1 и отд. 11, гл. 1).

Окружающая обстановка должна быть такова, чтобы внимание молящегося не рассеивалось, а наоборот всецело сосредоточивалось на словах молитвы. Для этого требуются хорошо написанные иконы, пред которыми во время молитвы надо возжигать лампы: иконы помогают лучше ощущать близость Бога и Его святых к нам, а огонек лампад содействует внутреннему горению молящегося.

Вот такие условия требуются для благоуспешности молитвы. Выполняя их с истинно христианским долгом, молящийся, несомненно, достигнет успеха.

Чтобы условия эти были еще более понятны и легче осуществимы, следует привести примеры молитвенников, выполнивших их и потому услышанных Богом.

Примеры молитвенников, выполнивших указанные условия и потому услышанных Богом

Примеров благоуспешной молитвы много показано как в истории библейской, так и в жизнеописаниях святых.

Из библейской истории нужно прежде всего вспомнить хананейскую жену. «Помилуй мя, Господи, Сыне Давидов! дщерь моя зле беснуется», – долго взывала она ко Христу, так что даже святые апостолы, «приступльше, моляху Его глаголюще: отпусти ю, яко вопиет вслед нас». Но Спаситель на вопль молящейся и на слова учеников отвечает, что Он послан «токмо ко овцам погибшим дому Израилева». Жена не отступает, но еще более усугубляет свое моление и снова вопиет к Нему: «Господи, помози ми!» И даже тогда, когда она услышала от Господа укоризну, не смутилась, не пришла в отчаяние, но в духе смиренной неотступности желаet крупиц от благодатной трапезы Того, на Кого очи всех уповают (Пс. 144, 15). И что же? – «О жено! велия вера твоя: буди тебе яже хощещи», – слышит она из уст Спасителя (Мф. 15, 22–28). – Вот как угодна Господу смиренная, неотступная, терпеливая, с твердой верой и надеждой молитва. Хананейка не только получила желаемое, но услышала от Христа и похвалу своей вере. «По подобию жены тоя, – поучает святитель Тихон, – должно и нам с верою толкать в двери милосердия Божия и вменять себя аки псов, которые едят от крупиц, падающих от трапезы господей своих, да тако призрит и на наше смирение Иисус Христос Господь наш, Который призрел на смиренную и верную молитву жены хананейки»²⁶⁸.

Ветхозаветный праведник Исаак 20 лет молился Богу об отъятии бесчадия Ревекки, жены своей, и услышал его Бог (Быт. 25, 21). За весь этот долгий срок он ни разу не выразил своего неудовольствия за неуслышание, не посмел роптать на Бога, несмотря на то, что имел к Нему великое дерзновение. Он терпеливо, уверенно, без всяких сомнений просил Господа облегчить его семейное горе. И выдержанное испытание постоянства и терпения увенчалось успехом: Ревекка родила двух сыновей (Быт. 25, 22–26). «Мы же, – сравнивает святитель Иоанн Златоуст, – заваленные бесчисленными множествами грехов, с лукавою живя совестью, не показав Господу никакого благоуждения, если, прежде чем изречем свое прошение, не бываем услышаны, теряем терпение, падаем духом и бросаем молитву. Оттого и отходим отсюда всегда с пустыми руками»²⁶⁹.

Подобное рассказывается и в первой книге Царств. Здесь говорится, как Анна, по долговременном бесчадстве, молилась ко Господу и «с камня неплодоносившего сжала клас обильный»²⁷⁰ – получила сына, пророка и судью всего израильского народа, мужа великого и святого. Чтобы показать действительную причину успешности ее молитвы, Священное Писание замечает: «И та умиленна душею, и помолися Господу и плачущи проплакала» (1 Цар. 1, 10). И так, Анна не просто молилась, но «плачущи». И этот слезный дождь оросил бесплодное поле. «Ее молитвы, слезы и вера были началом рождения, хотя не бессеменного», – говорит святитель Иоанн Златоуст²⁷¹. «Ей будем подражать, мужи и жены, – призывает великий Святитель. – Эта жена есть учитель того и другого рода»²⁷².

За великий молитвенный плач был услышан царь Езекия: Господь исцелил его от болезни и прибавил ему еще 15 лет жизни (4 Цар. 20, 1–6).

Святой пророк Давид говорит, что Бог не столько молитву его слушал, сколько гласу слез внимал. «Положил еси, – обращается он к Богу, – слезы моя пред Тобою» (Пс. 55, 9).

Сотинка Корнилия была услышана молитва, сопровождаемая постом (Деян. 20, 30).

Кроме примеров в библейской истории, не менее находим их и в жизнеописаниях святых.

Так, о преподобном Виссарионе (память 6 июня) рассказывается, что он в

ветхой одежде, среди зноя и холода, проводил в молитве дни и ночи. Возносясь сердцем к Богу, он отдалялся от всего земного, забывал даже о пище, – Господь для него был все: и одежда, и пища, отец и мать, надежда и любовь, радование и спасение. У преподобного не было каких-либо колебаний в вере, сомнений в Божием всемогуществе. Он всецело и нераздельно посвятил жизнь свою молитвенному подвигу. В этом он видел смысл и цель ее. Господь за это удостоил Своего избранника дара чудотворений: молитвою он низводил дождь во время засухи, переходил через реки, как бы по земле, исцелял больных²⁷³.

То же нужно сказать и о нашем великом небесном заступнике и покровителе Преподобном Сергии. Еще юношей он удалился в Радонежский лес и здесь загорелся вечной неугасаемой лампадой за Русскую землю, за русский народ. Таким молитвенным светильником он оставался всю жизнь, которую и закончил с воздвигнутыми к небу руками. Еще при земном подвиге он получил от Господа дар прозрения и чудотворения, а также сподобился посещения Пресвятой Богородицы. После же своего отшествия «наипаче к Богу приблизился и духом любви своей от нас не отступил». Стоя у Престола Света неприступного, он «яко в зеркале зрит вся наша нужды и прошения»²⁷⁴.

Какой великий и достойный пример для подражания!

О преподобном Иулиане Пустыннике говорится, что он был неутомим в молитве: всегда славословил Бога или же умственно с Ним беседовал. Для молитвы он часто удалялся вглубь пустыни, взяв иногда с собою кого-нибудь из братьев. Когда однажды сопутствовавший ему юноша стал изнемогать от жажды, человек Божий преклонил колена и воззвал ко Господу: оросившие землю его горячие молитвенные слезы превратились в водный источник. Юноша был спасен²⁷⁵.

По усердной молитве другого старца пошел дождь²⁷⁶. Такая же молитва святого Григория, епископа Неокесарийского, сдвинула с места гору, мешавшую строить церковь²⁷⁷.

Поистине блажен тот, кто молит Господа пламенно и горячо, кто просит Его от чистого сердца, кто проливает пред Ним бескорыстные молитвенные слезы, кто возносит свою душу с глубокой верой, любовью и надеждой на Небесного Отца! Велика и неизмерима сила молитвы такого человека!

Можно было бы привести много примеров как из библейской истории, так и из жизнеописаний святых, чтобы видеть, как благоуспешна бывает молитва в самой жизни, если она отвечает вышеизложенным условиям. Однако здесь необходимо сказать то же, о чем было упомянуто в начале рассматриваемой главы: что молитва, требуя от христианина соответствующей настроенности, сама приводит эту настроенность в совершенство. Как она влияет на нравственную сторону христианина, как содействует ему в борьбе со страстями и в росте христианских добродетелей, будет рассмотрено в следующем отделе настоящей работы.

ОТДЕЛ IV

ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ЗНАЧЕНИИ МОЛИТВЫ В ДЕЛЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

Человек имеет долг духовно-нравственного совершенствования. Поставив человека выше всех тварей, украсив его преимущественными достоинствами, Господь тем самым указал ему на отличительную его обязанность пред всеми прочими созданиями – это деятельное стремление и приближение к своему Первообразу. Человек должен стремиться, насколько возможно, к полнейшему отображению Божиих совершенств в своей природе. На духовно-нравственное совершенствование как на задачу человеческой жизни Откровение указывает прямо. «Святы будите, яко Аз свят есмь», – Сам Бог говорит людям (Лев. 11, 45).

«Будите убо совершени, – учит Спаситель, – якоже Отец ваш Небесный совершен есть» (Мф. 5, 48). И святой апостол Петр говорит: «По звавшему вы святому, и сами святы будите...» (1 Пет. 1, 15–16).

Молитва именно и составляет одно из могущественных средств в духовно-нравственном росте, ибо она сама по себе есть стремление к святости, к тому, чтобы угодить Господу, стать чистым, непорочным, совершенным. Только молитва холодная – без участия ума и сердца – не оказывает должного действия. Молитва же искренняя, с участием всех сил нашего духа, именно та молитва, о которой говорилось в предыдущем отделе, не может оставаться без доброго влияния на душу христианина: она побуждает молящегося чувствовать свое ничтожество, греховность пред святостью Бога, а посему вызывает и необходимость стремления к нравственному Идеалу.

«Человек, – говорит протоиерей С. Остроумов, – подобен маятнику, качающемуся и направо и налево. Но только качание этого маятника – неравномерное. Человек или наклонен более к миру и менее к Богу, или наоборот. Вот молитва и представляет одно из действенных средств наклонения человека к Богу и отклонения от мира»²⁷⁸.

ГЛАВА I

Значение молитвы в подвиге борьбы с грехом и страстями и духовной победе над ними

Для духовно-нравственного усовершенствования нужно, прежде всего, чтобы человек воздерживался от грехов, боролся с ними и побеждал их. Воспитывающим началом и является молитва.

Молитва предохраняет человека от греха. Сообщает благодатную помощь в духовной борьбе с ним

При истинной молитве все силы человека напряженно устремлены к Богу и сосредоточены исключительно на Нем одном²⁷⁹. Естественно, что всякий греховный помысл не может иметь места – молитва несовместима с грехами. Если человек молится Господу о прощении грехов и в то же время сам не стремится отстать от них, а наоборот, душой соулаживается с ними, то он в этом случае не молится, молитва его неискренняя, напускная, внешняя и даже противная Богу, ибо не соответствует его внутреннему настроению. В данном случае молящийся уподобляется тому, кто просит своего благодетеля о помощи, а сам в то же время, когда просит, отталкивает его, чтобы он в самом деле не помог ему. Понятно, что истинный молитвенник, желая привлечь Божие благоволение, старается воздерживаться от всего греховного и богопротивного.

Но своими естественными силами, без Божией помощи, человек, сколько бы ни предохранял себя от греха, не может одержать над ним духовной победы, ибо грех, как говорит святой Макарий Великий, «после того, как человек уклонился от заповеди (Божией) и подвергся осуждению гнева, взял человека в свое подданство и, овладев пажитями души его до глубочайших тайников, обратился в привычку, с младенчества в каждом возрасте, воспитывается и учит худому»²⁸⁰. Наша воля, оставленная сама себе, после Адамова преступления уподобилась заржавленному железу. Как железо, разрушенное ржавчиной, теряет свою прежнюю крепость и легко ломается от малого напряжения, так и воля наша после падения человека сделалась настолько слабой, что без помощи Божией, без Божественной благодати не в состоянии стала противиться греховным влечениям²⁸¹.

Эту благодатную помощь Божию и получает человек через усердную мо-

литву. При ее содействии молитвенник становится сильным противостоять злобному обаянию греха. Об этом красноречиво говорят повествования о жизни высоких молитвенников, подвиги которых представляют собою поистине торжество над грехами²⁸².

После совершения греха молитва открывает человеку его виновность пред Богом за грех и служит целебным врачевством этой греховной язвы

Если же грех совершен, то и тогда молитва оказывает благотворное действие: открывает человеку его великую виновность пред Богом за грех и служит целебным врачевством этой духовной язвы.

Итак, молитва, прежде всего, приводит человека, по совершении греха, к сознанию его тяжести. Предоставленный себе самому, человек не может во всей глубине познать вину своих проступков. Мало того, он часто зло почитает добром²⁸³. По мере же упражнения в молитве внутреннее око нашей души становится светлее и способнее видеть то, чего не замечало раньше, – становится причастным благодати Божией, пред которой «нестъ тварь неявленна, вся же нага и объявлена» (Евр. 4, 13). «Душа блуждает во грехах, – говорит святой Ефрем Сирий, – не зная того, что делает; не примечает окружающей ее тьмы и не разумеет дел своих. Но как скоро коснется ее луч всеоживляющей благодати, душа приходит в ужас от того, что ею сделано... Тогда видит душа неправды свои, познает гнусность покрывающих ее нечистот»²⁸⁴., и чем больше молитвенник восходит от силы в силу в трудах молитвы, тем больше чувствует тяжесть своих грехов пред Богом: преуспевая в молитве, человек все лучше и лучше познает Бога; проникая же в тайны Его величия и благодати, молитвенник более сознает и свою виновность пред Ним за грехи, свою неблагодарность за Его неизреченные благодеяния²⁸⁵. Сердце молитвенника исполняется страхом неизбежного наказания за грехи от мысли о Божественном правосудии, которое «приведет тайная тмы и объявит советы сердечныя» (1 Кор. 4, 5).

Истинные христианские молитвенники глубоко сознавали и чувствовали вину за свои грехи. Даже те грехи, которые мы готовы отнести к маловажным, они считали смертоносным ядом. Вот, например, мы ни во что вменяем грехи детства, как сделанные без полного сознания рассудка. Но не так смотрел на это высокий молитвенник – святой Макарий Великий. Он говорил о себе: «Когда сверстники моего отрочества пошли воровать смоквы и, когда бежали назад, уронили одну, я поднял ее и съел. Ныне, когда вспомню об этом, сажусь и плачу»²⁸⁶. А преподобный Иоанн Лествичник оставил нам целое описание, как истинные молитвенники сознают свою виновность пред Богом за грехи и какому самоосуждению они предают себя за них²⁸⁷.

Сознание грехов в истинном молитвеннике приводит его к Богу, возбуждает чувство раскаяния и ревностного благоугождения Господу. Молитвенник никогда не отчаивается в своем спасении при виде множества грехов. Наоборот, чем глубже познает свою греховность, тем скорее спешит принести искреннее раскаяние в ней.

Приводя к раскаянию в грехах, молитва служит и целебным врачевством греховных язв. Она лучше очищает душу, чем вода тело²⁸⁸ или огонь золото²⁸⁹. По силе очищающего действия молитвы, преподобный Ефрем Сирий называет ее матерью грешных, говоря так: «Молитва – мать грешных; слезами она исцеляет язвы их, и делает их здоровыми, как врач... Кто грехами своими воспламенил огонь, тот, если будет молиться, угасит его своими слезами»²⁹⁰. Мало того, молитва не только исцеляет греховные язвы человека, но и совершенно изменяет его, делает новым человеком. Святитель Иоанн Златоуст эту духовную перемену показывает на примере ниневитян. По его словам, это были люди, «привыкшие к невоздержанию и разврату»²⁹¹, «проводившие постыдную и порочную жизнь». Но как только явилась в их городе молитва, «вскоре все изме-

нила, привела с собою и целомудрие, и любовь, и единомыслие, и попечение о бедных и вообще все добродетели»²⁹², «исполнила город небесными законами»²⁹³.

Таким образом, молитва, сообщая благодать человеку, есть для него и предохранительное средство от грехов и целительный бальзам после их совершения.

Молитва избавляет человека от страстей, опасных и смертоносных по своему действию

Очищая от грехов, христианская молитва избавляет человека и от страстей.

Под страстью нужно разуметь «одностороннее, продолжительное греховное влечение человека к определенному предмету и услаждение им»²⁹⁴.

Семя страстей находится в первородном грехе, с которым человек зачинается во утробе и рождается в свет²⁹⁵. Растет и развивается оно в человеке, большей частью постепенно, по мере раскрытия сил и потребностей души²⁹⁶. Если человек не оказывает ему противодействия, оно укрепляется и превращает своего господина в раба (Рим. 3, 18–24). Для человека нет ничего губительнее страстей. Они лишают его душевного спокойствия в этой жизни и угрожают вечным удалением от Бога в будущей. Например, одержимый страстью гнева нигде и никогда не находит себе покоя. Все ему ненавистно, все противно, все мерзко. Даже во сне нет ему мира – и здесь его преследует желание мщения и сор. Но самое опасное действие страсти на человека проявляется в том, что он все свои мерзкие поступки представляет естественным требованием природы – законом ее. Всякая страсть так закрывает глаза человека, что он не замечает своих постыдных действий, «но еще более привязывается к видимому и прилепляется к мирским попечениям»²⁹⁷.

Молитвенник же, при содействии благодати Божией, познает господствующие в нем страсти, противодействует им и достигает во плоти ангельского безстрастия.

Молитва и страсть – это два противоположных понятия, взаимно исключают друг друга. Молитву можно сравнить со светом, а страсть со тьмою. Как по мере появления света тьма сама собою исчезает, так и при истинной молитве оставляют человека страсти²⁹⁸, и наоборот, как при распространении тьмы свет скрывается, так и при ослаблении молитвы страсти берут человека в свою власть. Служить же Богу и мамоне, как говорит Спаситель, «никтоже может» (Мф. 6, 24). Сердце человека не может делиться. Естественно, что молитва своим существом требует противоборства страстям.

Сам человек не может успешно противиться страстям и побеждать их. Он, как видели выше, не может сам избавиться и от греха, тем более он не в силах устоять в борьбе со страстями, которые, по словам святого Макария Великого, являются «горящим огненным пламенем и разжженными стрелами лукавого»²⁹⁹. Молитвенник же посредством усердной молитвы привлекает благодать Божию, которая и помогает ему выйти из-под владычества страстей. Укрепляемый Божественной помощью, молитвенник смело восстает на борющиеся его страсти, побеждает их и становится даже недоступным для них – выше их³⁰⁰, ибо Дух Святой, пребывая в нем как в храме (1 Кор. 3, 16), постоянно оживотворяет его духовную жизнь³⁰¹.

Повествования о жизни великих молитвенников представляют нам очевидное доказательство, как с пламенной молитвой можно достигнуть полнейшего безстрастия³⁰². Эти Божии угодники забывали даже о самом необходимом в жизни: пище (преподобный Сисой) и сне (преподобные Кассиан и Виссарион). Рассказывается, что преподобный Виссарион говорил о себе, что он «провел сорок дней и сорок ночей среди терния, стоя и без сна»³⁰³. А преподобный Иосиф Панефосский однажды, будучи в великом благодушии, сказал: «Сегодня я царь, ибо воцарился над страстями»³⁰⁴.

Итак, в воле каждого из нас утишить геенский огонь, неизбежно ожидаю-

щий нас за наши грехи и страсти. Каждый из нас может своим посильным упорным трудом в молитве привлечь благодать Божию, поपालяющую в нашем сердце все страстное. «Если земледелец не посеет, – поучает преподобный Ефрем Сирин, – не поможет ему дождь. Если грешник не будет молиться, не исцелит его благодать. Как врач-человек, так и Бог взывает: «Покажи мне язву твою, и исцелю тебя». Ему желательно видеть твое обращение; тогда уврачует тебя»³⁰⁵. Поэтому желающие исцелить свои греховные струпы и стать на путь спасения должны прибегать к христианской молитве, неотступно и терпеливо просить Господа, чтобы Он поселил в их сердцах отвращение от грехов и страстей и вкоренил в них учение великих подвижников о силе и действии молитвы над всем порочным. И Господь, несомненно, явит Свою великую милость. «Не забывайте так делать, – призывает святитель Феофан, – и всегда с успехом будете поражать и прогонять все возникающее в вас страстное»³⁰⁶.

ГЛАВА 2

Значение молитвы для возрастания в христианских добродетелях

Предохраняя и избавляя душу христианина от нравственных недугов и духовной смерти, поддерживая его духовную жизнь, молитва является также необходимым средством постоянного духовного возрастания христианина от силы в силу, постепенного нравственного усовершенствования его вплоть до обожествления его природы и предвкушения будущего блаженного состояния на небе.

По мысли святителя Иоанна Златоуста, можно легко и удобно совершить всякую добродетель, «если принять в руководительницы молитву и ею наперед уладить путь жизни»³⁰⁷. Молитва имеет духовные крылья и потому для нее не существует никаких преград. «Она нигде не погрязает, – учит преподобный Ефрем Сирин, – и погрязших подымет на высоту»³⁰⁸. С молитвою «христианин, – по словам святого Макария, – скоро востекает на верх добродетелей и начинает творить заповеди Божии уже без всякого труда, с охотою и услаждением»³⁰⁹. Если же человек начинает христианскую жизнь с других добрых дел, а не с молитвы – матери их, «то оные добродетели, – говорит преподобный Исаак Сирин, – оказываются для души его ехиднами»³¹⁰. Поэтому святитель Иоанн Златоуст и заповедует, чтобы молитва лежала под всеми добродетелями, «как основание и корень»³¹¹.

Значение молитвы для возрастания, укрепления и усовершенствования христианина в любви к Богу, в вере и надежде на Него

Для духовно-нравственного усовершенствования необходимо, чтобы сердце христианина было одушевлено любовью к Богу, верой в Него и надеждой на Него. Но ничто в такой мере не может развить эти добродетели, как молитва.

Искра любви к Богу может разгореться в человеке только под влиянием сердечной молитвы. «Любовь есть плод молитвы», – говорит преподобный Исаак Сирин³¹². «Молитва (нужна) для того, чтобы приобрести нам любовь Божию, потому что, вследствие молитвы, снискиваются причины любить нам Бога», – замечает он в другом месте³¹³. Это и естественно. Бог есть совершеннейшая и беспредельная любовь (1 Ин. 4, 8). Приближаясь к Нему в пламенной молитве, христианин и сам проникается этой любовью, подобно тому, как находящийся под лучами солнца нагревается ими. И чем усерднее он молится, тем более возрастает в любви к Богу. Во всем он начинает видеть благодетельную руку Всевышнего: и в красотах окружающего мира, и в обстоятельствах своей жизни и в самой своей природе, особенно же в домостроительстве нашего спасения – в искупительных страданиях Единородного Сына Божия и благодатных

дарах Святого Духа. Для молящегося любовь к Богу становится дороже всего, даже самой жизни. Так молитва возвращает, укрепляет и усовершенствует любовь христианина к Богу.

Сближая с Богом, с духовным миром, молитва является главным и могущественным способом для укрепления веры в Бога. Святитель Тихон Задонский учит: «Вера утверждается и умножается молитвою, по подобию дерева, которое чем более орошается, тем более растет. Ибо Божия благодать, как дождь тихий, снисходит на молящегося и орошает сердце его и плодоносно творит к совершению добрых дел»³¹⁴.

Истины, содержащиеся в Божественном Откровении и преподаваемые святой Церковью, становятся сердечным убеждением усердного молитвенника. Молясь Богу, он опытно познает Божественное достоинство христианина, чувствует бытие духовного мира, переживает на самом себе обновляющую и воссоздающую силу христианской веры, ощущает прилив новых духовных сил (Флп. 4, 14), при помощи которых становится способным совершать великие дела благочестия. И чем выше христианин по молитвенному труду, чем горячее он молится, тем более он познает духовный мир и тем крепче становится его вера. Молясь пламенно, он составляет с Ангелами, по выражению святителя Иоанна Златоуста, «один хор»³¹⁵. Искренний молитвенник сродняется с небожителями, уподобляется им, соделяется не столько жителем земного мира, сколько небесного, где его все утешения и радости сердца.

Познав опытно духовный мир, молитвенник бывает непоколебим в вере. Подобно тому, как питающийся хлебом не может сомневаться в действительности его существования, так и молитвенник не может колебаться в вере, ибо для него это есть духовная пища.

Содействуя возрастанию и укреплению любви и веры, молитва, вместе с тем, благотворно влияет и на утверждение надежды на Бога. «Упование на Бога, твердая вера, внутреннее ведение... доставляются верующим молитвою», – говорит Иерусалимский пресвитер Исихий³¹⁶.

Молитвенники никогда не впадают в отчаяние. Молитва прекращает тоску, уныние, как следствия безнадежия. Она бодрит дух человека, возбуждает в нем энергию на добро, развивает терпение, выносливость, веселит сердце его высшею духовною радостью. Истинный молитвенник имеет твердую надежду, что всемогущий Господь не оставит его при любом жизненном горе, при самых трудных обстоятельствах жизни. Всякие беды и напасти он принимает как особый вид милости Божией, посылаемой ему для большей молитвенной трезвости и искания небесных благ. И чем искреннее, пламеннее молитва христианина, тем тверже и его надежда на Божию помощь, на Его благодать.

Значение молитвы для усовершенствования добродетелей по отношению к ближним: любовь молитвенника к другим людям, его смирение, милосердие и прочие добродетели

Вместе с добродетелями по отношению к Богу в человеке под влиянием молитвы усовершеншаются добродетели и по отношению к ближним.

Совершенствуя любовь христианина к Богу, молитва совершенствует и любовь его к ближнему. Находясь в постоянном молитвенном общении с Богом, приближаясь к Нему сердцем, молящийся в то же время приближается и к ближнему. Замечательно в этом отношении рассуждение преподобного аввы Дорофея. «Представьте себе, – говорит он, – круг, середину его – центр, и из центра исходящие радиусы лучи. Эти радиусы чем дальше идут от центра, тем более расходятся и удаляются друг от друга; напротив, чем ближе подходят к центру, тем больше сближаются между собою. Положите теперь, что круг сей есть мир, самая середина круга – Бог, а прямы линии (радиусы), идущие от центра к окружности или от окружности к центру, суть пути жизни. И тут тоже. На-

сколько святые входят внутрь круга к середине одного, желая приблизиться к Богу, настолько по мере вхождения они становятся ближе и к Богу, и друг ко другу... Так разумеите, – поучает святой авва, – и об удалении», то есть в какой мере человек отходит от Бога, в такой же мере он удаляется и от своего ближнего³¹⁷. Молитва совершенно изгоняет из души человека неприязненные чувства по отношению к своему ближнему. Она самим своим существом требует (как видели раньше) мира и согласия между людьми. У истинного молитвенника не может быть врагов. Если же его кто и обидит, то он с охотою прощает причинившему ему горечь, ибо сам ежедневно обращается к Господу с просьбой о прощении ему своих грехов, как и он прощает виновных пред собой (Мф. 6, 12).

Любовь требует, чтобы мы ни перед кем не превозносили себя. У истинного молитвенника не может быть гордости. Молясь Богу, обладающему бесконечными совершенствами, молитвенник видит свое ничтожество, свою слабость, свое бессилие сделать что-нибудь без Его небесной помощи. Сознвая свою немощь, молитвенник с христианским смирением и благорасположением относится ко всем людям, видя в них братьев во Христе, созданных по Божьему образу и предназначенных к вечной блаженной жизни.

Истинный молитвенник все то, чем он владеет, считает не собственным приобретением, а Божиим даром, данным ему для славы Божией и блага ближних. Поэтому священным долгом у него является делание всякого добра людям, в частности, оказание милости. Святитель Тихон об этом пишет: «Как скажешь – «Господи, помилуй», когда сам не милуешь? Как будешь просить – «Поддай, Господи», когда сам не подаешь, хотя можешь подать? Какими устами скажешь – «Услыши мя, Господи», когда сам не слышишь бедного?»³¹⁸ Так искренне молящийся Богу бывает склонен к делам милосердия.

Перечислить все добродетели, к которым располагает молитва, трудно, ибо таковых очень много. Кротость, скромность, целомудрие, любовь к правде, терпение, выносливость, воздержание, усердное исполнение обязанностей своего звания и прочее – все это внушается нам молитвою.

Влияние молитвы на все силы и способности человека: ум, волю и сердце

Молитва развивает свою животворность на все силы и способности человека: ум, волю и сердце. Силы и способности его совершенно изменяются и преобразуются в процессе молитвы. Последняя оказывает на них такое же действие, какое оказывает огонь на очищение металла. Служа для них истинною пищею и истинным питием, она укрепляет их, дает им средства для усовершенствования. Она сообщает им ту внутреннюю силу, при помощи которой они могут приносить обильные духовные плоды. «Все люди, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – нуждаются в молитве не меньше, чем деревья в водах. Ни те не могут производить плодов, если не пьют воды чрез посредство корней, ни мы не будем в состоянии изобиловать многоценными плодами благочестия, если не будем освежаемы молитвами»³¹⁹. Она есть тот воздух, вдыхая который в себя, все силы духа человеческого приходят в здоровое и нормальное состояние.

В частности, для человеческого ума молитва дает истинное знание, служит для него истинным просвещением. «Она свет для души», – говорит святитель Иоанн Златоуст³²⁰. «Как в комнате бывает светло от свечи, – поучает святой Геннадий, – так и во внутреннем чувстве бывает свет от молитвенного размышления»³²¹. Молитва оказывает громадное влияние на ум уже потому, что она есть беседа человека с Богом, – существа ничтожного с Высочайшим. «Ведь если говорящие с мудрыми мужами, вследствие постоянного сношения с ними скоро становятся подобными им со стороны благоразумия, то что надлежит сказать о беседующих с Богом и молящихся Ему? Сколь великою мудростью и разумом наполняет их молитва и прощение!» – рассуждает святитель Иоанн Златоуст³²². Посредством молитвы ум христианина постепенно как бы обожествляется, ста-

новится причастным божественным свойствам. «От непрестанного памятования и призывания Господа нашего Иисуса Христа в уме рождается некое божественное состояние», – говорит святой Исихий, пресвитер Иерусалимский³²³. На высшей ступени молитвы ум становится «Божественным жилищем»³²⁴, самым небом³²⁵, исполняется благодати³²⁶, когда одна молитвенная мысль спасает христианина от многих грехов³²⁷.

По отношению к воле человека молитва служит тем жезлом, опираясь на который он не преткнется на пути своего шествия к Богу³²⁸. Через молитву воля получает истинную свободу, ту свободу, которую имел первый человек в невинном состоянии: она свободно избирает добро и стремится к нему.

Но больше всего молитва оказывает влияние на сердце человека. Сердце, по учению слова Божия, является средоточием внутренней духовной жизни человека (Мф. 15, 19; Лк. 6, 45). Поэтому такое или иное состояние его живо отражается и на всем религиозно-нравственном состоянии человека. Если сердце живет нормальной и здоровой жизнью, если влечение к Богу и вообще ко всему доброму и прекрасному в нем не омрачено, то и все прочие силы и способности духа человека действуют нормально, в полной гармонии между собою. «Сердце, – говорит преподобный Исаак Сирин, – обнимает в себе и держит в своей власти все внутренние чувства. Оно есть корень. Но если корень свят, то и ветви святы, то есть если сердце доводится до чистоты, то ясно, что очищаются и все чувства»³²⁹. Молитва именно и очищает наше сердце от всякой скверны³³⁰. Сокровище сердца человеческого становится добрым, и он из доброго сокровища своего сердца выносит доброе (Лк. 6, 45). Мало того, молитва делает сердце христианина вместилищем Царства Божия, духовным храмом Божиим (1 Кор. 3, 16; 2 Кор. 13, 5; Еф. 3, 14–17). «Видишь ли, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – сколь много имеет силы молитва и прошение? Она соделывает людей Христовыми храмами, и как золото и драгоценные камни и мрамор устроят жилище царей, так и молитва – храмы Христовы»³³¹. При условии пребывания в сердце христианина Самого Бога все добродетели его обращаются в его собственную природу; при этом условии Сам Бог «с великим удобством исполняет в нем заповеди»³³², и потому христианин достигает особенной нравственной чистоты.

«Кто с Богом, – говорит святитель Григорий Нисский, – тот далек от со-противника»³³³.

А какой чудный нравственный мир и неземное веселие низводит молитва в сердце человека при лобод горе и несчастьи! Когда, при постигшей беде, люди отказывают нам в добродетельном расположении или полезном совете и бес- сильная рука человеческая не может никакой помощи подать нам, когда лучшие надежды и приятнейшие ожидания изменяют нам и теряются лучшие драгоценности сердца, когда счастье бежит от нас, как ложный друг в час опасности, – в эти трудные минуты жизни только молитва проливает целебную живительную силу на раны скорбью пораженного сердца, разгоняет тучу сомнений, рассеивает мрак уныния, освещает и уравнивает самый тернистый путь человека. Художественно изобразил это внутреннее спокойствие, отраду и утешение после молитвы поэт М. Ю. Лермонтов в своем известном стихотворении «Молитва»:

«С души как бремя скатится
Сомненье далеко,
И верится, и плачется,
И так легко, легко...»

Такое благотворное влияние оказывает молитва на силы и способности человека, благодаря чему он становится сыном Божиим, уподобляется своему Небесному Отцу.

Созерцание и экстаз как высшие формы молитвенного состояния и нравственного совершенства

По мере укрепления и возрастания человека в духовной жизни, плодом постоянного молитвенного общения его с Богом является все более и более тесное соединение его с Богом – созерцание и экстаз – высшие формы молитвенного состояния и нравственного совершенства.

Под именем вообще созерцания разумеется жизнь, посвященная молитве и богосмыслию³³⁴. По словам преподобного Исаака Сирина, созерцанием называется деятельность подвижника, заключающаяся в божественном размышлении и в постоянной молитве³³⁵. Ум человека, объятый и проникнутый пламенной любовью к Богу, беседует с Ним теснейшим образом и с особенной искренностью, как с Отцом своим³³⁶. По учению преподобного Нила Синайского, в этом состоянии бывает «некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголаннми воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца откровенное, подобно написанной книге, и в безгласных образах выражающее волю свою»³³⁷. В этот час, по слову преподобного Макария Египетского, христианин ощущает в своем сердце божественное действие, что-то необъятное, чудесное и со всей сладостью говорит: «О, если бы душа моя отошла вместе с молитвою»³³⁸. На высшей ступени созерцания наступает особое духовное состояние, которое называется у святых подвижников «умным созерцанием», «духовным зрением»³³⁹, «ведением», «умным видением», «изумлением» и «высшим видением». Теперь ум не словами молится, но бывает в «восхищении» или «экстазе», при созерцании непостижимого³⁴⁰.

В состоянии экстаза нужно различать две ступени. К первой можно отнести разного рода видения³⁴¹, то есть такое состояние, при котором молящийся еще сохраняет некоторую память о виденном им. Ко второй же ступени относится такое экстатическое состояние, при котором личная жизнь молящегося как бы совершенно приостанавливается³⁴² не только в духовных, но и в телесных своих проявлениях: сердце его умолкает³⁴³, ум делается совершенно неподвижным³⁴⁴, будучи всецело поглощенным предметом созерцания; уста безмолвствуют³⁴⁵, и тело становится бездыханным от благоговейного восторга³⁴⁶. Вообще личность молящегося, по учению святых подвижников, во время высшего экстатического состояния всецело и безраздельно поглощается созерцанием Бога³⁴⁷. Молящийся в это время «чувством ощущает духовные вещи иного века», о чем он, пришедши в себя, не может пересказать³⁴⁸. Таким образом, высшее состояние, достигаемое молитвой, понятно только тому, кто своим собственным опытом достиг и пережил его. Человеку же плотскому, то есть знающему только земное «блаженство», совершенно невозможно и в уме того представить³⁴⁹. «Душевен человек не приемлет, яже Духа Божия, – говорит святой апостол Павел, – юродство бо ему есть, и не может разумети, зане духовне востязуется» (1 Кор. 2, 14).

Продолжение экстаза бывает различное: несколько часов, целый день³⁵⁰, иногда же несколько дней³⁵¹. Но постоянно в таком духовном восхищении молящийся быть не может, с одной стороны, потому, «чтобы мог он, – по словам преподобного Макария Египетского, – заниматься попечением о братии и служением слову»³⁵², а с другой – потому, что полнота совершенства не дана человеку по причине его греховности³⁵³. Поэтому-то после духовного упоения, как говорит тот же святой подвижник, «нисходит на человека покрывало сопротивной силы»³⁵⁴.

Указанной высоты молитвенного состояния и связанного с ним нравственного совершенства достигают немногие молитвенники, как говорит преподобный Исаак Сирин: «Един из тысячи»³⁵⁵. Для этого нужен труд, подвиг и Божественное содействие³⁵⁶. Царство Небесное силою берется, и только прилагающие усилие восхищают его (Мф. 11, 12). Оно не может прийти в сердца тех лю-

дей, которые убегают от него. Поэтому нужно ежедневно полоть ниву своего сердца на вечерней и утренней молитве, освежать ее спасительными вздохами, орошать ее слезами, словом – удобрять и оплодотворять ее терпеливой молитвой и не оставлять ни на час в совершенной праздности и бездействии, ибо во времена праздности и бездействия враг усердно сеет свои плевелы.

От молитвенного же общения с Богом, в Котором, как в сокровищнице, заключается все богатство души, мы обогащаемся духовными дарованиями, черпаем всякое духовное благо и нравственно возрастаем. Так мало-помалу, путем усердной молитвы, совершается обновление растленного грехом естества человеческого, тьмине становятся душевные чувства, и естество наше вновь приобретает свойство ангельское; оно соделяется новою тварью и опять соединяется с Богом, делается участником Божественных совершенств, приобретает богоподобие.

Итак, значение молитвы в деле нравственного возрастания христианина велико. На ней, как на прочном основании, зиждятся все добрые дела. Никакое доброе дело не может быть ни начато, ни окончено без молитвы.

«Она есть вместилище или поприще всей духовной жизни, или самая духовная жизнь в движении и действии», – пишет святой епископ Феофан³⁵⁷. Вот почему святитель Иоанн Златоуст, созерцая нравственное значение молитвы, восклицает: «Поистине тот не погрешит, кто признает молитву виною всякой добродетели и правды и кто почитает невозможным, чтобы без молитвы душа сделалась благочестивою»³⁵⁸.

«Подлинно от молитвы рождаются все добрые дела, – скажем в заключение наших рассуждений о духовно-нравственном значении молитвы словами священника Д. Булгаковского. – Она управляет всем полезным; всему дает силу и движение; будучи сама добродетелью, производит от себя все добродетели; она – мать благочестия, царица добродетелей...» Все наше благо земное и вечная радость за гробом зависят «от молитвы. Как посох помогает усталому старцу в дороге, или как мать поддерживает свое дитя, еще не умеющее ходить, чтобы не упало, так молитва подкрепляет христианина в его подвигах, среди которых он часто ослабевает. Или, как якорь помогает мореплавателю останавливать судно во время морских бурь, чтобы обождать, пока утихнут волны, а равно для того, чтобы запастись жизненными припасами на берегу морском, так молитва, спасая христианина от греховного потопления во время житейских искушений, помогает ему преодолеть все трудности... на пути к вечноблаженной жизни... Чрез молитву... христианин восходит к небесам, приближается к Богу...»³⁵⁹ «Помолись же, – призывает он, – и вера твоя окрепнет, и надежда к тебе возвратится, и любовь возгорится. Грехи опутали тебя, совесть твоя уснула, и ты гибнешь в рабстве дьявола: молись, и молитва разбудит твою совесть и вырвется из пагубного плена. Молись всегда Богу, и Бог всегда будет с тобою... Молитва просветит тебя, подкрепит, и во всем ты будешь иметь успех»³⁶⁰.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таково православное христианское понимание молитвы и ее значения в деле духовно-нравственного совершенствования.

Как мы видели, христианское учение относит молитву к числу таинственных явлений духовной жизни, почему и невозможно с точностью дать ее определение и указать все ее виды.

Для благоуспешности молитвы христианское учение требует соответствующих условий, без которых молитва не только не окажет должного действия, но может послужить к осуждению самого молящегося.

Особенно большое значение придает христианство молитве в деле духовно-нравственного совершенствования. Молитва составляет основание и заверше-

ние всех добродетелей, сокращенное выражение всей духовно-нравственной жизни человека. Во время молитвы человек, по слову святых отцов, «и целомудрствует, и смиряется, и милосердствует, любит Бога и ближних, и богословствует; словом, бывает наполнен всяким духовным благом, находясь своим сознанием и произволением в области духовного бытия»⁶¹. Молитва дает ему возможность еще здесь, на земле, вкушать сладость блаженного общения с Богом. Молитва – это самые радостные и прекрасные минуты в жизни человека, ибо здесь начинается осуществление цели человеческого бытия – единения с Богом; здесь находят себе удовлетворение все высшие запросы богоподобной природы человека; здесь христианин забывает всякое свое горе, получает надежное подкрепление к перенесению любого несчастья и верное руководство по бурному житейскому морю к вечной блаженной пристани, к истинному своему отечеству, где уже не будет больше ни болезней, ни печалей, ни страданий.

Пусть же каждая верующая душа проникнется сознанием важности и спасительности христианской молитвы. Пусть каждый христианин неуклонно стремится к сокровищу высшего блага, пока не поздно, пока гробовая доска не закрыла бездыханного тела и Божественное Правосудие не заключило широких врат благодати. Пусть наполнятся наши очи, еще не покрывшиеся прахом, молитвенными слезами, руки и сердце вознесутся горé – к Небесам, к Божественному Престолу. Мы все-все оставим здесь, на земле; благо же, приобретенное молитвою, пойдет с нами в вечность. Молитва и после смерти будет верным и сильным вождем в обители нашего отечества. Поэтому всякий христианин, если он невнимательно относился к молитве или совсем пренебрегал ею, должен исправить себя сегодня, не откладывая на завтра, ибо никто из нас не знает, когда Господу угодно будет отозвать нас к Себе. Кто может ручаться, что завтра он встанет живым и здоровым и что его постель не будет для него смертным одром?! Если нет расположения к молитве – нужно крепиться, молиться о даровании самой молитвы, о ниспослании нам расположения к молитве, и это благое настроение по милости Божией явится во время самой молитвы. Пусть вспомнит каждый из нас, как он учился читать и писать; нелегко ведь было, но настойчивый труд и прилежание принесли свои добрые плоды. И великие молитвенники приобрели навык чрез подвиг упражнения в молитве. Легко дается только грех, а все доброе и спасительное, в том числе и молитва, требуют больших усилий и труда.

Да ниспошлет же нам Сам Господь Бог истинную молитву для достижения высоких ступеней духовно-нравственного совершенствования!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Сочинения, т. I. СПб., 1905, с. 140.

² О терпении в молитве. «Прибавление к творениям святых отцов». 1855, ч. XIV, с. 398.

³ *Булгаковский Д., свящ.* Молитва – царица добродетелей. СПб., 1893, с. 4.

⁴ *Остроумов С., прот.* Жизнь – любви служить. М., 1900, с. 53.

⁵ Размышление о молитве Господней. «Христианское Чтение» (Дальше: «Хр. Чт.»). 1822, ч. VI, с. 340.

⁶ *Иоанн Златоуст, свят.* Творения, т. I. Против Аномеев VII. СПб., 1895, с. 557.

⁷ *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. Сл. 28. Гл. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901, с. 233.

⁸ *Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 337.

⁹ Там же, с. 349.

¹⁰ *Иоанн Златоуст, свят.* Творения. Т. II. Слово о молитве I. СПб., 1896, с. 831.

¹¹ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении или внимании в сердце к Богу и истолкование молитвы Господней словами святых отцев. М., 1889, с. 149 (преп. *Иоанн Лествичник*). (Дальше: Святоотеческие наставления о молитве и трезвении); «Хр. Чт.» 1829, ч. XXXIV, с. 17, (свят. *Иоанн Златоуст*).

¹² *Иоанн Златоуст, свят.* Творения, т. I. Против Аномеев У. СПб., 1895, с. 532.

- ¹³ *Иоанн Златоуст, свят.* Творения, т. I. Против Аномеев V. СПб., 1895, с. 558. *Ефрем Сирин, преп.* Творения, ч. III. Сл. 64. М., 1849, с. 285. *Григорий Нисский, свят.* Творения. Ч. I. О молитве. Слово I. М., 1861, с. 384–385. *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. Сл. 28, гл. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901, с. 232.
- ¹⁴ Письма о христианской жизни. СПб., 1880. С. 361.
- ¹⁵ Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1904, с. 57.
- ¹⁶ Письма о христианской жизни. Указ. изд., с. 361.
- ¹⁷ Цит. по книге: *Иларион, схимонах.* На горах Кавказа. Беседа двух старцев-пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников. Баталпашинск, 1910, с. XIX.
- ¹⁸ *Иринарх, архим.* Беседы о молитве, составленные на основании учения Священного Писания и подвижников в молитве для разумного упражнения и преуспеяния в молитве, т. I. М., 1860, с. 28.
- ¹⁹ Добротолбие, т. II, с. 207. Параграф 3; с. 218. Параграф 86 (*преп. Нил Синайский*).
- ²⁰ Добротолбие, т. V, с. 366–367. Параграф 45 (*патр. Каллист и преп. Игнатий*).
- ²¹ *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Сочинения, т. I. СПб., 1905, с. 140.
- ²² *Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 373 и 381. (Сл. 3, гл. 2 и 14).
- ²³ *Феофан (Говоров), святитель.* Путь ко спасению. М., 1894, с. 240.
- ²⁴ Добротолбие, т. II, с. 645. Параграф I (*преп. Исаак Сирин*).
- ²⁵ *Феофан, святитель.* Путь ко спасению. Указ. изд., с. 41.
- ²⁶ *Василий Великий, свят.* Творения, ч. IV. Беседа 5. На память мученицы Иулитты. Сергиев Посад, 1892, с. 65. *Григорий Нисский, свят.* Творения, ч. I. Слово 2. О молитве. М., 1861, с. 402.
- ²⁷ Творения. Сл. 16. О чистой молитве. Сергиев Посад, 1911, с. 63.
- ²⁸ *Нил Синайский, преп.* Творения, ч. I. Слово о молитве. Гл. 35. М., 1858, с. 179. *Григорий Нисский, свят.* Творения, ч. I. Слово 2 о молитве. М., 1861, с. 402.
- ²⁹ Пространный христианский катихизис. М., 1889, с. 102.
- ³⁰ Творения, ч. IV. Беседа 5. Сергиев Посад, 1892, с. 65–67.
- ³¹ Цит. по: *Дьяченко Г.* Уроки и примеры христианской надежды. М., 1894, с. 176.
- ³² Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 480.
- ³³ *Ефрем Сирин, преп.* Творения, ч. III. М., 1849, с. 284. (Сл. 64); ч. IV. М., 1850, с. 68. (Сл. 88).
- ³⁴ *Василий Великий, свят.* Творения, ч. V. Правила. Отв. на 37 в. Сергиев Посад, 1892, с. 160–162.
- ³⁵ Беседы о молитве, т. I. Указ. изд., с. 31–32.
- ³⁶ У евангелиста Луки: «Хлеб наш насущный подавай нам на всяк день» (11, 3).
- ³⁷ У евангелиста Луки: «И остави нам грехи наша, ибо и сами оставляем всякому должнику нашему» (11, 4).
- ³⁸ У евангелиста Луки: «И не введи нас во искушение» (11, 4).
- ³⁹ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 451.
- ⁴⁰ Там же, с. 462.
- ⁴¹ Там же, с. 455.
- ⁴² Там же, с. 459.
- ⁴³ Там же, с. 456.
- ⁴⁴ Там же, с. 475 (*свят. Тихон*).
- ⁴⁵ Там же, с. 474 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- ⁴⁶ Там же, с. 483 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- ⁴⁷ Там же, с. 482–483.
- ⁴⁸ Там же, с. 488–489.
- ⁴⁹ Там же, с. 491–492.
- ⁵⁰ Там же, с. 500.
- ⁵¹ Там же.
- ⁵² Там же, с. 505 (*Собиратель*).
- ⁵³ Там же, с. 506.
- ⁵⁴ Там же, с. 513 (*свят. Григорий Нисский*).
- ⁵⁵ Там же, с. 507 (*Тертуллиан*).
- ⁵⁶ Там же, с. 506 (*Собиратель*).
- ⁵⁷ Там же, с. 514.
- ⁵⁸ *Соловьев В.* Духовные основы жизни. СПб., 1897, с. 35.
- ⁵⁹ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 525.
- ⁶⁰ Слова и речи., т. I. М., 1873, с. 28.
- ⁶¹ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 539.
- ⁶² *Неплюев Н. Н.* Полное собрание сочинений, т. II. СПб., 1901, с. 143–144.
- ⁶³ Слова и речи, т. I. М., 1873, с. 29.
- ⁶⁴ Там же, с. 29.
- ⁶⁵ Творения., т. III. М., 1899, с. 112. Параграф 2.

- ⁶⁶ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 565.
- ⁶⁷ Там же, с. 581.
- ⁶⁸ Там же, с. 583 (свят. Иоанн Златоуст).
- ⁶⁹ Мишель Монтень. Опыты. Кн. I. Издательство Академии Наук СССР. Москва-Ленинград, 1954, с. 396.
- ⁷⁰ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 586.
- ⁷¹ Пространный христианский катихизис. М., 1889, с. 102.
- ⁷² Феофан, свят. Письма к разным лицам. М., 1892, с. 434.
- ⁷³ Ответы свят. Феофана на вопросы инока о молитве. М., 1910, с. 5.
- ⁷⁴ Слова и речи, т. III. М., 1877, с. 127.
- ⁷⁵ Письма к разным лицам. Указ. изд., с. 412.
- ⁷⁶ Ответы свят. Феофана на вопросы инока о молитве. Указ. изд., с. 5.
- ⁷⁷ Там же, с. 6.
- ⁷⁸ Письма к разным лицам. Указ. изд., с. 434.
- ⁷⁹ Ответы свят. Феофана на вопросы инока о молитве. Указ. изд., с. 7.
- ⁸⁰ Там же.
- ⁸¹ Добротолюбие, т. V, с. 227. Параграф 2 (свят. Григорий Синант); с. 292. Параграф 4 (свят. Григорий Палама); с. 249–250 (преп. Никифор Уединенник) и др.
- ⁸² Добротолюбие, т. III, с. 188–189. Параграф 61–62 (преп. Максим Исповедник).
- ⁸³ Добротолюбие, т. V, с. 335–336. Параграф 19–20 (патр. Каллист и преп. Игнатий).
- ⁸⁴ Феофан, свят. Письма к разным лицам. М., 1892, с. 415.
- ⁸⁵ Пространный христианский катихизис. Указ. изд., с. 102.
- ⁸⁶ Там же.
- ⁸⁷ Творения, т. IV. М., 1899, с. 39–40; ср.: Т. II, с. 330.
- ⁸⁸ Творения, т. IV, с. 413.
- ⁸⁹ Творения, т. II, с. 330.
- ⁹⁰ Из Пасхального послания Святейшего Патриарха Алексия I к настоятелям церквей г. Москвы в 1946 г. Слова, речи, послания. (1941–1948). Изд. Московской Патриархии, 1948, с. 238–239.
- ⁹¹ Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I в Московской Духовной академии о церковном пении 18 апреля 1948 г. (Там же, с. 246–248).
- ⁹² Из Пасхального послания Святейшего Патриарха Алексия I, «с. 239.
- ⁹³ Писания мужей апостольских. СПб., 1895. Св. Климент, еп. Римского, к Коринф. посл. I. Гл. II, с. 74. Гл. XXIX, с. 92. Пастырь Ерма. Кн. I; вид. I. Гл. I, с. 160. Кн. I; вид. 2. Гл. I, с. 168.
- ⁹⁴ Ориген. О молитве. Ярославль, 1884. Параграф 31, с. 163–167.
- ⁹⁵ Иоанн Златоуст, свят. Творения. Т. III. Беседа о том, что не должно разглашать грехов братья. СПб., 1897, с. 373
- ⁹⁶ Иоанн Златоуст, свят. Творения. Т. IV. Об Анне. Сл. V. СПб., 1898, с. 821
- ⁹⁷ Творения, т. 2. Беседа о статуях XX. СПб., 1896, с. 224.
- ⁹⁸ Творения, т. 1. Беседа о статуях IX, с. 110.
- ⁹⁹ Нахимов Н. Вера, молитва и жизнь православного христианина. СПб., 1910, с. 33.
- ¹⁰⁰ Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад, 1911, с. 8. Параграф 13.
- ¹⁰¹ Пространный христианский катихизис. Указ. изд., с. 103.
- ¹⁰² Творения, ч. V. Подвижнические уставы. Сергиев Посад, 1892, с. 348.
- ¹⁰³ Пространный христианский катихизис. Указ. изд., с. 102.
- ¹⁰⁴ Слова и речи, т. V. М., 1885, с. 67.
- ¹⁰⁵ Иоанн Златоуст, свят. Творения, т. IV. Беседа на кн. Бытия XXVI. СПб., 1898, с. 267.
- ¹⁰⁶ Филарет, свят. Т. V. Указ. изд., с. 519.
- ¹⁰⁷ Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена. Киев, 1907, с. 823 (в примечании). В псалмах 17, 20, 28, 29, 32, 46, 65, 74, 95, 97, 102, 104, 116, 117, 133, 144–150 и др. пророк Давид то сам восхваляет Господа, то зовет к этому все Божье творение.
- Замечательными образцами хвалебной молитвы в Ветхом Завете еще служат: псалом хваления Анны (1 Цар. 2, 1–10), песнь избавления, приводимая пророком Исаией (Ис. 12, 1–6), молитва Товита после благополучного возвращения домой его сына (Тов. 13, 1–18) и др.
- ¹⁰⁸ Василий Великий, свят. Творения, ч. V. Подвижнические уставы. Гл. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901, с. 321.
- ¹⁰⁹ Молитва Евхаристического канона на литургии свят. Василия Великого.
- ¹¹⁰ Там же.
- ¹¹¹ Исследованием акафистов долгое время занимался А. В. Попов, издавший в 1903 году замечательную книгу под заглавием «Православные русские акафисты».
- ¹¹² Филарет, свят. Слова и речи, т. II. М., 1879, с. 129–130.
- ¹¹³ Там же.
- ¹¹⁴ Указание пути ко спасению. М., 1885, с. 11.
- ¹¹⁵ Слова и речи, т. III. М., 1877, с. 94.
- ¹¹⁶ Иоанн Златоуст, свят. Творения. т. II. СПб., 1896, с. 293.

- ¹¹⁷ *Филарет (Дроздов), свят.* Слова и речи, т. II. М., 1874, с. 129.
- ¹¹⁸ Творения, ч. V. М., 1850. Сл. 137, с. 149. Ср.: *Лествица*. Сл. 28. Гл. 13. Указ. изд., с. 234.
- ¹¹⁹ Слова и речи, т. II. Указ. изд., с. 130
- ¹²⁰ Творения, т. III. М., 1899, с. 118.
- ¹²¹ *Лествица*. Слово 5, гл. 13 и 6. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1901, с. 61–62; ср.: *Молитвы преп. Ефрема Сирина*, ч. VII. М., 1852, с. 103–201.
- ¹²² *Филарет, свят.* Слова и речи, т. II. Указ. изд., с. 129–130.
- ¹²³ Там же, с. 130.
- ¹²⁴ Там же, т. V, с. 46.
- ¹²⁵ Ср.: Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 400 (*св. Варсонофий и Иоанн*).
- ¹²⁶ Ср.: Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 112.
- ¹²⁷ Творения, т. III. М., 1899, с. 117. Параграф 10.
- ¹²⁸ Слова и речи, т. IV. М., 1882, с. 590.
- ¹²⁹ Творения, т. IУ. Беседа на кн. Бытия XXX. СПб., 1898, с. 321.
- ¹³⁰ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 111.
- ¹³¹ Творения, т. XI. Толкование на посл. к Колос. X. СПб., 1905, с. 440.
- ¹³² Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 111 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- ¹³³ Слова и речи, т. II. М., 1874, с. 131.
- ¹³⁴ Творения, т. II. М., 1899, с. 328. Параграф 246.
- ¹³⁵ О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914, с. 45.
- ¹³⁶ Творения, ч. I. СПб., 1847. Апология. Гл. XXX, с. 68–69.
- ¹³⁷ Там же, с. 69.
- ¹³⁸ Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895. Прощение о христианах, с. 92. Параграф 37.
- ¹³⁹ Там же. К Автолику. Кн. I, гл. 11, с. 135; Кн. III, гл. 14, с. 180.
- ¹⁴⁰ Сочинения *св. Иустина Философа и Мученика*. М., 1892. Апология I. Гл. 17, с. 48.
- ¹⁴¹ Церковная история. СПб., 1858. Кн. X, гл. 8, с. 538 и 540.
- ¹⁴² Творения, ч. II. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, с. 49.
- ¹⁴³ Творения, т. XI. Беседа IV на I послание к Тимофею. СПб., 1905, с. 658–659.
- ¹⁴⁴ Творения, т. III. М., 1899, с. 105. Параграф 333.
- ¹⁴⁵ *Надсон С. Я.* Стихотворения. СПб., 1903, с. 117–118. («Жизнь»).
- ¹⁴⁶ *Дьяченко Г., свяц.* Уроки и примеры христианской надежды. М., 1894, с. 196.
- ¹⁴⁷ Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад, 1911, с. 152. (Сл. 7).
- ¹⁴⁸ Творения. Т. II. Беседа о покаянии IV. СПб., 1896, с. 337.
- ¹⁴⁹ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 101.
- ¹⁵⁰ *Иоанн Златоуст, свят.* Творения, т. III. Беседа о том, что не должно разглашать грехов братии. СПб., 1897, с. 375.
- ¹⁵¹ Творения, т. V. Беседа на псалом 4. СПб., 1899, с. 19.
- ¹⁵² Слова и речи, т. II. 1874, с. 133–134.
- ¹⁵³ Творения, т. XI. Беседа на послание к Филиппийцам IV. СПб., 1905, с. 248.
- ¹⁵⁴ *Кирилл, святитель, архиепископ Перусалимский.* Творения. 5 Тайноводственное слово. Параграф 9. М., 1855, с. 374.
- ¹⁵⁵ *Макарий, епископ.* Православно-догматическое богословие, т. V. СПб., 1853, с. 167.
- ¹⁵⁶ Молитва и ее значение в жизни христианина. Смоленск, 1909, с. 190.
- ¹⁵⁷ *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие, т. III. Сергиев Посад, 1909, с. 689–690.
- ¹⁵⁸ *Соловьев И., свяц.* О молитве Православной Церкви за усопших инославных христиан. «Чтения в обществе любителей духовного просвещения». Июль. 1885, с. 4.
- ¹⁵⁹ Жизнеописание оптинского старца пером. Леониды (в схиме Льва). Одесса, 1890, с. 174.
- (Приложение «Вопросы ученика и ответы старца»).
- ¹⁶⁰ Слова и речи, т. IV. М., 1882, с. 398.
- ¹⁶¹ *Певницкий В. Ф., проф.* Сборник статей по вопросам христианской веры и жизни. Вып. I. СПб., 1901, с. 293.
- ¹⁶² Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 253.
- ¹⁶³ Ответы свят. Феофана на вопросы инока о молитве. М., 1910, с. 17.
- ¹⁶⁴ Сочинения, т. I. СПб., 1905, с. 141.
- ¹⁶⁵ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 103–104; ср.: свят. Феофан. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1904, с. 242.
- ¹⁶⁶ Правило I.
- ¹⁶⁷ Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Указ. изд., с. 172.
- ¹⁶⁸ *Феофан, свят.* Там же, с. 172.

- ¹⁶⁹ *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Сочинения, т. I. СПб., 1905, с. 141.
- ¹⁷⁰ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 124.
- ¹⁷¹ Там же, с. 89–90.
- ¹⁷² Там же, с. 118–119.
- ¹⁷³ Там же, с. 342.
- ¹⁷⁴ Там же, с. 118.
- ¹⁷⁵ Творения, ч. IV. Сергиев Посад, 1892, с. 66. (Беседа 5).
- ¹⁷⁶ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 117–118.
- ¹⁷⁷ Добротолюбие, т. II, с. 139. Параграф 207.
- ¹⁷⁸ Цит. по: *Дьяченко Г.* Уроки и примеры христианской надежды. М., 1894, с. 155.
- ¹⁷⁹ Примечание. Согласно этим словам Спасителя и силе их обещания, у благочестивых христиан существует особый вид молитвы – молитвы по соглашению. Состоит она в том, что несколько лиц договариваются молиться об одном каком-нибудь предмете, который может даровать только всемогущая Божественная Сила, например, о выздоровлении безнадежно больного, о спасении человека, стоящего на краю гибели, и т. п. Несомненно, что слова Спасителя остаются вечной непреложной истиной, почему молитва по соглашению бывает очень действенной и заслуживает только одобрения.
- Текст молитвы по соглашению принят обыкновенно такой: «Господи Боже наш Иисусе Христе! Ты пречистыми усты Своими рекл еси: егда «два от вас совещаеа на земли о всяцей вещи, еже аще просита, будет има от Отца Моего, Иже на небесех. Ижеже бо еста два или три собрани во имя Мое, ту есмь посреде их». Непреложны словеса Твои, Господи, милосердие Твое беспредельно и человеколюбно Твоему несть конца. Молю убо Тя, Боже наш, даруй нам (имя рек) согласующимся просити Тя о... (предмет молитвы). Но обаче не якоже мы хошем, но якоже Ты, Господи, да будет во всем воля Твоя. Аминь»
- ¹⁸⁰ Строматы. Ярославль, 1892. Кн. VII, гл. 7, с. 823.
- ¹⁸¹ О молитве. Ярославль, 1889. Параграф 12, с. 42–43; Параграф 13, с. 43–44.
- ¹⁸² Творения, кн. 2, ч. II. Книга о молитве Господней. Киев, 1891, с. 225–226.
- ¹⁸³ Типикон. М., 1862. Лист 12 на обороте.
- ¹⁸⁴ *Вениамин, архиеп.* Новая скрижаль. СПб., 1891, с. 247.
- ¹⁸⁵ Типикон. М., 1862. Лист 2.
- ¹⁸⁶ Там же. Лист 14.
- ¹⁸⁷ Там же. Лист 12.
- ¹⁸⁸ Творения, т. I. Против Аномеев. СПб., 1895, с. 593.
- ¹⁸⁹ *Булаковский Д., свящ.* Молитва – царица добродетелей. СПб., 1893, с. 23.
- ¹⁹⁰ Цит. по: *Дьяченко Г.* Уроки и примеры христианской надежды. М., 1894, с. 156.
- ¹⁹¹ Письма о христианской жизни. СПб., 180, с. 29.
- ¹⁹² Добротолюбие, т. II. Параграф 200, с. 133–134.
- ¹⁹³ См.: *Пушкин А. С.* Молитва. «Отцы пустынноики и жены непорочны...» (Полное собрание сочинений, т. II. М., 1954, с. 209).
- ¹⁹⁴ Письма к разным лицам. М., 1892, с. 424.
- ¹⁹⁵ *Завитиневич В. З.* О молитве. Из системы философско-богословских воззрений А. С. Хомякова. «Труды Киевской Духовной академии». 1907. Январь, с. 10.
- ¹⁹⁶ *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Сочинения, т. I. СПб., 1905, с. 155.
- ¹⁹⁷ *Иоанн Златоуст, свят.* Творения, т. V. Беседы на пс. 7. СПб., 1899, с. 66.
- ¹⁹⁸ *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Сочинения, т. I. Указ. изд., с. 143. Ср.: Филарет, свят. Московский. Слова и речи, т. IV. М., 1882, с. 352–353.
- ¹⁹⁹ Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1904, с. 178.
- ²⁰⁰ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 153 (*преп. Иоанн Лествичник*).
- ²⁰¹ *Наков, еп. Низибийский, свят.* Письмо о молитве к Григорию, просветителю Армении. «Хр. Чт.». 1842, ч. I, с. 393–394.
- ²⁰² *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Сочинения, т. I. СПб., 1905, с. 155; ср.: *свят. Феофан.* Письма о христианской жизни. СПб., 1880, с. 204; *свят. Тихон Задонский.* Творения, т. I. М., 1898, с. 190; т. II. М., 1899, с. 328. Параграф 2; *свят. Филарет Московский.* Слова и речи, т. IV. М., 1882, с. 353–356.
- ²⁰³ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 167.
- ²⁰⁴ Там же, с. 200.
- ²⁰⁵ Письма к разным лицам. М., 1892, с. 489.
- ²⁰⁶ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 198.
- ²⁰⁷ Ответы свят. Феофана на вопросы инока о молитве. М., 1910, с. 16.
- ²⁰⁸ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 301.
- ²⁰⁹ Там же, с. 329.
- ²¹⁰ Ответы свят. Феофана на вопросы инока о молитве. Указ. изд., с. 16.
- ²¹¹ Там же, с. 36.

- 212 Там же, с. 23; ср.: *свят. Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения, т. I. Указ. изд., с. 148.
- 213 Творения. Слова подвижнические. Сл. 52. Сергиев Посад, 1911, с. 230.
- 214 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 208 (*преп. Нил Синайский*).
- 215 Беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 358. (Слово 1, гл. 13).
- 216 Слова и речи, т. IV. М., 1882, с. 358.
- 217 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 168.
- 218 Творения, т. II. М., 1899, с. 326–327. Параграф 244.
- 219 Ответы свят. Феофана на вопросы инока о молитве. Указ. изд., с. 19.
- 220 Т. I, с. 146; ср.: Ответы свят. Феофана на вопросы инока о молитве. Указ. изд., с. 12 и 14.
- 221 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 16.
- 222 Цит. по: *свят. Д. Булгаковский*. Молитва – царица добродетелей. СПб., 1893, с. 33.
- 223 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 186.
- 224 Там же, с. 84.
- 225 Там же, с. 77–78.
- 226 Там же, с. 197.
- 227 Там же, с. 221.
- 228 Там же, с. 131.
- 229 Там же, с. 18.
- 230 Там же, с. 25–26 (*свят. Василий Великий*).
- 231 Там же, с. 37, 56 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- 232 *Рафаил, архим.* Размышления о молитве. М., 1891, с. 17.
- 233 Цит. по: *свят. Д. Булгаковский*. Молитва – царица добродетелей. Указ. изд., с. 36.
- 234 Творения, ч. V. М., 1850. Слово 142, с. 416.
- 235 Добротолюбие, т. II, с. 139. Параграф 208.
- 236 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 28.
- 237 Там же, с. 66 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- 238 Там же, с. 397–398 (*свв. Варсонофий и Иоанн*).
- 239 Там же, с. 361.
- 240 Сочинения, т. I. Указ. изд., с. 146.
- 241 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 51; ср.: 157 (*преп. Иоанн Лествичник*); 210 (*преп. Нил Синайский*); 351 (*преп. Исаак Сирий*).
- 242 Там же, с. 196 (*преп. Нил Синайский*); ср.: с. 350 (*преп. Исаак Сирий*).
- 243 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 132 (*преп. Ефрем Сирий*).
- 244 Там же, с. 158 (*преп. Иоанн Лествичник*).
- 245 Творения, ч. III. Сл. 66. М., 1849, с. 290.
- 246 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 55.
- 247 Там же, с. 245 (*Исихий, пресвитер Иерусалимский*).
- 248 Писания мужей апостольских. СПб., 1895. *Свят. Климента, еп. Римского*. К Коринф. посл. I. Гл. XXXVI, с. 96.
- 249 Слова и речи, т. IV. М., 1882, с. 264.
- 250 Из утренних и вечерних молитв ко Пресвятой Богородице.
- 251 *Св. ап. Пакова, евангелиста Марка, свят. Иоанна Златоуста, свят. Василия Великого*.
- 252 Напр.: *свят. Василий Великий, свят. Афанасий Великий, преп. Ефрем Сирий* и др.
- 253 *Ориген* и др.
- 254 Деяния Вселенских Соборов, т. VII. Казань, 1891. VII Вселенский Собор. Деяние VI, с. 271 и Деяние IУ, с. 171.
- 255 *Петр, епископ*. Указание пути ко спасению. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905, с. 169.
- 256 О терпении в молитве. «Прибавления к творениям святых отцов». 1855. XIV, с. 402.
- 257 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 17.
- 258 «Прибавления к творениям святых отцов». 1855. XIV, с. 403.
- 259 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд. С. 187 (*преп. Иоанн Лествичник*).
- 260 *Феофан, свят.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1904, с. 166.
- 261 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 128 (*преп. Ефрем Сирий*), с. 331–332 (*преп. Исаак Сирий*) и др.
- 262 Творения, ч. I. М., 1858. Слово о молитве, гл. 31, с. 178.
- 263 *Ефрем Сирий, преп.* Творения, ч. IV. М., 1850, с. 375–376. (Слово 113).
- 264 *Нил Синайский, преп.* Творения, ч. I. М., 1858. Слово о молитве, гл. 32, с. 179.
- 265 Там же, гл. 33, с. 179.
- 266 Сочинения, т. I. СПб., 1905, с. 151.
- 267 Творения, ч. IV. М., 1850, с. 377 (сл. 113); ср.: *свят. Феофан*. Письма к разным лицам. М., 1892, с. 458.
- 268 Творения, т. II. М., 1899, с. 327. Параграф 244.
- 269 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 79.

- ²⁷⁰ Там же, с. 91 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- ²⁷¹ Там же
- ²⁷² Там же, с. 91–92.
- ²⁷³ *Дьяченко Г.* Уроки и примеры христианской надежды. М., 1894, с. 173.
- ²⁷⁴ Из молитвы Преподобному Сергию.
- ²⁷⁵ *Дьяченко Г.* Уроки и примеры христианской надежды. Указ. изд., с. 193–194.
- ²⁷⁶ Там же, с. 196.
- ²⁷⁷ Жития святых. Ноябрь. 17 день. Лист 191 на обороте.
- ²⁷⁸ *Остроумов С., прот.* Жить – любви служить. М., 1900, с. 54.
- ²⁷⁹ «Хр. Чт.» 1835, ч. III, с. 7 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- ²⁸⁰ Беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1904, с. 272 (Беседа 41, Параграф 1).
- ²⁸¹ *Тихон Задонский, свят.* Творения, т. V. М., 1899, с. 166. Параграф 50.
- ²⁸² См.: Жития святых. Февраль. 13 день.
- ²⁸³ Добротолбие, т. III, с., 20, гл. 27 (*блаж. Диадок*).
- ²⁸⁴ Творения, ч. V. М., 1850, с. 217–218. (О покаянии 4).
- ²⁸⁵ *Дорофей, преп.* Душеполезные поучения и послания. М., 1888, с. 57–58.
- ²⁸⁶ Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. О Макарии Египетском. М., 1845, с. 153. Параграф 36.
- ²⁸⁷ Лествица. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901, с. 59–68. (Слово 5, Параграф 4–25).
- ²⁸⁸ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 103 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- ²⁸⁹ Там же, с. 123 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- ²⁹⁰ Творения, ч. V. М., 1850, с. 244. (О покаянии 7).
- ²⁹¹ «Хр. Чт». 1829, ч. XXXIV, с. 23.
- ²⁹² «Хр. Чт». 1834, ч. III, с. 20.
- ²⁹³ «Хр. Чт». 1829, ч. XXXIV, с. 24.
- ²⁹⁴ *Каменяка А., свящ.* Святоотеческое учение о страстях и борьбе с ними. (По Добротолбию). (Курсовое сочинение). Загорск, 1953, с. 12; ср.: *преп. Иоанн Лествичник*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1901, с. 125. (Сл. 15. Гл. 73); Добротолбие, т. III, с. 417–418. Параграф 3.
- ²⁹⁵ *Макарий Египетский, преп.* Беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1904, с. 181–182. (Беседа 24, Параграф 2).
- ²⁹⁶ Может случиться, что все стадии развития страсти: помысл, сочувствие и пожелание – протекут очень быстро. «Явление подобного рода должно рассматриваться как вражеский прилог, который подлежит немедленному изгнанию. (Свящ. А. Каменяка. Указ. соч., с. 61).
- ²⁹⁷ *Макарий Египетский, преп.* Беседы, послания и слова. Указ. изд., с. 176–177. (Беседа 21, Параграф 4).
- ²⁹⁸ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 41–42 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- ²⁹⁹ Беседы, послание и слова. Указ. изд., с. 135–136. (Беседа 15, Параграф 48).
- ³⁰⁰ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 95 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- ³⁰¹ «Хр. Чт». 1834, ч. III, с. 14 (*свят. Иоанн Златоуст*).
- ³⁰² Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 168 (*преп. Иоанн Лествичник*).
- ³⁰³ Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 1846, с. 65. Параграф 6.
- ³⁰⁴ Там же, с. 139. Параграф 10.
- ³⁰⁵ Творения, ч. V. М., 1850, с. 185. (О покаянии 2).
- ³⁰⁶ Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1904, с. 210.
- ³⁰⁷ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 57.
- ³⁰⁸ Там же, с. 142.
- ³⁰⁹ Цит. по: *Феофан, свят.* Начертание христианского нравоучения. М., 1895, с. 87.
- ³¹⁰ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 376.
- ³¹¹ Там же, с. 60.
- ³¹² Там же, с. 342.
- ³¹³ Творения. Слово 39. Сергиев Посад, 1911, с. 166.
- ³¹⁴ Творения, т. II. М., 1899, с. 324. Параграф 236.
- ³¹⁵ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 62.
- ³¹⁶ Там же, с. 234–235.
- ³¹⁷ Добротолбие, т. II. Указ. изд., с. 617. Параграф 42.
- ³¹⁸ Творения, т. II. Указ. изд., с. 348.
- ³¹⁹ Творения, т. II. Слово о молитве I. СПб., 1896, с. 836.
- ³²⁰ *Иоанн Златоуст, свят.* Творения, т. II. Слово о молитве I, с. 831. Ср.: т. III. Беседа о том, что не должно разглашать грехов брагний. СПб., 1897, с. 369.

- ³²¹ *Геннадий, свят.* Правила о вере и жизни христианской. «Прибавления к творениям святых отцов». Год третий. 1845, прав. 45, с. 7–8.
- ³²² Творения, т. II. Слово о молитве 2. СПб., 1896, с. 838.
- ³²³ Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 243.
- ³²⁴ *Кирилл Иерусалимский, свят.* Творения. Слово предогласительное. Гл. 6. Указ. изд., с. 11.
- ³²⁵ *Ефрем Сирин, преп.* Творения, ч. IV. М., 1850. Слово 97, с. 132.
- ³²⁶ Там же. Слово 80, с. 13.
- ³²⁷ *Нил Синайский, преп.* Творения, ч. I. М., 1858. Слово о молитве, гл. 12, с. 176.
- ³²⁸ *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901, с. 241. (Сл. 28, гл. 60).
- ³²⁹ Творения. Сергиев Посад, 1911. Слово 4, с. 24.
- ³³⁰ Ср.: *Иоанн Златоуст, свят.* Творения, т. IX. Беседа 26. СПб., 1903, с. 250.
- ³³¹ Творения, т. II. Слово о молитве 2. СПб., 1896, с. 841.
- ³³² *Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 455. (Сл. 7, гл. 18).
- ³³³ Творения, ч. I. О молитве. Слово 1. М., 1861, с. 384.
- ³³⁴ *Зарин С.* Аскетизм. Кн. 2. СПб., 1907, с. 444.
- ³³⁵ Творения. Сергиев Посад, 1911. Слово 2, с. 12.
- ³³⁶ Ср.: Добротолюбие, т. II, с. 141. Параграф 210 (св. Кассиан).
- ³³⁷ Творения, ч. II. М., 1858. Слово о нестяжательности, гл. 27, с. 135.
- ³³⁸ Духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 68. (Беседа 8, гл. 1).
- ³³⁹ *Исаак Сирин, преп.* Творения. Сергиев Посад, 1911. Слово 21, с. 104–105.
- ³⁴⁰ Там же. Слово 16, с. 63 и 67.
- ³⁴¹ *Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 69. (Беседа 8, гл. 3).
- ³⁴² «Духовная молитва», т. е. изумление или экстаз, «свободна от движений». *Исаак Сирин, преп.* Творения. Сергиев Посад, 1911. Слово 16, с. 63; ср.: *Феофан, свят.* Начертание христианского нравоучения. М., 1895, с. 382.
- ³⁴³ *Исаак Сирин, преп.* Творения. Сергиев Посад, 1911. Слово 15, с. 60.
- ³⁴⁴ *Нил Синайский, преп.* Творения, ч. I. М., 1850. Слово о молитве. Гл. 120, с. 195.
- ³⁴⁵ *Исаак Сирин, преп.* Творения. Указ. изд. Слово 15, с. 60; ср.: Сл. 16, с. 61.
- ³⁴⁶ Там же. Слово 15, с. 60.
- ³⁴⁷ *Феофан, свят.* Начертание христианского нравоучения. Указ. изд., с. 384.
- ³⁴⁸ *Исаак Сирин, преп.* Творения. Указ. изд. Слово 21, с. 104.
- ³⁴⁹ *Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы, послания и слова. Указ. изд., с. 428. (Сл. 6, гл. 13).
- ³⁵⁰ *Исаак Сирин, преп.* Творения. Указ. изд. Слово 31, с. 142–143.
- ³⁵¹ Там же. Слово 21, с. 105.
- ³⁵² Духовные беседы, послание и слова. Указ. изд., с. 70. (Беседа 8, гл. 4).
- ³⁵³ Там же, с. 427. (Сл. 6, гл. 12).
- ³⁵⁴ Там же, с. 425. (Сл. 6, гл. 9).
- ³⁵⁵ Творения. Указ. изд. Слово 16, с. 62; ср.: Слово 21, с. 104.
- ³⁵⁶ *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. Слово 28, гл. 64, с. 241.
- ³⁵⁷ Письма о христианской жизни. СПб., 1880, с. 857; ср.: Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. Указ. изд., с. 173 (*преп. Иоанн Лествичник*).
- ³⁵⁸ Цит. по: Петр, епископ. Указание пути ко спасению. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905, с. 156–157.
- ³⁵⁹ *Булгаковский Д., свящ.* Молитва – царица добродетелей. СПб., 1893, с. 14–15.
- ³⁶⁰ Там же, с. 6–7.
- ³⁶¹ Цит. по книге: *Иларион, схимонах.* На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников. Баталпашинск, 1910, с. 430.

*Архимандрит МАКАРИЙ (Веретенников),
магистр богословия Московской Духовной Академии*

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИЕРАРХИИ XVI ВЕКА

Середина XVI века – время, когда Русь переживала церковный, государственный и культурный подъем. В 1547 году впервые в истории происходит царское венчание на Руси. Пять лет спустя свершилось покорение Казани и вскоре присоединена Астрахань. Важная водная артерия – Волга становится русской рекой. В стране происходит централизация управления, складывается приказная система.

В 1547 и 1549 годах проходят знаменитые Соборы, на которых канонизируются русские святые. В середине XVI века проходят церковные Соборы, на которых принимаются решения об исправлении в церковной и богослужбной жизни, устанавливающие каноны иконописания и т. п. Одновременно заметно интенсифицируется деятельность русских писателей, которые пишут Жития, Службы русским святым. Пишутся исторические памятники, полагается начало церковному книгопечатанию.

Современником, очевидцем, активным участником и инициатором многих этих начинаний был глава Русской Церкви того времени – святитель Макарий, Митрополит Московский и всея Руси († 1563; память 30 декабря). Это был аскет, подвижник, почитатель русских святых, собеседник подвижников-современников, просветитель, талантливый организатор, государственный деятель, дипломат. Его отличала многогранная деятельность. Вместе с ним первосвятительские труды разделяли русские иерархи того времени. В обязанности главы Церкви входила забота о замещении вдовствующих архиерейских кафедр. Неукоснительно проявлял об этом попечение Всероссийский Митрополит Макарий, канонизированный в год 1000-летия Крещения Руси. «За время своего первосвятительства Митрополит Макарий возглавил хиротонию 21 иерарха Русской Церкви. Это примерно одна хиротония в год. Наиболее часто хиротонии совершались в 40–50-х годах, а о последующих годах нет точных данных, летопись может не упоминать о совершении хиротоний. Чаще было так, что с небольшим промежутком сс вершалось две хиротонии»¹.

РОСТОВСКИЙ АРХИЕПИСКОП НИКАНДР (1549 – 1566)

Среди иерархов, посвященных святителем Макарием, был Ростовский владыка Никандр. Никоновская летопись сообщает о двух архиерейских хиротониях, бывших в 1549 году. 10 марта, в Неделю Православия, был рукоположен Суздальский епископ Трифон (1549–1551). А семь дней спустя, «в Неделю вторую святого Поста, поставлен бысть Макарием, Митрополитом всея Руссии,

архиепископ в Ростов игумен Троицкий Сергиева монастыря Никандр»².

Предание свидетельствует, что он происходил из ярославской деревни Вертлово³. Родился будущий иерарх, очевидно, в конце XV – начале XVI века. Монашеский постриг он, несомненно, принял в Троицкой обители, основанной ростовским уроженцем – Преподобным Сергием Радонежским († 1392; память 25 сентября).

В Троицком собрании рукописей сохранилась Миняя за июль месяц, переписанная «смирненным Никандром». Описатель собрания высказывает предположение об этом иноке-писце: «не архиепископ ли Ростовский...?»⁴ Со временем инок Никандр стал настоятелем знаменитой Троицкой обители. Исследователи датируют его игуменство 1543–1545 годами⁵. По П. М. Строеву, он сменил игумена Алексия (1541–1543), его же преемником он стал позднее и на архиерейской кафедре в Ростове⁶. Однако, как выясняется, между ними был игумен «Порфирий 5 недель»⁷. Далее с 1546 по 1549 гг. настоятелем «у Троицы» был игумен Иона (Шелепин)⁸. В конце февраля 1549 года в документах называется игумен Иона⁹. Однако летопись, сообщающая о хиротонии архиепископа Никандра, называет его тем не менее игуменом Троице-Сергиева монастыря. А. А. Титов пишет, что «года за четыре до архиерейства Никандр оставил настоятельство и жил там на покое»¹⁰. 1543 годом датируется несколько государственных жалованных грамот Троицкому монастырю, данных при игумене Никандре¹¹. Незадолго до его архиерейской хиротонии в Троицкую обитель приезжал на богомолье царь Иоанн Грозный с царицей Анастасией¹². Возможно, его приезд способствовал выдвижению в архиереи бывшего Троицкого настоятеля.

В Ростове, когда архиепископ Никандр еще был только наречен, произошло чудо: вразумление-наказание у мощей святителя Ростовского Леонтия (†1073; память 23 мая) человека, глумившегося над иконой Пресвятой Богородицы¹³. Рукоположен архиепископ Никандр вскоре после Собора 1549 года, на котором был прославлен в лике святых святитель Иаков Ростовский (†1392; память 27 ноября)¹⁴. Поэтому, прибыв в свой кафедральный град, он, несомненно, творил молебны новоканонизованному святому Иакову.

Имя владыки Никандра довольно часто встречается на страницах летописей; он – современник и участник важнейших исторических событий середины XVI века. Самым представительным Собором Русской Церкви середины XVI века века был Стоглавый Собор 1551 года. Царским повелением «всеа Руския земля архиереи радостно неизглаголанною объяти бывше, всяко тщание от сердец подвизаху... И яко небопарнии орли, лехка крила имуща, скоро того достизаху, и егда убо вси купно сошедшеся и един царствующий град Москва всех восприемляше... И бе чудно зрение, яко весь богоспасаемый град красящися отец пришествием»¹⁵. В перечне участвовавших в соборных заседаниях архиереев архиепископ Никандр назван вторым¹⁶. Его подпись имеется и на последовавшем затем соборном приговоре по делам Новгородской епархии¹⁷.

3 ноября 1552 года Москва торжественно встречала царя, возвращавшегося с победой из-под Казани. Среди встречавшего духовенства во главе с Митрополитом Макарием был Ростовский архиепископ Никандр. Этот третий Казанский поход был победоносным для русского войска. Во время же второго похода, в 1550 году, царь вызывал к себе во Владимир Митрополита Макария. А в Москве в это время оставались Ростовский архиепископ Никандр и Тверской епископ Акакий¹⁸. Вскоре после покорения Казани царь крестил своего первенца,

царевича Димитрия, в Троице-Сергиевом монастыре. Приписка в Царственной книге свидетельствует: «а крестил его архиепископ Ростовский Никандр»¹⁹.

Из соборной грамоты, посланной вскоре в Соловецкий монастырь, где говорится о еретических заблуждениях М. Башкина, Ф. Косого и других, явствует, что в соборных заседаниях принимал участие и Ростовский владыка²⁰. В Летописце из собрания Н. Тихонравова, в котором подробно описан Собор, осудивший еретиков, вторым после Митрополита Макария назван архиепископ Никандр²¹. Поскольку одновременно в конце 1553 – начале 1554 года разбирались сомнения дьяка И. М. Висковатого об иконах, то и в данных соборных заседаниях архиепископ Никандр, несомненно, принимал активное участие.

В 1555 году он участвует в хиротонии первого Казанского святителя – архиепископа Гурия (†1563; память 5 декабря)²². Новая епархия в Русской Церкви была поставлена по диптиху после Новгородской, в силу чего Ростовская кафедра переместилась со второго места на третье. Это единственная архиерейская хиротония при Митрополите Макарии, когда летопись называет ее участников. Хотя в других случаях имена участников не известны, но, несомненно, архиепископ Никандр участвовал не только в этой хиротонии.

Вскоре в Москву был принесен с Вятки чудотворный образ святителя Николая Великорецкого, который встречал Митрополит Макарий «с прочими с ним святители»²³. Среди иерархов, несомненно, были святитель Гурий Казанский и Ростовский владыка Никандр.

В 1561 году Митрополит Макарий крестил в Успенском соборе черкесскую княжну Марию, ставшую затем второй женой Иоанна Грозного. Во время же Крещения архиепископ Никандр возглавил молебен в Архангельском соборе. В том же году настоятель Троице-Сергиева монастыря был возведен в архимандриты, а сама обитель была поставлена выше других на Руси. Об этом первому архимандриту Елевферию (1560–1564) была дана соборная грамота. Митрополит Макарий писал, что она дана «соборне о Святем Дусе с сыновы и сослужебники нашего смирения, с Никандром, архиепископом Ростовским и Ярославским...»²⁴. Через год в мае царь отправляется в поход «на свое дело литовское», а провожал его, «со образы шел архиепископ Ростовский Никандр и архимандриты и игумень»²⁵.

Владыка участвует при встрече царя после взятия Полоцка в 1563 году²⁶. Незадолго до кончины Митрополита Макария, когда тот уже болел, архиепископ Никандр освящал в Можайске «брусяную дубовую» церковь во имя Успения Богоматери в присутствии царя²⁷. Складывается впечатление, что в последние годы жизни святителя Макария он замещал его на первосвятительской кафедре. Затем Ростовский владыка возглавляет погребение в Успенском соборе скончавшегося Митрополита Макария, хиротонисавшего его²⁸. В последующее время архиепископ Никандр был участником Собора 1564 года о белом клубке, а также избрания на Всероссийскую кафедру Митрополита Афанасия (1564–1566). Вместе с новым Митрополитом они вскоре освятили соборный храм в Никитском Переславском монастыре²⁹. В этот монастырь владыка дал вкладом Толковую Псалтирь³⁰.

Важной чертой деятельности духовенства на Руси являлось ходатайство перед государем за всех впавших в немилость³¹. Известен в этом отношении и архиепископ Ростовский Никандр. «С прочими святителями пред государем ручался в июле 1561 года – по князе Василие Михайловиче Глинском; в апреле 1562 года – по князе Иване Дмитриевиче Бельском; 1565 года марта 28 – по боярине Иване Петровиче

Яковлеве; в апреле 1566 года – по князе Михайле Ивановиче Воротынском»³².

Когда царь уехал в 1564 году в Александрову Слободу и затем началась опричнина, в Москве в то время оставались Митрополит Афанасий, Новгородский архиепископ Пимен и Ростовский архиепископ Никандр³³. Затем они бьют челом царю о его возвращении³⁴. В 1566 году на Соборе было принято решение о продолжении Ливонской войны; в работе Собора участвовал и архиепископ Никандр³⁵. В июле того же года он участвует в избрании и поставлении нового Всероссийского Митрополита Филиппа (1566) († 1569; память 23 декабря)³⁶.

Наряду с этим Ростовский владыка много трудился у себя на кафедре. При нем строятся в епархии храмы. «Андрей Малой» созидает в 1566 году в Ростове церковь Вознесения с приделом святого Исидора Блаженного (†1474; память 14 мая)³⁷. В монастыре преподобного Авраамия Ростовского (†1077; память 29 октября) был освящен в присутствии царя 2 октября 1553 года, в первую годовщину победы над Казанью, новопостроенный Богоявленский собор³⁸. Несомненно, освящал его архиепископ Никандр. В 1563–1564 гг. в Ярославле был расписан Преображенский собор в Спасском монастыре. «Роспись написана вновь... московскими и ярославскими мастерами под руководством Лариона Лаврентьева. На стенах развернут с незнакомыми ранее подробностями цикл земной жизни Христа, предвосхищая росписи ярославских храмов XVII века. Композиции «Вселенские Соборы», галерея русских святых – князей и святителей, многие из которых канонизированы на Соборах 1547 и 1549 годов, отражают программу государственного строительства и представления о Русской Церкви как о преемственнице Церкви Вселенской»³⁹. Это очень важное свидетельство, показывающее, как вопросы и идеи, ставившиеся и решавшиеся в центре, осуществлялись по всем пределам Московской Руси.

В храме апостола Иоанна Богослова на реке Ишне на Царских вратах была сделана надпись: «Лета 7070 (1562) месяца августа 29 день, на память усекновения честныя главы Иоанна Предтечи, совершены двери сия в доме Богоявления Христа Бога и Чудотворца Авраамия в Ростове при благоверном царе и великом князе Иоанне Васильевиче всея Руси, при архиепископе Ростовском Никандре, при архимандрите Богоявленском Ионе. Инок Исаия»⁴⁰.

В самом начале архиастырского служения святителя Никандра в Ростовской епархии в 1550 году мученически скончался преподобный Адриан Пошехонский (память 5 марта)⁴¹. Преподобный Феодосий Тотемский († 1568; память 28 января), будучи в 1554 году в Москве, получил царское разрешение на строительство обители и освобождение от суда тотемского наместника. «Митрополит Макарий с своей стороны приказал Ростовскому архиепископу Никандру выдать Феодосию грамоту на построение храма и снабдить его всем потребным для его освящения»⁴². Начало Введенского монастыря в Сольвычегодске связано с благословением архиепископа Никандра⁴³. Возглавляя Ростовскую епархию, архиепископ Никандр рукополагал духовенство, поставлял настоятелей монастырей. Так активный противник Лжедмитрия I, астраханский епископ Феодосий (1602–1607) первоначально был приходским священником, а затем настоятелем Толгской обители. Посвящал его в пресвитеры и возводил в Толгского игумена владыка Никандр⁴⁴.

В 1554 году архиепископ Никандр посылает в Великий Устюг грамоту соборному протопопу о построении там Успенского собора⁴⁵. В августе 1558 года

он шлет грамоту тамошнему протопопу Феодосию с благословением освятить новопостроенный собор⁴⁶.

Сохранившийся актовый материал характеризует владыку Никандра как деятельного архипастыря. В грамоте, посланной в Устюг в 1564 году, он беспокоится о нарушении среди жителей канонических правил о духовном родстве⁴⁷. 15 апреля 1564 года он предписывает устюжскому протопопу послать соборных священников в Сольвычегодск для назидания небрежно служащего духовенства⁴⁸.

Пересмотр жалованных грамот, произведенный в Русском государстве в середине XVI века, коснулся и Ростовской епархии. «В жалованной грамоте 1554/55 года Ростовскому архиепископу Никандру признавались недействительными все жалованные грамоты, освобождавшие духовенство Ростовской епархии от уплаты налогов архиепископу»⁴⁹

Постановлением Собора Русской Церкви 1503 года вдовому духовенству предписывалось принимать монашество, в противном случае оно отрешалось от служения. Подобные проблемы вставали в Ростовской епархии при архиепископе Никандре. Пробыв год священником, один из клириков его епархии овдовел, затем принял монашество и, предоставив свою ставленную грамоту, обратился к владыке за благословением на последующее служение. Святитель пишет в грамоте 1551 года: «И аз, архиепископ Никандр, опытал о нем отцем его духовным священноиноком Симеон(ом) о его поставлении и о пострижении, что он достоин священствовати. И аз, архиепископ Никандр, благословил того священноиерея инока Иону служить к церкви Христову мученику Никите во общем монастыре в Белозерской уезд, и да литургисает во святей Божией церкви и священно да действует невозбранно по нашему благословиению»⁵⁰. Аналогичную грамоту дал святитель в 1558 году иеромонаху Кирилло-Белозерского монастыря Симону⁵¹.

В грамоте епископа Суздальского Афанасия (1551–1564) от 6 мая 1559 года говорится, что он по «совету и по благословиению брата нашего Никандра Ростовского и Ярославского» рукоположил иеродиакона «Игнатия Борисова сына» «в ростовскую архиепископию в Белозерскую десятину и пречестную обитель Пречистыя Богородицы и честнаго и славнаго Ея Успения во ограду преподобного отца нашего Кирила Чудотворца к церкви Успению Святии Богородицы, со всяким испытанием и со истезанием, и по поручению отца его духовнаго, еже есть достоин дьяконства»⁵². От архиепископа Никандра сохранились и другие документы. Так, он подтвердил ставленную грамоту Василия, сына Евстафьева, рукоположенного в 1534 году Ростовским архиепископом Кириллом⁵³. 6 ноября 1552 года архиепископ Никандр рукоположил в сан диакона Феодота Леонтьева, дав ему ставленную грамоту⁵⁴.

Актовый материал выявляет интересную особенность в титуле архиепископа Никандра. Летопись, описывая московские события, называет его «Ростовским и Ярославским»⁵⁵. В документах, вышедших из епархиальной канцелярии, имеются добавления в зависимости от региона, куда он адресован. В грамоте, посланной в Великий Устюг, он называется «Ростовский, Ярославский и Устюжский»⁵⁶, в другом случае – «Ростовский и Ярославский и Белозерский»⁵⁷.

Упоминается имя Ростовского владыки в царских грамотах 17 февраля 1560 года. Иоанн Грозный подтвердил грамоту своего отца Василия III, данную Кассиано-Учешскому монастырю в Угличе, оговорив, что их судит архиепископ Никандр «по церковным правилам и по соборному уложению»⁵⁸. «Из жалованной грамоты царя и великого князя Иоанна Васильевича Грозного, данной Ростовскому архи-

епископу Никандру в 1555 году, узнаем, что Белогостицкий монастырь находился на искони вечной земле Ростовских владък, числился приписным к ростовскому архиерейскому дому и имел собственные вотчины»⁵⁹. Имя архиепископа называют писцы книг в своих приписках, указывая время завершения работы⁶⁰.

Одно из последних сообщений об архиепископе Никандре содержится в дипломатических документах и датируется июнем 1566 года. «А того дни Пимин, архиепископ Ноугородский, и Герман, архиепископ Казанский, Никандр, архиепископ Ростовский, и все епископы пели в Пречистой молебны и служили собором, а Митрополит Афанасий до того времени для болезни Митрополью оставил и сшел к Михайлову Чуду»⁶¹.

Пребывая в Москве, архиепископ Никандр и отошел ко Господу. Летопись сообщает точную дату кончины – 1566 год – и место погребения архиепископа Никандра. «Того же месяца сентября в 25 день, в среду, преставился Никандр, архиепископ Ростовский, на Москве, а положен бысть у Троицы в Сергиеве монастыре»⁶². День его кончины совпал с памятью Преподобного Сергия. Так завершилось его служение Церкви, начавшееся в этой честной обители. В Троицкий монастырь, в место своего пострижения, он в разное время дал вкладом на поминование 100 рублей⁶³. Сюда, как замечается, поступили его книги⁶⁴.

Об архиепископе Никандре говорится, что он «был свидетелем свирепств Грозного и ездил к нему вместе с прочими святителями в слободу Александровскую, когда Иоанн отрекался от царства; участвовал в избрании святителя Митрополита Филиппа, скончался 1566 года 25 сентября в Москве и погребен в Сергиевой обители»⁶⁵. Другой автор говорит, что владька «Никандр был благопечительным пастырем своей паствы, которая при нем, по царской жалованной грамоте, одарена была многими вотчинами»⁶⁶.

РЯЗАНСКИЙ ЕПИСКОП ГУРИЙ (1554–1562)

Святитель Макарий, еще будучи настоятелем в Лужецком монастыре (1523–1526), совершал там монашеские постриги братии, а в «последующее время, уже став Митрополитом, он приблизил к себе некоторых иноков из Можайска. Скорее всего это были его постриженники, и могло произойти это вскоре после митрополитчьего посещения Лужецкой обители в 1544 году»⁶⁷. «Очевидно, наиболее известным постриженником лужецкого архимандрита Макария был инок Гурий, ставший затем настоятелем этой обители в 1544 году»⁶⁸.

В 1544 году, вскоре после своей интронизации, глава Русской Церкви Святитель Макарий ездил на богомолье в Пафнутиево-Боровский и Можайский Лужецкий монастыри, где ранее полагалось начало его монашеских подвигов⁶⁹. «Это посещение Можайска Митрополитом было, несомненно, при архимандрите Вассиане»⁷⁰. Но вскоре его сменил архимандрит Гурий. Годы его управления Лужецким монастырем: 1544 – 1551. При нем в Лужецкую обитель давались различные вклады⁷¹. В Можайск неоднократно приезжал Иоанн Грозный «частию для богомолья и частию для подтехи звериному ловлею»⁷².

По окончании Собора 1547 года, на котором были канонизированы русские святые, вскоре состоялось еще одно соборное заседание, когда к лику святых был причислен преподобный Ферапонт Можайский, основатель Лужецкой обители (†1426; память 27 мая). Высказывается предположение, что архимандрит Гурий присутствовал при этом⁷³. Возможно, он был в Москве на Соборе

1549 года, на котором был осужден бывший настоятель Чудова монастыря «Исак Собака»⁷⁴. В 1551 году Лужецкий настоятель мог участвовать в работе Стоглавого Собора, проходившего в Москве в царских палатах. По его окончании была проведена в государстве ревизия всех жалованных монастырских грамот. При этом была утверждена грамота, данная великим князем Василием III в 1506 году Можайскому монастырю⁷⁵.

В последующее время мы видим архимандрита Гурия в обители Преподобного Сергия (†1392; память 25 сентября). Во Вкладной книге Троице-Сергиева монастыря приводится перечень ее настоятелей. Об архимандрите Гурии говорится: «Гурей Лужецкой – 2 года без 10 недель»⁷⁶. Он сменил здесь игумена Артемия Пустынника, удалившегося в заволжские обители⁷⁷.

Хотя и недолгим было его пребывание в прославленной Троицкой обители, но, очевидно, оно имело свое значение. Первым настоятелем Троицкого монастыря в сане архимандрита был с 1561 года Елевферий, получивший на то от Митрополита Макария соборную грамоту. Назначение архимандрита Гурия в Троицкий монастырь, очевидно, способствовало этому возвышению.

Обитель Преподобного Сергия – это выдающийся духовный и культурный центр Московской Руси. «Троицкий монастырь в XVI веке являлся своего рода мастерской, где в большом количестве изготовлялись нагрудные иконы, кресты и панагии»⁷⁸.

Важнейшим государственным событием на Руси во время настоятельства архимандрита Гурия в Троицком монастыре было покорение Казани в 1552 году. И он, подобно Преподобному Сергию в свое время, проявил духовное попечение о государе и о войске. Под Казань в «то же время прииде из обители Живоначальных Троицы Сергиева монастыря посланный игуменом Гурием и братиею некий чернец, именем Андреян Ангелов со единым братом ко благочестивому царю государю и великому князю Иоанну Васильевичу, нося икону, на ней же написан образ Живоначальных Троица и Пречистая Богородица со Апостолами и преподобными Сергии Чюдотворец и Никон и просфиру и святую воду»⁷⁹. А на обратном пути троицкая братия во главе со своим игуменом торжественно встречает в обители Преподобного Сергия возвращающегося с победой царя с войском⁸⁰. В 1553 году Троицкому монастырю, согласно царской грамоте, было дозволено взимать в Казани «пятенную пошлину» при продаже лошадей ногайскими татарами⁸¹. При архимандрите Гурии царь неоднократно посещал Троицкую обитель⁸².

Памятуя постоянные связи Митрополита Макария с Лужецким монастырем, можно говорить и о близких его отношениях к своему постриженнику, который со временем был возведен на архиерейскую кафедру. В 1554 году, спустя несколько дней после хиротонии Крутицкого епископа Нифонта (1554 – 1558)⁸³, в Лазареву субботу, «марта 17, поставлен на Рязань владыка Гурей, от Троицы игумен»⁸⁴. На следующий день, в Вербное воскресенье, в Москве Митрополитом Макарием был совершен чин шествия на осляти.

Подобно святителю Макарию, ставшему Новгородским архиепископом после покорения Новгорода, епископ Гурий был поставлен в епархию, земли которой были присоединены к Москве. Став во главе древней, основанной в конце XII века архиерейской кафедры, епископ Гурий в последующее время иногда появляется в Москве. В 1555 году в числе участников хиротонии первого Казанского святителя Гурия называется «владыка Гурей Рязанской»⁸⁵.

В 1561 году епископ Рязанский и Муромский Гурий был в числе членов Собора, на котором Троицкая обитель была поставлена старейшей в Русской Церкви⁸⁶. В том же году «совершена церковь каменна на владычне дворе Рязанского по конец Грибневские улицы»⁸⁷. «В апреле 1562 г. поручился в верности царю по князе Иване Дмитриевиче Бельском»⁸⁸.

Будучи на Рязанской кафедре, епископ Гурий сохранял связи с Троицким и Лужецким монастырями. В Сергиевой обители был заложен в 1559 году Духовской храм, о чем так говорится в монастырском летописце: «Да на основание же был владыка Резанской Гурей, преж был игумен у Живоначальныя Троицы, а при Троицком Сергиева монастыря игумене Иоасафе и при келаре старце Андрее Анделове»⁸⁹. В 1560 году был прислан вклад в Лужецкий монастырь: «Лета 7068 месяца июня в 6 день, прислал владыка Гурий Рязанский и Муромский вкладу в дом Пресвятыя Богородицы пятьдесят рублей денег на теплую церковь Введения Пречистыя и на трапезу каменну и архимандриту Макарию... ставить корм за здравие, месяца генваря в 25 день, на память иже во святых отца нашего Григория Богослова»⁹⁰.

Середина XVI века – время особого почитания русских святых, что было вызвано Макарьевскими Соборами 1547 и 1549 годов. В это время в Рязанской епархии было обретение святых мощей Муромских чудотворцев – благоверных князей Константина с Михаилом и Феодором. Об этом сообщили царю Иоанну Грозному. «И государь царь и великий князь Иоанн Васильевич прислал в Муром в Благовещению Пресвятыя Богородицы и к Муромским чудотворцем в предел образы, книги, ризы и колокола и на святых мощи покровы и всю утварь церковную. И прислал государь царь с Рязани в Муром богомольца своего преосвященнаго Гурия и повеле святых их мощи в раке положить и в церкви в стене каменной в пещере честно поставити и устроити монастырь пречестен и повеле быти игумену и священником и братии. И по государеву цареву велению епископ Гурий прииде в Муром честныя святых и целебных их мощи в раке положил и в церкви в пещере поставил и храм Благовещения Пресвятыя Богородицы и предел святых чудотворцев освятил и все якоже лепо по чину церковному и монастырскому устроил месяца генваря в 24 день... и моляся епископ Гурий Благовещению Пресвятей Богородице и святым чудотворцем Муромским и пренесение их праздноваше честно, игумену и братии яже о Христе целование подав, изыде из Мурома с великою честию на свой святительский престол во град Переяславль Рязанский»⁹¹. В пределах Рязанской епархии, в Муроме, во время святительства епископа Гурия велели большие храмо-строительные работы⁹². «Новые каменные храмы Мурома украшались иконами работы лучших столичных иконописцев»⁹³.

Скончался епископ Рязанский Гурий в 1562 году и, как отмечает П. М. Строев, погребен он был «в Архангельском соборе» в Рязани⁹⁴.

* * *

В целом история древнерусской иерархии известна менее, чем история Предстоятелей Русской Церкви, так как о ней сохранилось мало сведений. Иногда было известно об их деяниях за время пребывания в Москве, поскольку об этом свидетельствуют общерусские летописные своды. Привлечение же различных источников расширяет и дополняет наши сведения об иерархии. Архиепископ Никандр и епископ Гурий – современники и участники важнейших событий

середины XVI века, сподвижники Митрополита Макария. Они внесли значительный вклад в развитие церковной жизни своих епархий.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Макарий, архим. Святитель Макарий, Митрополит Московский и всея Руси // Макарьевские чтения. «Памятники древнерусской культуры». Можайск, 1994. Вып. 2. Ч. 1. – С. 39; Он же. Жизнь и труды святителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси. Автореферат диссертации на соискание ученой степени магистра богословия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1994. – С. 22.

² ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. Ч. 1. – С. 157; СПб., 1906. Ч. 2. – С. 459; ПСРЛ. М., 1965. Т. 29. – С. 56, 155.

³ Грешневиков А. Н. Копье Пересвета. Рассказы. Ярославль, 1993. – С. 104. Однако комментаторы последнего издания Стоглава говорят следующее об архиепископе Никандре: «Об архиепископе Ростовском и Ярославском Никандре имеется мало сведений. Неизвестно даже, пострижеником какого монастыря он был» (Российское законодательство X–XX веков. М., 1985. Т. 2. – С. 404–405).

⁴ А (рсени) й и (ером). Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1878. Ч. 3. – С. 33.

⁵ Голубинский Е. Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Изд. 2. М., 1909. – С. 147; Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. – С. 138.

⁶ Известно, что Ростовский архиепископ Алексей дал в Троицкую обитель при игумене Никандре жалованную льготную грамоту на приписанную к монастырю Никольскую церковь в селе Берлокове Ростовского уезда (Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. Т. 1: 1294–1598. СПб., 1836. – С. 181. № 202).

⁷ Р-ский А. Из русской церковно-исторической старины. Список настоятелей Троице-Сергиева монастыря от основателя его и первого игумена Преподобного Сергия до архимандрита Викентия (1674 г.) // Странник. 1892. 8. – С. 544. О настоятельстве игумена Никандра известно: «... 2 года и 13 недель» (Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря). Изд. подготовили Е. Н. Клитина, Т. Н. Манушина, Т. В. Николаева. М., 1987. – С. 15).

⁸ Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. – Стб. 138.

⁹ Судные списки Максима Грека и Исаака Собака / Изд. подг. Н. Н. Покровский. М., 1971. – С. 139.

¹⁰ Титов А. А. Ростовская иерархия. Материалы для истории Русской Церкви. М., 1890. – С. 57. Е. Е. Голубинский также высказывает подобное предположение, что его избрание на Ростовскую кафедру произошло «после удаления с игуменства на покой» (Голубинский Е. Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Изд. 2. М., 1909. – С. 147).

¹¹ См.: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. Т. 1: 1294–1598. СПб., 1836. – С. 177–179, 181–182. № 198–200, 203.

¹² См.: ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. – С. 156–157.

¹³ Семененко Г. В. Новый источник по истории идеологической борьбы на Руси в середине XVI в. // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Вып. 10: Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы идеологии и культуры. Межвузовский сборник под ред. И. Я. Фроянова. К 80-летию проф. В. В. Мавродина. Л., 1987. – С. 167–176.

¹⁴ Веретенников П., диак. Московские Соборы 1547 и 1549 годов // ЖМП. 1979. № 12. – С. 71.

¹⁵ Российское законодательство X–XX веков. М., 1985. Т. 5. – С. 260.

¹⁶ Там же – С. 258, 277. См. также: ПСРЛ. Т. 31. Летописцы последней четверти XVII в. М., 1968. – С. 131.

¹⁷ Акты, собранные в библиотеках и архивах... Т. 1. – С. 220–222.

¹⁸ Кунцевич Г. З. Малоизвестные записки о Казанских походах 1550 и 1552 года // ЖМНП. 1898. № 7. – С. 137; Макарий, архим. Епископ Тверской и Кашинский Акакий – подвижник XVI века // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 2. – С. 33.

¹⁹ ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. – С. 529; ПСРЛ. Т. 29. – С. 211. На основании этого А. А. Зимин называет владыку Никандра «любимцем царя» (И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. – С. 96) и относит его к числу так называемых «иосифлян», а также приводит негативное мнение о нем А. Курбского.

²⁰ Акты, собранные в библиотеках и архивах... Т. 1. – С. 249–255; А. А. Зимин, И. С. Пересветов и его современники. – С. 174.

- ²¹ ОР РГБ. Ф. 299. Собр. Н. Тихонравова. № 617. Летописец. – Л. 263.
- ²² ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. – С. 250. Летописец отмечает, что на Литургии во время хиротонии было 76 человек, «опричь подъяков». Однако в рукописном Житии святителя Казанского Гурия поименно иерархи не называются (ГПНТБ. Собр. М. Н. Тихомирова. № 335. Житие святителей Гурия и Германа Казанских. XVII в. – Л. 42–44).
- ²³ Кузнецов И., свящ. Еще новые летописные данные о построении Московского Покровского (Василия Блаженного) собора // ЧОИДР. 1896. Кн. 2. Смесь. – С. 24.
- ²⁴ Горский А., прот. Историческое описание Свято-Троицкого Сергиевы Лавры, составл. по рукописным и печатным источникам. Изд. 2. М., 1890. Ч. 1. – С. 176.
- ²⁵ ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. – С. 341.
- ²⁶ Там же. – С. 365; Соловьев С. М. Сочинения в восемнадцати книгах. Кн. 3. Т. 5–6. М., 1899. – С. 55.
- ²⁷ ПСРЛ. Т. 12. Ч. 2. – С. 370.
- ²⁸ Кузнецов Г. Сказание о последних днях жизни Митрополита Макария (15 сентября – 31 декабря 1563 года). СПб., 1910. – С. 17–18.
- ²⁹ Тихомиров М. Н. Российское государство XV–XVII веков. М., 1973. – С. 390.
- ³⁰ Сметанина С. И. Записи XVI–XVII веков на рукописях собрания Е. Е. Егорова // Археографический ежегодник за 1963 год. М., 1964. – С. 362.
- ³¹ См.: Янковский П. Печалование духовенства за опальных в первенствующей Церкви Греко-Российской вообще, и в Церкви Древне-Русской по преимуществу // ЧОИДР. 1876. Кн. 1.
- ³² Титов А. А. Ростовская иерархия. Материалы для истории Русской Церкви. М., 1890. – С. 58. См. также: Шумилов В. Н. Государственное древлехранилище хартий и рукописей. Описание документальных материалов фонда № 135. М., 1971. – С. 109. № 228; С. 112. № 236. Подпись-автограф архиепископа на ручательстве за И. Д. Бельского в 1565 году см.: Погодин М. Русский исторический альбом. М., 1853. Табл. 9.
- ³³ ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. – С. 392; Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1899. Т. 5–6. – С. 533.
- ³⁴ ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. – С. 393.
- ³⁵ Там же. – С. 402; Шумилов В. Н. Государственное древлехранилище хартий и рукописей. – С. 114. № 239.
- ³⁶ Шумилов В. Н. Государственное древлехранилище хартий и рукописей. – С. 115. № 240; Леонид, епископ Дмитровский. Жизнь святого Филиппа, Митрополита Московского и всея России. М., 1861. – С. 73.
- ³⁷ Титов А. А. Ростов Великий в его церковно-археологических памятниках. М., 1911. – С. 48.
- ³⁸ Там же. – С. 104.
- ³⁹ Брюсова В. Г. Монументальная живопись Древней Руси XI–XVI веков // Искусство Европейской части СССР М., 1976. – С. 132, 134.
- ⁴⁰ Спутник по Ростову Великому Ярославской губернии / Изд. И. А. Иванова. Ростов Великий, 1912. – С. 107; Титов А. А. Ростов Великий... С. 143; Померанцев Н. Н. Русская деревянная скульптура. М., 1994. – С. 92–96. См. также: Соколова И. М. Об одной группе резных ростовских икон XVI века // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 1994. Вып. 6. – С. 112–126.
- ⁴¹ Филарет, архиепископ Черниговский. Жития святых, чтимых Православною Церковию. Изд. 2. Месяц Март. СПб., 1892. – С. 65; Толстой М. В. Жизнеописание угодников Божиих, живших в пределах нынешней Ярославской епархии. Ярославль, 1905. – С. 63.
- ⁴² Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского. Книга дополнительная вторая. М., 1916. – С. 176. См. также: Филарет, архиепископ Черниговский. Жития святых, чтимых Православною Церковию. Изд. 2. Месяц Январь. СПб., 1892; Снегирева С. Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных икон Ея. Ярославль, 1993. – С. 99.
- ⁴³ Титов А. А. Ростовская иерархия. – С. 58.
- ⁴⁴ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. (XVII в.). Ч. 1. А–З. СПб., 1992. – С. 394; Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. – Стб. 344.
- ⁴⁵ РИБ. Т. 12: Акты Холмогорской и Устюжской епархий. Ч. 1. 1500/1699 гг. СПб., 1890. – Стб. 125–127. Об этом соборе см.: Бакеева О. В. Успенский собор в Великом Устюге. Результаты исследований и проект реставрации // Градостроительство. Теория и практика. Л., 1983. – С. 40–45.
- С Великим Устюгом связано одно событие, в связи с которым упоминается имя владыки Никандра: произошло исцеление одного жителя Сольвычегодска от иконы праведного Прокопия Устюжского. Священник И. Верюжский говорит, что это произошло в 1548 году при «Ростовском архиепископе Никандре» (Исторические сказания о жизни святых, подвижавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею Церковию и местно чтимых. Вологда, 1880. – С. 84). Однако, если учесть, что архиерейская хиротония владыки Никандра произошла в 1549

году, то и чудо исцеления от образа Устюжского Праведника следует отнести ко времени не ранее 1549 года.

⁴⁶ РИБ. Т. 12. Ч. 1. – Стб. 128–129. В апреле 1559 года в Богоявленском монастыре был заложен «по благословению Макария Митрополита» каменный собор. Надпись на плите далее продолжает: «Тою же лета месяца июня в 8 день был в монастыре архиепископ Никандр Ростовский и Ярославский (совершена бысть сия церковь лета 7073 (1565)» (Разумовский И. М. Кострома. Л., 1990. – С. 20).

⁴⁷ РИБ. Т. 12. Ч. 1. – Стб. 132–134.

⁴⁸ Там же. – Стб. 135–136.

⁴⁹ Каштанов С. М. Финансы средневековой Руси. М., 1988. – С. 153.

⁵⁰ РИБ. Т. 32: Архив П. М. Строева. Пг., 1915. – Стб. 315–316. В справочном труде П. М. Строева имеются такие сведения: «Никитский Белозерский, от Кириллова в 10 верстах, и с 28 янв. 1648 был приписан к нему» (Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. – Стб. 122). С 1648 года начинается у него ряд настоятелей этого монастыря. Между тем, в грамоте архиепископа Никандра назван игумен Гурий (XVI век!).

⁵¹ Полознев Д. Ф. Благословенные и ставленные грамоты Ростовской и Вологодской епархий XVI–XVII веков из фондов отдела письменных источников Государственного исторического музея // Сообщения Ростовского музея. Ярославль, 1995. Вып. 8. – С. 52.

⁵² РИБ. Т. 32: Архив П. М. Строева. Пг., 1915. Т. 1. – Стб. 429.

⁵³ Акты юридические, или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838. – С. 404; РИБ. Т. 32: Архив П. М. Строева. Пг., 1915. Т. 1. – Стб. 240.

⁵⁴ Каталог древнерусских грамот, хранящихся в Отделе рукописей Государственной Публичной Библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Вып. 1–2: 1269–1612 гг. Изд. 2. СПб., 1992. – С. 63. № 148.

⁵⁵ См., например: ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. – С. 374.

⁵⁶ РИБ. Т. 12. Ч. 1. – Стб. 125–127.

⁵⁷ Полознев Д. Ф. Благословенные и ставленные грамоты. – С. 53.

⁵⁸ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. Т. 1. – С. 141.

⁵⁹ Титов А. А. Ростов Великий. – С. 126.

⁶⁰ Рукописные книги собрания М. Н. Погодина. Каталог. Л., 1988. Вып. 1. – С. 93. № 128; Титов А. А. Описание славяно-русских рукописей. б/м., 1901. Т. 1. Ч. 2. – С. 6; Жуковская Л. П. Грецизация и арханизация русского письма 2-й пол. XV–1-й пол. XVI вв. (Об ошибочности понятия «второе южнославянское влияние») // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. – С. 161).

⁶¹ Сб. РИО. Т. 71: Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским государством. Т. 3. 1560–1571 гг. / Изд. под ред. Г. Ф. Карпова. СПб., 1892. – С. 364.

⁶² ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. – С. 404–405. См. также: Список погребенных в Троице-Сергиевой Лавре, от основания оной до 1880 года. М., 1880. – С. 35; Хронологический указатель иерархов Ростовской и Ярославской паствы от учреждения ее при святом равноапостольном великом князе Владимире до настоящего времени. СПб., 1859. – С. 9. Имя архиепископа Никандра встречается в древних помянниках (А (рсени) й и (ером.). Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1878. Ч. 2. – С. 235).

⁶³ Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / Издание подг. Е. Н. Клитина, Т. Н. Манушина, Т. В. Николаева. М., 1987. – С. 38.

⁶⁴ См.: Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. М., 1986. Т. 1. – С. 208. Из книг, принадлежавших архиепископу Никандру, можно указать рукопись XVI века. – Творения святителя Василия Великого о постничестве (Леонид, архимандрит. Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой Духовной семинарии в 1747 году (ныне находящихся в библиотеке Московской Духовной академии). М., 1887. Вып. 2. – С. 48–49).

⁶⁵ Толстой М. Древние святыни Ростова Великого // ЧОИДР. 1847. № 2. – С. 75.

⁶⁶ Крылов А. Иерархи Ростово-Ярославской паствы, в преемственном порядке, с 992 года до настоящего времени. Ярославль, 1864. – С. 110.

⁶⁷ Макарий, архимандрит. Лужецкий архимандрит Макарий II (1523–1526) // Макарьевские чтения: «Памятники древнерусской культуры». Можайск, 1994. Вып. 2. Ч. 1. – С. 88.

⁶⁸ Там же. – С. 89.

⁶⁹ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. Ч. 1. – С. 145.

⁷⁰ Дионисий, архимандрит. Список настоятелей Можайского Лужецкого второклассного монастыря с 1408 года по 1892 год. М., 1892. – С. 26.

⁷¹ Там же. – С. 28–29.

⁷² Там же. – С. 31.

⁷³ Там же. – С. 30–31.

⁷⁴ Среди участников Собора назван «архимандрит Гурий», но из какого монастыря он был не ясно из-за утраты слова в рукописи: «... цкой» (Судные списки Максима Грека и Исака Сабак // Изд. подготовил Н. Н. Покровский. М., 1971. – С. 139).

⁷⁵ Дионисий, архимандрит. Список настоятелей... – С. 28; Он же: Краткая летопись Можайского Луицкого второклассного монастыря с 1408 года по 1982 год. М., 1982. – С. 17; Каштанов С. М. Финансы средневековой Руси. М., 1988. – С. 116. Прим. 31.

⁷⁶ Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря Изд. подг. Е. Н. Клитина, Т. Н. Манушина, Т. В. Николаева. М., 1987. – С. 15. См. также: Р-ский А. Из русской церковно-исторической старины: Список настоятелей Троице-Сергиева монастыря от основателя его и первого игумена Преподобного Сергия до архимандрита Викентия (1674 г.) // Странник. 1892. № 8. – С. 545. О некоторых событиях жизни Троицкого монастыря того времени см.: Каштанов С. М. Монастырские документы о политической борьбе середины XVI в. // Археографический ежегодник за 1973 год. М., 1974. – С. 29–42.

⁷⁷ Позднее он был осужден на Соборе в связи с ересью Максима Башкина и Феодосия Косого и отправлен в Соловецкий монастырь, но бежал в Литву, где явился ревнителем Православия.

⁷⁸ Николаева Т. Н. Произведения мелкой пластики XIII–XVII веков в собрании Загорского музея. Каталог. Загорск, 1960. – С. 80.

⁷⁹ Насонов А. Н. Новые источники по истории Казанского «взятия» // Археографический ежегодник за 1960 год. М., 1962. – С. 18; Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. М., 1985. – С. 495.

О Троицком старце Адриане см.: Макарий, архимандрит. Келарь Троице-Сергиевой обители – старец Адриан Ангелов // Альфа и Омега. Ученые записки об-ва для распространения Священного Писания в России. М., 1993. № 2 (5). – С. 117–126.

⁸⁰ ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. – С. 314.

⁸¹ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. Т. 1: 1294–1598. СПб., 1836. – С. 239. № 235; Каштанов С. М. Финансы средневековой Руси. М., 1988. – С. 139.

⁸² Горский А. В., прот. Историческое описание Свято-Троицкого Сергиевы Лавры, составленное по рукописным и печатным источникам. М., 1890. Ч. I. – С. 87.

⁸³ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. Ч. 1. – С. 237.

⁸⁴ Там же. – С. 239.

⁸⁵ Там же. – С. 250.

⁸⁶ Горский А. В., прот. Историческое описание Свято-Троицкого Сергиевы Лавры, составленное по рукописным и печатным источникам. М., 1890. Ч. I. – С. 176.

⁸⁷ ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. – С. 334.

⁸⁸ Титов А. А. Рязанские епископы. Приложение и материал для истории Русской Церкви. М., 1891. – С. 23.

⁸⁹ Горский А. В., прот. Историческое описание Свято-Троицкого Сергиевы Лавры, составленное по рукописным и печатным источникам. М., 1890. Ч. 2. – С. 179; Бычков А. Краткий летописец Свято-Троицкого Сергиевы Лавры // Летопись занятий Археографической комиссии. СПб., 1865. Вып. 3. Приложение. – С. 22–23; См. также: Арсений, иеромонах. Летопись наместников, келарей, казначеев, ризничих, экономов и библиотекарей Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. СПб., 1868. – С. 21; Амвросий, архимандрит. История Российской иерархии. М., 1810. Ч. 2. – С. 70.

⁹⁰ Дионисий, архимандрит. Список настоятелей... – С. 29. Можно предполагать, таким образом, что в миру епископ Гурий носил имя Григорий в честь святителя Григория Богослова.

⁹¹ ГПНТБ. Собр. М. Н. Тихомирова. № 473. Сборник Житий XVII в. Л. 55 об.–56 об. См. также: Материалы для истории Рязанской епархии. Рязанские иерархи // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1879. № 10. – С. 278–279.

⁹² Масленицын С. И. Муром. М., 1971. – С. 8.

⁹³ Масленицын С. И. Муром. – С. 11; Беспалов Н. Муром. Памятники искусства XVI – начала XIX вв. Очерк. Ярославль, 1971. – С. 16–18, 23–25; Ильин М. А. Русское шатровое зодчество. Памятники середины XVI века. Проблемы и гипотезы, идеи и образы. М., 1980. – С. 106–110.

⁹⁴ Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. – Стб. 414; Дегтев Ю. А. Рязань православная. Рязань, 1993. – С. 90; О Рязанском соборе Архангела Михаила см.: Добролюбов И., свящ. Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных с списками их настоятелей за XVII–XVIII и XIX столетия и библиографическими указателями. Зарайск, 1844. Т. 1. – С. 19–20; Михайловский Е. В. Рязань. Памятники архитектуры и искусства. М., 1985. – С. 24–25.

ОТ РЕДАКЦИИ

Святейший Патриарх Алексий II в Рождественском послании ко всероссийской пастве отметил, что пребывание мощей святого великомученика и целителя Пантелеимона в России стало огромным событием для каждого верующего. «Летом минувшего года Господь сподобил Москву – стольный град Православной Руси – поистине дивного посещения: из Русского Пантелеимонова монастыря, что на Святой Горе Афон в Греции, впервые в пределы нашей Церкви для молитвенного поклонения и для укрепления наших духовных, душевных и телесных сил были принесены святые мощи великомученика и целителя Пантелеимона – его честная глава. Ежедневно к святым мощам угодника Божия Пантелеимона приходили десятки, если не сотни тысяч людей, стекавшихся в Москву из многих епархий Русской Православной Церкви. По десять, двенадцать и более часов они терпеливо ждали своей очереди, медленно приближаясь к святыни с негромким пением церковных молитв и тропарей. Всем сомневающимся это поразительное зрелище преподало красноречивый урок: Святое Православие живет в нашем народе!»

25 апреля 1996 года, в светлые дни Пасхального торжества, в аэропорту Шереметьево-1 состоялась торжественная встреча мощей святого великомученика и целителя Пантелеимона, прибывших самолетом из Греции, со Святой Горы, из Русского Свято-Пантелеимонова монастыря. В Богоявленском соборе, куда были доставлены для поклонения мощи святого Пантелеимона, состоялось праздничное богослужение, после которого совершилось первое поклонение честным мощам угодника Божия и небесного Врача.

В течение 45 дней честные и святые мощи великомученика Пантелеимона находились в московских соборах, монастырях и подворьях. Сотни тысяч людей получили благодатную помощь и исцеление за это время, было документально зафиксировано несколько случаев чудесного исцеления по молитвам святого угодника Божия. Кроме того, великомученик Пантелеимон на Российской земле – всюду, где пребывала его честная глава, – исцелял и просвещал благодатью людей, сомневающих и колеблющихся в вере, обращал в Православие иноверцев. Почти ежедневно в течение 45 дней к святым мощам приводили бесноватых и многие из них потом приходили уже сами, свидетельствуя о совершившемся исцелении.

12 июня, в день памяти преподобного Исаака Далматского, москвичи вместе с паломниками из других городов проводили на Святую Гору Афон мощи святого великомученика Пантелеимона. Каждый христианин, которого Господь сподобил приложиться к мощам великомученика Пантелеимона, чувствовал, что в них сокрыта особая духовная сила, в помощи которой все так остро нуждаются, чтобы устоять в мире, исполненном зла, победить это зло добром, исполняя заповеди Христовы.

Редакция сборника «Богословские труды» в связи с этим событием публикует цикл материалов, посвященных Святой Горе Афон. Афонской тематике посвящены следующие материалы: архимандрит Санкт-Петербургской Духовной Академии Августин (Никитин) в своем историко-филологическом исследовании раскрывает характер литературных связей Афона и России. М. М. Клименко подробно анализирует богослужение на Святой Горе Афон в работе «Особенности совершения всенощного бдения в монастырях Святой Горы Афон»; докладная записка известного церковного канониста С. В. Троицкого, написанная к 500-летию юбилею провозглашения автокефалии Русской Церкви, – «Афон и международное право» раскрывает юридический статус монашеской республики на Афоне и нормы канонических взаимоотношений славянских и греческих монастырей на Святой Горе.

Публикацию архивных материалов, посвященных имяславному движению, подготовил А. Г. Кравецкий.

*Архимандрит АВГУСТИН (Никитин),
доцент Санкт-Петербургской Духовной Академии*

АФОН

И РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ*

(Обзор церковно-литературных связей)

ВВЕДЕНИЕ

В 1963 году весь православный мир торжественно праздновал 1000-летие Афона, а в 1988 году Русская Православная Церковь отметила другое выдающееся событие – 1000-летие Крещения Руси (988–1988 гг.). Эти два юбилея разделяет временной интервал в четверть века, но если смотреть на оба события в исторической ретроспективе, то можно считать, что они произошли в одно время. И если далее рассматривать оба процесса в историческом аспекте: христианизацию Афона и Руси, то можно отметить, что между Святой Горой и Русью издревле начали устанавливаться связи, которые оказывали взаимное влияние на развитие духовной культуры, и этот процесс, несмотря на имевшиеся в прошлом трудности, не прекращается и до сегодняшнего дня.

Важное значение Афона в истории духовной жизни Православных Церквей неоспоримо и не нуждается в каких-либо особых доказательствах. Начиная с эпохи средневековья и по настоящее время Святая Гора славится строгим аскетизмом своих насельников, которые ведут здесь жизнь полную трудов и молитв. Афонские монастыри и скиты издавна привлекали к себе массы паломников из многих стран мира. Известно, что святогорские монахи в число своих послушаний включали изучение духовной литературы и постоянно переписывали рукописи религиозного, философского и исторического содержания. Афонская гора дала православному миру многих известных богословов и иерархов, которые впоследствии осуществляли духовно-просветительскую деятельность в тех странах, где им довелось служить на ниве Христовой.

Книгохранилища афонских монастырей на протяжении нескольких столетий являлись неоскудевающим источником для многих представителей Православных Церквей – богословов, историков, языковедов, палеографов и других ученых. «Для таких исследователей Святая Гора священна своими историческими, часто единственными в своем роде реликвиями, – писал в начале нашего столетия отечественный исследователь Г. А. Ильинский. – Работники всевозможных специальностей находили, находят и будут нахо-

* Редколлегия “Богословских Трудов” считает необходимым упомянуть об аналогичной по названию работе архимандрита Иннокентия (Просвирнина) “Афон и Русская Церковь”, опубликованной в ЖМП № 3–6 за 1974 год.

дять в них огромное и во многих отношениях еще девственное поле для своих изысканий. Будет ли это лингвист, он найдет здесь памятники языка глубокой древности с весьма важными и интересными чертами фонетики и морфологии; будет ли это классик, он найдет здесь весьма ценные списки произведений византийской литературы, он на каждом шагу может брать здесь полными пригоршнями нужный ему материал; будет ли он палеограф, он всегда встретит здесь первостепенные памятники рукописные, нередко притом единственные в своем роде; будет ли он археолог или историк искусства, он найдет тут великолепные образцы византийской архитектуры, живописи, некоторых художественных изделий и пр.; будет ли он историк культуры, к его услугам явятся на Афоне целые горы еще неизданных документов и грамот на греческом, латинском, славянском и других языках»¹. Исключительная ценность афонских рукописей давно была отмечена европейскими специалистами и, в частности, русскими исследователями. Ученые-паломники, прибывавшие на Афон из России, посещали библиотеки святогорских монастырей и по мере возможностей составляли либо краткие, либо более подробные описания увиденных ими древних манускриптов. Благодаря трудам Василия Григоровича-Барского (XVIII в.), преосвященного Порфирия (Успенского), профессора В. И. Григоровича, архимандрита Антонина (Капустина), П. И. Севастьянова (XIX в.) и многих других, перед современными исследователями уже достаточно полно раскрыты сокровища славянской и византийской письменности.

С середины XIX – начала XX вв. начались особенно активные исследования по выявлению рукописного наследия Святой Горы, в результате чего многие памятники древней письменности, открытые на Афоне, получили мировую известность. Но предстоит еще сделать многое, и особенно – для более полного выявления многовековых духовных связей Афона с Русской Православной Церковью. И для того, чтобы успешно продвигаться по этому пути, необходимо обобщить все то, что уже сделано в указанной области нашими предшественниками.

Обзору тех исторических сведений, которые выявляют наличие тесных духовных связей Афона и Русской Православной Церкви на протяжении почти целого тысячелетия, и посвящена настоящая статья.

Богатство письменных памятников всякого рода, изданных и неизданных, связанных с Афоном и Россией, так же как и значительное количество исследований, посвященных монашеской республике, заслуживает подробного изучения в связи с вопросом о роли Афона в истории Русской Православной Церкви². Но поскольку это можно сделать при рассмотрении истории каждого святогорского монастыря в отдельности, сначала следует ограничиться изложением только самых общих данных о книжных связях Афона с Россией.

АФОН И КИЕВСКАЯ РУСЬ

Местоположение Киева, города, связанного с Крещением русского народа, определялось летописцем следующими словами: «Был путь из Варяг в Греки и из Грек по Днепру, а в верховьях Днепра – волок до Ловоти, а по Ловоти можно войти в Ильмень, озеро великое; из этого же озера вытекает Волхов и впадает в озеро великое Нево, и устье того озера впадает в море Варяжское. И по тому морю можно плыть до Рима, а от Рима можно плыть по тому же морю к Царьграду, а от Царьграда можно приплыть в Понт море, в которое впадает

Днепр река» («Повесть временных лет»)³. Путь «из Варяг в Греки» связывал Киев с Константинополем; по этому пути шли и первые русские паломники, направившиеся на Святую Гору.

Первые связи русских христиан со святогорскими обителями начались с их паломничества на Афон, куда их устремляло желание утолить жажду благочестия, возвращенную в новопросвещенном народе проповедью слова Божия. Увлекаемый этим желанием, на Афон отправился житель Любича по имени Антипа. Он достиг Святой Горы, отрекся от соблазнов мира, принял имя Антония и получил первые наставления от афонских старцев. После того как Антоний достаточно окреп в иноческом подвиге, святогорцы велели ему возвратиться на Русь и там насаждать иночество. Прибыв в Киев в 1013 году, Антоний стал искать место, напоминающее Афон, и после долгих поисков выкопал себе пещеру в Берестовой горе. Так был основан Киево-Печерский монастырь при князе Ярославле Мудром (1019–1054), и преподобный Антоний удостоился утешения видеть закладку обители. Скончался преподобный Антоний в 1073 году на 90-м году жизни⁴.

Сообщение летописи под 1037 годом, что князь Ярослав «и книги любил, читая их часто и ночью, и днем. И собрал писцов многих и переводили они с греческого на славянский язык. И написали они книг множество»⁵, указывает на возникновение своего рода скриптория при дворе Ярослава, где в большом количестве переводились и переписывались книги. Таким местом создания книг и центром просвещения был в то время и Киево-Печерский монастырь.

В Киево-Печерском монастыре еще при жизни преподобного Антония были греческие книги. В Киево-Печерском Патерике (XIII в.) – в «Слове о пришествии писцев церковных (живописцев. – *Авт.*) к игумену Никону от Царя-града» – в подтверждении того, что они «живот свой скончашася в Печерском монастыри... во мнишеском житии», говорится: «Суть же и ныне свиты их на полатах и книги их греческия блюдомы в память таковаго чудеси»⁶.

В эти годы для русских иноков по-прежнему образцом духовной жизни была Афонская Гора. В конце XI века при византийском императоре Алексее I Комнине (1081–1118) в распоряжение русских иноков был отдан монастырь Ксилургу. В XI веке русское иночество на Афоне было уже весьма значительно и имело самостоятельное устройство. Это видно из того, что в XII веке по причине многочисленности русским монахам разрешено было перейти из Ксилургу в монастырь святого Пантелеимона, причем и Ксилургу оставался в их распоряжении в виде скита⁷. Русский исследователь XIX века архимандрит Порфирий (Успенский) высказал в связи с этим интересное предположение, относящееся к афоно-русским церковным отношениям. «В рукописном «Сказании о Святой Горе Афонстей» 1561 года описан в Ксилургу соборный храм во имя Успения Богородицы, – писал архимандрит Порфирий. – Не потому ли и Киево-Печерская Лавра посвящена Успению?»⁸

Киево-Печерский монастырь продолжал развивать духовные связи с Афоном при преподобном Феодосии, который был игуменом этой обители в 1142–1156 гг. Преподобный Феодосий ввел в монастыре Студийский устав⁹, по которому монахам вменялось в обязанность переписывание книг. Студийский устав предполагал грамотность монахов. 26-я глава Устава предписывала иметь в монастырях библиотеки. Для хранения книг рекомендовалось выделить специального послушника. «Должно знать, что в те дни, в которые мы свобод-

ны от телесных дел, ударяет книгохранитель однажды в дерево и собираются братия в книгохранительную комнату и берет каждый книгу и читает ее до вечера. Перед клепанием же к светильничному ударяет опять однажды книжный приставник и все приходят и возвращают книги по записи, кто же умедлит возвратить книгу, да подвергнется епитимии»¹⁰.

В начале XIII века Досифей, игумен Киево-Печерской обители († 1219), совершил паломничество на Афон, откуда принес чин о пении псалмов, печатаемый при Псалтири¹¹. Известно также описание правил Святой Горы, принесенное им с Афона. Оно сохранилось в поздних сборниках – XV и XVI вв. Здесь содержится описание главным образом богослужебных порядков на Афоне.

В том же XIII веке галичские князья Даниил и Василько пригласили с Афона иноков Иоасафа и Василия, которые занимали святительские кафедры на Руси¹².

Когда речь идет о влиянии афонского литературного наследия на русскую духовную культуру, необходимо не упускать из вида и обратный процесс. Надо учитывать и то обстоятельство, что на Афоне в те времена жило много славян; поэтому неудивительно, что в 1264 году сербский монах Домециан, живший на Афоне, использовал для своего труда сочинение «Слово о законе и благодати» митрополита Киевского Илариона, русского по происхождению (митрополит с 1051 года)¹³.

АФОН И СЕВЕРО-ВОСТОЧНАЯ РУСЬ

Дальнейшая история афоно-русских литературных связей проходила на фоне двух важных политических событий, совершившихся почти в одно время на Руси и на Балканах. На Руси начался процесс возрождения церковно-литературной письменности в годы пробуждения национального духа после победы над татарами в 1380 году. Позднее, в 1389 году произошло решающее сражение турок и сербов на Косовом поле, завершившееся поражением сербских войск. Сербия и Болгария за короткое время были оккупированы захватчиками и как самостоятельные государства перестали существовать. Именно с этого времени началась массовая эмиграция южных славян. Один поток беженцев хлынул на запад, но две другие волны двинулись в иных направлениях: одна – на Афон и в Константинополь, а другая – в Россию.

Особенно интенсивным было сотрудничество русских и южно-славянских церковных деятелей в области книгописания. На рубеже XIV–XV вв. оно достигло необычайного масштаба.

В конце XIV века поток южно-славянских беженцев в Россию шел в основном через славянские монастыри Афона и Константинополя. Это в немалой степени и определило ту силу церковно-литературного влияния Святой Горы, объектом которого сделались древнерусские города и обители.

Новгородские земли. Как известно, Великий Новгород в домонгольское время и долгое время спустя был вторым по значению городом Руси. Кроме того, Новгород не претерпел испытаний монгольского нашествия, когда в огне пожаров погибли многие сокровища русской культуры. Поэтому вполне понятно, что около половины всех сохранившихся рукописей XI–XIII вв. являются памятниками новгородской письменности¹⁴. К этому следует также добавить, что почти вся древнерусская литература дошла до наших дней в составе более поздних новгородских памятников.

Новгородские книжники добывали для своих книг тексты в других землях

Русского государства или же привозили их из-за рубежа. Новгородские паломники часто переписывали в монастырях Афона книги или приобретали их там. Существуют сведения, что в 1386 году на Афоне работали новгородцы Иван и Добролю, которые переписывали там книги¹⁵. А в 1397 году переписчики «Тактикона» Никона Черногорца «два калугера Яков да Пумин (Пимен. – *Авт.*)» отметили, что оригинал их книги «вынесл... из Святой Горы игумен Ларион того же монастыря»¹⁶. «Тактикон» Никона Черногорца с Афона вывез игумен новгородского Лисицкого монастыря Иларион. В 1397 году рукопись уже была в Новгороде, и два монаха, состоявшие в свите архиепископа Новгородского Иоанна, Иаков и Пимен, изготовили с нее список специально для Лисицкого монастыря.

«Тактикон» имел большое значение для русского богословия того времени, потому что содержал много отрывков, весьма значительных по объему, из творений отцов Церкви. Отсюда впоследствии почерпали свои богословские доводы преподобный Иосиф Волоколамский и преподобный Нил Сорский.

Паломники из новгородских земель в этот период времени, как было сказано, посещали Афон с целью усовершенствования в духовных подвигах. Но также и некоторые святогорцы приходили оттуда в Россию и активно насаждали здесь афонские традиции. В середине XIV века на Мурманский остров (Муч) Онежского озера прибыл с Афона старец Феодосий, поселившись там с константинопольским монахом Лазарем. Лазарь, родом из Константинополя, жил некоторое время в Новгороде и получил от новгородского посадника право на владение этим островом, тогда еще не населенным. К Феодосию и Лазарю впоследствии пришло много последователей и в том числе два инока из Киева. Лазарь в своем завещании отзывался о Феодосии как о подвижнике строгой жизни. «Феодосий, – говорил он, – старец Святой Горы, вел весьма добродетельную жизнь и носил на своем теле тяжелые вериги; он был опытен в книжной мудрости». Старец Феодосий содействовал устройству монастыря Богородицы Муромской. Вместе с ним подвизались здесь еще два грека – Елезар и Назарий¹⁷.

На Афоне прожил три года преподобный Арсений, постриженник Лисицкой обители, долго странствовавший по северу России и живший на Валааме. Он основал скит на Коневском острове Ладожского озера, в 1398 году там была уже обитель, насельники которой жили по афонскому общежительному уставу¹⁸.

Тверское княжество. Наряду с Новгородом тесные связи с Афоном имело и Тверское княжество. В начале XIV века Тверь с окрестностями насчитывала не менее 5 монастырей, а в Москве достоверно известно только о двух; первые тверские известия о появлении здесь образованных греков относятся к 1317 и 1323 гг., а в Москве они появились в 1344 году. Подобные примеры свидетельствуют об историческом старшинстве Тверского княжества¹⁹.

Из русских монахов, внесших свой вклад в развитие афоно-русских связей, можно отметить тверского игумена Савву, основавшего в 1397 году Вишерский монастырь. Преподобный Савва Вишерский, побывавший на Афоне, вынес со Святой Горы «Правила», которыми впоследствии воспользовался для составления своей «Кормчей» Вассиан Патрикеев²⁰. Известно, что инок-князь Вассиан был противником монастырского землевладения. В борьбе с иосифлянами, защитниками монастырских вотчин, Вассиан испросил разрешения у митрополита Варлаама на составление новой Кормчей книги. Для этого он воспользовал-

ся списками Кормчей Симоновского монастыря и Кормчей сербской редакции, вывезенной с Афона тверским игуменом Саввой.

В 1432 году в Лавре святого Афанасия Афонского жил и работал монах Авраамий Русин, трудившийся там над перепиской нескольких житий святых, привезенных им впоследствии в Тверь в Саввино-Сретенский монастырь, причем в записи о вкладе он пишет, что сделал это при «книголюбивом Савве игумени» в 1437 году²¹.

Следует отметить, что в первой половине XIV века новгородские и тверские княжества играли существенную роль в истории афоно-русских связей. В то время как большинство афонских рукописей поступало в новгородские и тверские монастыри, почти все константинопольские рукописи шли в Москву или в подмосковные монастыри. По мнению отечественного исследователя «ориентация Москвы на Константинополь получалась естественно, поскольку великие московские князья, стремившиеся взять на себя руководящую роль в политической и культурной жизни всей Северо-Восточной Руси, в международных отношениях логикой вещей вынуждены были искать и поддерживать контакты с аналогичными, главными политическими и культурными центрами»²².

Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Этой обители, являющейся ныне духовным центром Русской Православной Церкви, принадлежит особая роль в истории афоно-русских отношений. Именно Троице-Сергиев монастырь стал центром исихазма на Руси – учения, которое проникло на Русь почти сразу же за распространением его на Балканах, еще при митрополите Феогносте, обрусевшем греке (1328–1353). Центром безмолвия, созерцания и новых мистических настроений стал Троице-Сергиев монастырь, основатель которого – Преподобный Сергий Радонежский (1314–1392) «Божественная сладости безмолвия вкусив»²³. Из этого монастыря вышел главный представитель нового религиозного направления – преподобный Епифаний Премудрый.

Преподобный Епифаний, духовник Троице-Сергиева монастыря, автор жития Преподобного Сергия Радонежского, во второй половине XIV века побывал на Афоне, и по его возвращении со Святой Горы в Троице-Сергиеву обитель началась активная деятельность переписчиков, пополнявших монастырскую библиотеку творениями святых отцов Церкви. В то время среди московских и подмосковных монастырей уже выделялся своей библиотекой Троице-Сергиев монастырь, где поселились многие южнославянские книжники. Поэтому не случайным является нахождение южно-славянских рукописных книг в этой библиотеке.

При ознакомлении с описаниями славянских рукописных собраний бросается в глаза, что большинство сборников, начиная с середины XIV века и XV века, содержат труды преподобного Исаака Сирина, преподобного Аввы Дорофея, преподобного Симеона Нового Богослова, преподобного Иоанна Лествичника, преподобного Филофея Синаита, преподобного Петра Дамаскина, преподобного Григория Синаита, то есть сочинений, содержащих идеи исихазма в их практической форме. Сочинения многих из этих писателей были известны в русской письменности и ранее, но в полном объеме они стали переходить на Русь в XIV–XV вв.²⁴.

Интересно отметить, что еще около ста лет тому назад предполагалось само собой разумеющимся, что любое произведение древнерусской, древнеболгарской или древнесербской литературы, если только оно выходит за пределы ме-

стной тематики, обязательно должно восходить к какому-либо, может быть, не дошедшему до нас византийскому оригиналу. Очень показательно в этом отношении, например, замечание Ф. М. Достоевского, который в «Братях Карамазовых» устами Ивана Карамова во вступлении к «Легенде о Великом Инквизиторе» говорит так: «У нас по монастырям занимались тоже переводами, списыванием и даже сочинением таких поэм, да еще когда – в татарщину. Есть, например, одна монастырская поэмка, конечно, с греческого (*разрядка авт.*) – «Хождение Богородицы по мукам», с картинками и со смелостью не ниже дантовских»²⁵.

В начале XV века паломничество русских людей на Святую Гору продолжалось. Одним из них был иеродиякон Троице-Сергиева монастыря Зосима, который побывал там в 1420 году. Книги, привозившиеся в те годы в Троице-Сергиеву обитель с Афона, иногда дополнялись русскими сочинениями. Так, например, в выходной записи одного патристического сборника сказано, что его оригинал был создан на Афоне в 1431 году Афанасием Русином. Далее сообщается, что данный список был сделан игуменом подмосковного Николо-Угрешского монастыря Ионой повелением игумена Зиновия, управлявшего Троице-Сергиевым монастырем в 1432–1443 гг. И, вероятно, согласно воле заказчика, а может быть, по инициативе книгописца в сборник было переписано Житие Преподобного Сергия Радонежского.

К числу святогорцев, трудившихся на Руси в середине XV века, принадлежит знаменитый ученый-книжник Пахомий Серб. Он прибыл с Афона в Москву в 1440 году и обосновался в Троице-Сергиевой обители. Его литературные труды и путешествия связали воедино древние центры церковной книжности – Новгород, Троице-Сергиев и Кирилло-Белозерский монастыри.

Не подлежит сомнению, что в Кирилло-Белозерском монастыре имелись некоторые книги, написанные рукой Пахомия Серба. Такова Минея Кирилло-Белозерской библиотеки XV века (№ 1258, без начала), в которой в конце похвального слова празднику Покрова Божией Матери имеется собственноручная подпись Пахомия: «смереннаго иермонаха Пахом иж от стья горы», и той же рукой писано 13 листов, а на 9-м листе киноварью написано: «сие блгдрное гранесловие покрову написа повелением и блвнием прошинаг архиеппа великаг новоград и пскопа влдкы Ионы рукою грешнаг ермонах иж от стья горы сербина»²⁶.

За время своего пребывания на Руси иеромонах Пахомий в 15 канонах и нескольких житиях прославил память многих святых Русской Церкви²⁷.

Кирилло-Белозерский монастырь. При анализе афоно-русских литературных связей для большей наглядности повествование разграничено на разделы применительно к наиболее известным центрам русских княжеств. Насколько условно это деление, можно убедиться при рассмотрении одного из рукописных памятников Киевской Руси – «Изборника» Святослава (1073), получившего широкое распространение в XI–XV вв. Его оригинал, попавший в XIV веке на территорию Северо-Восточной Руси, в следующем столетии переписывался выборочно вместе с выписками из других литературных памятников. В результате получились по меньшей мере три его редакции. При этом один список, хранившийся в Кирилло-Белозерском монастыре, восходит не к «Изборнику» Святослава, а к его оригиналу – «Изборнику» болгарского царя Симеона. Об этом свидетельствует переписанная в нем «Похвала» заказчику – болгарскому царю Симеону, без упоминания русского князя Святослава. По мнению современного исследователя, «в данном случае отразилась международная миграция книги: русские

люди путешествовали на Афон – в те времена общеславянский книжный центр, где еще в XIII веке бытовали списки «Изборника» Симеона»²⁸.

С Кирилло-Белозерским монастырем связано имя преподобного Нила Сорского († 1508). Он родом был русский. Жил сначала в Кирилло-Белозерском монастыре, потом предпринял путешествие по Востоку вместе со своим учеником Иннокентием, долгое время жил на Афоне. В это время он познакомился с творениями представителей исихазма: преподобных Исихия Иерусалимского, Исаака Сирина, Варсонофия, Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова, Петра Дамаскина, Григория, Нила и Филофея Синайских и других отцов. Но ему было недостаточно знать об этих подвижниках только по рукописям, он и сам последовал опыту своих наставников. Возвратившись на родину в 1490 году, он построил себе келью на реке Сора; здесь он продолжал изучать писания исихастов, в то же время устроив по ним свою жизнь. Разделяя их идеи со своими учениками, преподобный Нил Сорский передал им извлеченные из святоотеческих писаний и из собственного опыта правила духовной жизни. Это «Предание ученикам о скитской жизни» представляет собой свод мнений отцов и учителей Церкви, но общая идея и систематизация принадлежит преподобному Нилу Сорскому. В своем труде преподобный Нил чаще всего ссылается на преподобного Григория Синаита (XIV в.), который «в приличное время возраста был хорошо образован во внешнем любомудрии» и «был весьма искусен в каллиграфии», которая составляла одно из важнейших занятий монахов в средние века, благодаря чему сохранились многие творения святых отцов²⁹. Составляя устав скитской жизни, преподобный Нил Сорский ссылался на личное изучение им устава в афонских монастырях. «... Якоже и самовидцы быхом во Святей Горе Афонстей и в странах Царяграда», – писал преподобный Нил Сорский³⁰. И если преподобного Антония Печерского называют основоположником иночества на Руси, то преподобного Нила по праву можно назвать зачинателем скитского подвижничества, введенного им на Руси по примеру афонских пустынников.

Москва – третий Рим. Освобождение Руси от татаро-монгольского ига (1380) облегчило поездки афонских подвижников в Москву. В княжение святого благоверного князя Дмитрия Донского (1359–1389) в Москву прибыл святогорский инок Дионисий. Получив от Великого князя Кубенский Спасокаменский монастырь, он строгой жизнью привлек к себе множество иноков; ввел в своей обители устав Святой Горы, украсил церковь иконами и библиотеку – книгами. Из его обители вышли потом основатели новых монастырей: преподобные Дионисий Глушицкий, Александр Куштский. Во время правления Великого князя Василия Дмитриевича (1389–1425) Дионисий был возведен на Ростовскую кафедру, которую и занимал около 7 лет (1418–1425)³¹.

Знаменательно, что с кончиной Дионисия русско-афонские связи не были прерваны, именно в год его кончины был осуществлен перевод с греческого на русский язык «Постнического слова» преподобного Максима Грека. Эта рукопись долгое время хранилась в библиотеке Иосифо-Волоколамского монастыря³². Третья глава рукописи (лл. 41–70) носила название «По вопросу и ответу постническому слово святого Максима». В конце статьи (л. 70) была запись: «Переведено от греческого языка на русский в святей горе Афонстей в лето 6933 (1425) кир Иаковом доброписцем, убогом Евсевию»³³.

В этот же период появились на Руси южнославянские выходцы, оставив-

шие значительный след в ее культурном развитии, – митрополит Киприан, Григорий Цамблак и другие церковные деятели, имевшие отношение как к Афону, так и к России.

Митрополит Киприан († 1406), болгарин или серб по происхождению, долгое время жил в Константинополе и на Афоне, где в общей сложности он провел около 10 лет (1363–1373). В 1390 году он занял московскую митрополитскую кафедру, и с этого года в течение 16 лет митрополит Киприан стоял во главе Русской Православной Церкви. На престоле митрополита он всячески развивал местное книгописание, причем по его личной инициативе библиотеки московских монастырей стали усиленно пополняться текстами южнославянского происхождения и подлинными южнославянскими рукописями.

Любя заниматься книгами, митрополит Киприан мог вывезти с собой из Болгарии и Сербии плоды духовной образованности и таким образом сохранить их от уничтожения. В самом Константинополе, где он пробыл довольно долгое время, Киприан занимался в Студийской обители переписыванием церковных книг, зная по своему первому пребыванию в Москве, что именно там имелось из книжных трудов и чего не доставало. Он мог привезти в Москву переводы неизвестных до того времени творений святых отцов; хорошо ознакомившись с обычаями Константинопольской Церкви, которую тогдашние патриархи Исидор, Филофей и Нил обогатили новыми своими творениями, смог ввести в Церкви Русской некоторые новые чинопоследования или привести в соответствие с греческими прежние³⁴.

Так как авторитет митрополита Киприана по части книжного учения на Руси был очень высок, то русские писцы в своей книгописной практике охотно пользовались его собственными рукописями как образцами. Об этом, например, свидетельствует тверской список 1402 года с его «Лествицы» (БАН, собр. Н. В. Тимофеева, № 9). В послесловии к ней сказано, что она списана с оригинала, принадлежавшего митрополиту Киприану, и что с этой целью оригинал специально доставляли из Москвы в Тверь³⁵.

Заслугой митрополита Киприана является и то, что он, используя свое духовное влияние, способствовал замене неисправных богослужебных книг, бывших тогда в употреблении, исправными, недавно перенесенными в Москву от южных славян. Во всяком случае, его современники охотно делали списки с принадлежавших митрополиту Киприану богослужебных текстов и хвалили его за заботы об «исправлении книжном»³⁶.

О том, как митрополит Киприан относился к книгописанию, известно из его собственных слов: «аше иже кто восхощет сия книги переписувати, сматряй не приложити или отложити едино некое слово или точку едину или крючки иже суть под строками в рядех; ниже пременити слогу некую; или приложити от обычных или паки отложити»³⁷.

В 1453 году пала столица Византийской империи – «второй Рим», как называли Константинополь. В этот же исторический период на Руси продолжался процесс возвышения Московского княжества. И хотя по-прежнему еще некоторое время Константинополь оставался оживленным средоточием культурного межславянского общения, в XIV–XV вв. возросла и культурная роль Афона как посредника в сношениях балканского юга с Россией и Украиной. В Москву начались хождения афонских, болгарских и сербских монахов за милостыней. В числе приносимых ими подарков немалое место занимали рукописные книги,

высоко ценившиеся на Руси, поступавшие в книгохранилища монастырей и церквей и попадавшие в обиходный круг богослужебных книг.

АФОН И ЮГО-ЗАПАДНАЯ РУСЬ

Духовным центром украинских земель в это время по-прежнему была Киево-Печерская Лавра. Но не только эта обитель имела литературные связи с Афоном. Один из церковных древнеславянских памятников – «Супрасльская рукопись» указывает на существование тесных отношений святогорцев и с другой обителью Юго-Западной Руси. Судя по тому, что русские еще в XI веке постоянно общались на Афоне с болгарами и сербами, можно предположить, что эта рукопись была вывезена с Афона или самими монахами, часто приезжавшими в эти края за сбором пожертвований, или какими-либо паломниками. Относительно Супрасльской рукописи эта гипотеза находит фактическое подтверждение: как известно, она была найдена каноником М. К. Бобровским в 1823 году в Супрасльском Благовещенском монастыре (в 20 км от города Белостока). А исторически доказано, что этот монастырь был построен в конце XV века для монахов Святой Горы. Поэтому естественно предположить, что именно монахи привезли с собой драгоценную Минею³⁸.

К первой половине XV века относится церковно-литературная деятельность Григория Цамблака (1364–1419). Родом болгарин (или полуболгарин и полусерб) из Тырнова, он был митрополитом Киевским и Литовским с 1415 года и до самой смерти. До своего приезда в Юго-Западную Русь Григорий жил на Афоне, в Сербии и в Молдавии, был большим ревнителем книжного дела и оставил о себе память рядом литературных трудов³⁹.

Литературное наследие митрополита Григория Цамблака изучено еще не в полном объеме. Его проповеди с XV века включались без имени автора в московские рукописные сборники, митрополит Макарий внес их в Четьи-Минеи под названием «Книга Г. Самвлака». Вот что писал в свое время архимандрит Порфирий (Успенский): «На Афоне отысканы мною проповеди киевских митрополитов, Льва и Григория Цамблаков, кои едва ли известны в России, о чем по обязанности корреспондента конференции Киевской Духовной Академии я сообщил ей»⁴⁰.

Другим киевским митрополитом, продолжившим развитие церковно-литературных связей с Афоном, был Петр Могила (†1647). Уже будучи Киевским митрополитом, он желал «славяно-русским языком православно и достоверно исправить и типом издать» жития святых и начал прилагать к этому «прилежное попечение». Ради этого он искал на юго-западе России книги, составленные «достовернейшим писателем житий святых Симеоном Метафрастом», и, не найдя их здесь, «посылаше до святой горы Афонской и оттуду испросил бе рукописные греческим диалектом таковых книги». Получив Четьи-Минеи Метафраста, митрополит Петр Могила «усердствовавшие» перевести их и издать, «но в том богоугодном намерении кончина живота временнаго препятие сотворила есть»⁴¹.

Мысль об издании Четьих-Миней, по-видимому, возникла у митрополита Петра Могилы довольно рано, но афонские рукописи он получил под конец жизни и, к сожалению, не успел осуществить свое намерение.

В истории афоно-русских литературных связей встречались случаи, когда творчество того или иного писателя в силу ряда обстоятельств протекало пол-

ностью или частично не на родине, а в среде близкого ему по языку, вере и культуре славянского народа. В настоящее время известно немного таких представителей культуры, но число их, как об этом свидетельствуют некоторые факты, было значительно больше. Одним из таких деятелей был Самуил Бакачич, работавший во второй половине XVII века на Афоне.

О Самуиле Бакачиче, как и о большинстве древнеславянских писателей, нет никаких биографических сведений. В различных приписках к рукописям он сам себя называет «русин», «русин родом», «от России», «от Русские земли». Считается, что он украинец, о чем свидетельствуют некоторые особенности языка его рукописей. Литературная его деятельность протекала в основном на Афоне среди монахов-сербов. У них он научился сербскому языку, на который и перевел некоторые книги.

В названии одних своих рукописей Бакачич говорит, что переводит на «словенский языкъ», а в названиях других дает уточнение – «оть языка гръчскаго на сръбский». Некоторые свои рукописи Самуил Бакачич писал на русском языке, предназначая их для русских читателей. Русский исследователь А. И. Соболевский указывал, например, на одну такую русскую рукопись «Амартолон сотирия» («Спасение грешным»)⁴². Литературные труды Бакачича вошли в процесс развития культур трех братских народов – болгарского, русского и сербского. Более полная характеристика литературной деятельности Бакачича в настоящее время затруднена, так как все еще не изданы рукописи, рассеянные по разным книгохранилищам Белграда, Вены, Софии и других городов⁴³.

Самуил Бакачич перевел с греческого языка на сербский сборник поучений «Магнит духовный» (1690), сборник Агапия Критянина «Грешных спасение» (1685–1686), собрание поучений Дамаскина Студита «Сокровище»; с русского на сербский – полемическое сочинение украинского писателя Иоанникия Голятовского «Мессия Правдивый» (1669) и ряд других.

Как известно, полемика между защитниками Православия и представителями католичества особенно усилилась после заключения Брестской унии (1596). В той ситуации, в которой оказались православные богословы, было важно доказать непрерывный характер испокон веков сложившихся связей православной Украины с Византией и, в частности, с Афоном. Святогорские иноки и здесь стояли в первых рядах защитников Православия. Еще раньше члены «Общества Иисуса» открывали свои училища в Вильно, и проповедывали, и издавали книги в пользу унии, и своими действиями старались склонить православных к Риму. Для помощи в богословских спорах афонские иноки присылали православным свои переводы с греческих сочинений, в которых средневековые схоластические концепции католичества критически анализировались и опровергались.

Князь Андрей Курбский (1528–1583), с 1563 года живший в Литве, смог достать список одной из таких книг от поборника Православия князя Константина Острожского, который получил ее с Афона. «Как бы самую рукою Божией подана нам эта книга, – писал он к типографу Мамоницу. – Прочитай это письмо мое всему Собору Виленскому и мужам, стоящим в правоверии, пусть спишут эту книгу или у меня, или у Гарабурды (другой виленский типограф. – *Авт.*), которому также сообщил список князь Острожский, и пусть читают ее»⁴⁴. Таким образом, эта книга быстро распространилась среди православных христиан. Она содержала сочинения Нила Кавасилы и святителя Григория Паламы, архиепископов Солунских (XIV в.), против учения о Филиокве.

Когда же Брестская уния все же была заключена, тогда для поддержки православных украинцев афонские иноки написали им особое послание, которое князь Константин Острожский признал достойным обнародования вместе с посланиями Патриарха Александрийского Мелетия. Без сомнения, в этой полемике принимали активное участие иноки Русского монастыря на Афоне. В надписи послания сказано: «От Святог Афонское горы скитствующих и о царствии Христове нудящихся, от страны вашее, вам поспешников и молитвенников»⁴⁵. Не довольствуясь этим, три святогорских инока вступили в открытую полемику с униатами и иезуитами. Иоанн Вишенский написал обличительное послание к митрополиту Михаилу Рагозе и епископам, вместе с ним отступившим от Православия. Иноки Феодул и Христофор составили опровержение на книгу иезуита Петра Скарги, одного из главных деятелей унии. Христофор в своем ответе, в частности, опровергал то обвинение Скарги, будто греки по зависти скрыли от славянских народов сокровища своей учености, тогда как Церковь Римская везде основывала училища и занималась просвещением.

Усердие афонских старцев было принято православными украинцами с полной признательностью. И когда украинские пастыри в 1621 году держали совет о мерах к утверждению Православия, то специально постановили: «Послать на Святую Гору Афонскую, чтобы вызвать и привести преподобных мужей русских, в том числе блаженных Киприана и Иоанна, прозванием Вишенского, и прочих там находящихся, процветающих жизнью и богословием. Предстоит также духовная потребность, чтобы русских, искренно расположенных к добродетельной жизни, посылать на Афон, как в школу духовную»⁴⁶. Из упомянутых здесь святогорцев, Киприан, уроженец Острожский, учившийся в Венеции и Падуе, был известен своими переводами толкований святителя Иоанна Златоуста на послания апостола Павла, предпринятым по просьбе княгини Чарторыйской, в то время, как другой афонский старец – Иосиф, проповедник и протосинкел Александрийского Патриархата, принимал участие в переводе толкования святителя Иоанна Златоуста на Деяния апостольские.

Помощь афонских обителей Православной Украине понадобилась и тогда, когда началось печатание церковных книг и необходимо было сличение своих рукописных книг с греческими. Когда Гедеон Балабан (1630–1657), архиепископ Львовский, по поручению Собора занимался приготовлением к изданию Требника и обратился к Мелетию, Патриарху Александрийскому, управлявшему тогда и Константинопольской кафедрой, с просьбой о присылке исправленного списка этой книги на греческом языке, то Мелетий прислал Требник, как писал сам Гедеон, «добре исправленный по древним Святой Горы требникам, его же рукою своею подписав, с благословением пастырским повелевая в общую пользу великоименитому российскому роду изобразити»⁴⁷.

В дальнейшем связи Украины и Афона постоянно крепились; многие выходцы с Украины прославились своими молитвенными подвигами на Святой Горе. И завершая обзор афоно-украинских церковно-литературных связей, следует также отметить, что в 1707–1709 гг. в Иерусалим, на Синай и на Афон совершил паломничество иеромонах Черниговского Борисоглебского монастыря Ипполит Вишенский, а с 1723 по 1745 гг. по святым местам Востока и по Афону странствовал воспитанник Киево-Могилянской Академии Василий Григорович-Барский.

С именем этого исследователя связан новый период в истории афоно-русских литературных связей. Вот что говорилось по этому поводу в предисло-

вии к изданию одного из «хождений», тексты которого публиковались в конце прошлого – начале нынешнего столетий Православным Палестинским Обществом: «С появлением научных интересов, с проникновением критики в легендарно-апокрифическую область паломнической сферы начинается новый период в паломнической литературе. Этот новый ряд паломников открывает собой В. Г. Барский. Но и тут еще резкого перерыва нет: Барский представляет собой замечательное соединение черт обоих типов. В нем, но, как кажется, уже в последний раз, ярко вспыхнули некоторые симпатичнейшие черты древнего паломника»⁴⁸. После В. Г. Барского многие русские авторы, побывавшие на Афоне, утратили «паломнический» стиль в своих записях, и их труды постепенно стали приобретать характер научных описаний.

В начале XIX столетия русские исследователи начали планомерное изучение Афона, проводя свои изыскания в святогорских книгохранилищах. Обилие тех сведений, которые они почерпали в процессе своей работы над древними рукописями, не позволяет излагать результаты их трудов применительно ко всему Афону в целом, поэтому представляется необходимым перейти к анализу церковно-литературных связей Русской Православной Церкви с каждой святогорской обителью в отдельности⁴⁹.

СВЯТО-ПАНТЕЛЕИМОНОВСКИЙ МОНАСТЫРЬ

Начальный период существования. Русские монахи начали обосновываться на Афоне в первые десятилетия XI века. На афонском греческом документе, датированном февралем 1016 г., рядом с другими подписями значится имя монаха Герасима, игумена русской обители, написанное на греческом языке⁵⁰. Первая русская обитель на Афоне называлась в XI в. монастырем Успения Богородицы «Ксилургу» (или Пресвятой Богородицы Ксилургу). «Ксилургу» – значит «древодельца плотника», возможно, благодаря первым русским насельникам, в совершенстве владевшим плотницким мастерством.

В немногих официальных актах XI века, упоминавших об этой обители (1030, 1048, 1070 гг.), национальная принадлежность монахов Ксилургу не отмечена. Но следующий по времени подлинный акт на греческом языке 1143 года⁵¹ ясно показывает, кто населял Ксилургу. Согласно этому акту, афонский Протат передал игумену Христофору обитель Богородицы Ксилургу, причем это сопровождалось описью всего монастырского имущества, в том числе и рукописей. Вот что писал об этом архимандрит Порфирий (Успенский): «В 1143 году в первые дни декабря месяца избран был новый игумен Христофор, а в 14-й день того же месяца ему передано было все монастырское имущество по описи, составленной властными старцами, назначенными от Протата. В этой описи упоминаются вещи и книги русские, как-то: апостолов 2, параклитиков 2, октоихов 2, ирмологов 2, синаксарей 4, паремейник 1, миней 12, патериков 2, псалтирей 2, святой Ефрем 1, святой Панкратий 1, часословов 2, номоканон 1»⁵².

Некоторые современные исследователи высказывают предположение о том, что в то время, к которому относится составление описи, в монастыре уже существовала мастерская для переписывания рукописей, поскольку большинство богослужебных книг имелось там в нескольких экземплярах⁵³. Далее выдвигалась гипотеза о том, что «эти труды по переписыванию рукописей в русском монастыре должны были начаться копированием болгарских и македонских оригиналов, которые могли быть взяты из тамошнего болгарского монастыря»⁵⁴.

Более смелое высказывание сводится к тому, что для богослужебной жизни одного монастыря такое количество книг было излишне, и изделия книжной мастерской отправлялись на Русь⁵⁵. Но как бы то ни было, содержание описей свидетельствует о том, что «к 1142 году все книги монастыря были русскими и расчитанными на многочисленную русскую братию. Греческой книги в описи нет ни одной. Это лучшее доказательство того, что монастырь Ксилургу с основания был русским гнездом. Если бы его основали в XI веке греки, в нем, наверно, сохранились бы хоть две-три греческие книги, кроме русских»⁵⁶. С этим высказыванием современного исследователя частично совпадает утверждение архимандрита Порфирия (Успенского), но он делает также вывод о том, что в середине XII века русские монахи по каким-то причинам покинули свою обитель: «Эта опись (от 1143 г.) положительно доказывает, что, во-первых, в монастыре Ксилургу некогда жили русские иноки, ибо некоторые вещи их помечены в описи старыми; во-вторых, в 1143 году этих иноков уже не было там, посему-то иные насельники пометили оставленные ими вещи и книги русскими, каковые пометки не были бы деланы в описи, если бы составляли ее иноки русские»⁵⁷.

Рассуждения архимандрита (впоследствии епископа) Порфирия (Успенского) кажутся довольно убедительными и логичными, но существует и другое мнение по поводу того обстоятельства, что древние хризовулы, в которых речь идет о русской обители, написаны по-гречески. Один из авторов, живший во второй половине XIX века, писал по этому поводу следующее: «То обстоятельство, что официальные документы (русской обители. – *Авт.*) написаны на греческом языке, доказывает только то, что русские (иноки. – *Авт.*) для большего удобства... сообразались с порядками, существовавшими на Афоне, ибо там в то время общепотребительным был язык греческий. В этом отношении и другие славянские монастыри – Хиландар и Зограф поступали точно так же, как и русские»⁵⁸.

Какое из этих двух предположений ближе к истине – смогут, видимо, показать дальнейшие археографические изыскания на Афоне, но в настоящем обзоре следует перейти к последующей истории русской обители и ее рукописей. Обитель Ксилургу достигла своего расцвета в эпоху правления на Руси князей Владимира Мономаха, Мстислава Великого и Андрея Боголюбского. Поэтому в 1169 году афонский Протат решил передать братии монастыря Ксилургу новую обитель. В акте, дошедшем до нашего времени, игумен Лаврентий дважды назван «игуменом обители Ксилургу или русов». В праздник Успения, индиктиона 2-го, 6677 (1169) года, в собрании всего духовного сословия и старейшин, прот Иоанн и 27 игуменов удовлетворили просьбу игумена обители русов и уступили ей опустевшую обитель святого Пантелеимона Фессалоникийского с тем, «чтобы она восстановлена была ими, обстроена наподобие крепости, возблестела и украсилась, и населилась немалым количеством людей, работающих Богу»⁵⁹.

Протат передал обитель святого Пантелеимона игумену Лаврентию и его монахам в полную собственность и распоряжение на все последующие времена по евангельскому слову: «Всякому имущему на созидание и возделывание дано будет и приизбудет, у неимущего же, имеющего на погибель и разрушение, взято будет». Обитель Ксилургу была тоже оставлена за русскими монахами, сказавшими: «Мы в ней построились, в ней скончались родители и сродники наши, которые содержали нас и давали нам средства жить»⁶⁰.

В конце XII – начале XIII века связи обители с Православной Русью

развивались и крепились, но татаро-монгольское нашествие, разорившее Русскую землю в 1237–1240 гг., сильно ослабило приток русских паломников и средств на Афон.

Особенно разрушительным оказалось для Афона нашествие каталонских пиратов. Они дважды осаждали святогорские монастыри и опустошали Афон. Сербский летописец, архиепископ Даниил, бывший в это время игуменом Хиландарской обители, повествует, как в 1309 году он отправился «в монастырь русский к святому Пантелеимону, к духовному отцу поклониться ему». В то время, когда он находился в русском монастыре, каталонцы окружили обитель и стали ее брать приступом. Они пробили ворота, и «вскочише внутрь зверообразно. В тако в един час церковь божественную и все палаты монастыря того зажгоше». Монастырские здания сгорели, уцелела только крепкая каменная башня, «великий пирг», и в ней летописец Даниил с немногими монахами. Очевидно, в этом пожаре 1309 года сгорели все монастырские реликвии: его русские рукописи, грамоты великих князей и греческих царей. Случайно уцелели только 8 греческих актов с 1030 по 1169 гг.: среди них нет ни одной царской грамоты, ни одного акта XIII века. Эти 8 актов могли случайно сохраниться в пирге (башне) или в скиту Ксилургу, тогда как остальные погибли в сгоревшей церкви⁶¹.

Эта утрата подтверждается сохранившейся грамотой императора Андроника II Палеолога (1282–1328) от 1311 года. Император писал: «В честной обители россов во имя святого Пантелеимона монахи потеряли при пожаре старобытные хризовулы и прочие письменные документы, вследствие чего и просят у нашего царства другой хризовул на имения»⁶². Император подтвердил право обители россов на недвижимые имения в Солуни и на Каламарии, причем по поводу одного имения он заметил, что оно было даровано русской обители грамотой его отца (Михаила VIII Палеолога (1261–1282). – *Авт.*), затем было утрачено и вновь подтверждено грамотой самого Андроника II. Таким образом, из содержания хризовулы следует, что Свято-Пантелеимоновский монастырь в эту эпоху не только назывался русским, но и действительно принадлежал русским насельникам.

В это тяжелое время, когда Южная Русь стала добычей татар и литовцев, когда в Северной Руси шла борьба между тверскими и московскими князьями, невозможно было ожидать помощи от России, и русский монастырь обратился за помощью к сербскому королю. Возможно, что тогда в числе братии монастыря были уже и сербы. Но основная масса братии по-прежнему была все еще русской: это следует из слов упомянутого хризовулы 1311 года «честная обитель россов» (трижды в тексте. – *Авт.*) и «эти русские монахи»⁶³.

Пребывание русских на Афоне в XIV веке ясно засвидетельствовано также и в хризовуле от 1342 года болгарского царя Иоанна Александра. Окружая особым попечением болгарский монастырь Зограф и даруя ему по соглашению с императором Иоанном VI имение, царь Александр в предисловии к этому хризовулу перечисляет выходцев из разных стран, в том числе и из Руси, которые подвизались в то время на Афоне: «еже суть первее и изряднейшее греци, болгаре, потом же сербе, русси, ивере, всяк же иматъ память противу своему потруждению, паче же рвенипо»⁶⁴.

«Сербский период» Руссика. В конце 1345 года Афон попал в зависимость к сербскому царю Стефану Душану. Этот правитель стал щедро одаривать афонских монахов, согласившихся признать его «царем сербов и греков». В хризову-

ле от 1348 года, данным им «обители святого Пантелеимона, называемой россов», Стефан Душан писал, что эта обитель «нуждается в большом попечении и содействии», и потому он дает ей новые села. А 12 июня 1349 года царь Стефан Душан дал Руссику еще два хризовула на сербском языке. В одном из них он прямо говорит, что иноки монастыря святого Пантелеимона пришли к нему, видя «нищету последнюю монастыря, и всякого промышления и попечения тышь и пусть, и еще от Русие всконечное оставление», и просили царя принять на себя ктиторство над этой обителью. Стефан Душан охотно принял на себя попечение о монастыре, даровал ему автономию от Протата и сделал его «самовластным и самовольным» царским монастырем⁶⁵.

Из слов этого хризовула 1349 года можно сделать вывод о том, что монахи Свято-Пантелеимоновской обители были еще русские, но однако следует с осторожностью подходить к сообщению о том, что монастырь испытал на себе «всконечное от Русие оставление». Этому сообщению трудно доверять безоговорочно, потому что оно помещено именно в хризовуле царя Стефана Душана, и, по словам отечественного исследователя, «принимая на себя звание ктитора монастыря, Стефан до некоторой степени присваивал себе права русских князей и таким образом должен был объяснить свой поступок»⁶⁶.

Тем не менее с этого времени в составе насельников обители начали преобладать сербы, но в целом русско-сербская братия монастыря сохраняла свой общеславянский характер. Это подтверждается тем, что многочисленные грамоты сербских государей этому монастырю в XIV и XV вв. всегда были написаны по-славянски, а не по-гречески⁶⁷. Что касается царских грамот, то в хризовуле императора Иоанна VI Кантакузена Палеолога (1341–1355) монастырь святого Пантелеимона по-прежнему упоминается как монастырь русский. Этой грамотой, данной в 1354 году, император даровал «честной обители россов» некоторые села у Стримона с пастбищами и землями⁶⁸. Сохранился также указ императора Мануила II Палеолога (1391–1425), которым «монастырю россов» даруется земля на острове Лимносе⁶⁹.

Монастырь по-прежнему сохранял свое русское название, правда, теперь иногда появляется оборот «монастырь называемый Руссов»⁷⁰, «монастырь рекоми роуси» (в грамоте деспота Драгаша от 1377, а также от 1380 г.). Это значило, что русские монахи теперь составляют меньшинство и что русское название обители сохраняется лишь по традиции. В этот период времени в Пантелеимоновском монастыре продолжали развиваться традиции переписывания рукописей, а также переводческая деятельность, которую продолжили сербские насельники.

В XIV веке на Афоне подвизались сербские книжники, но имена многих из них, к сожалению, остаются по сей день неизвестными. Среди известных на сегодняшний день авторов того времени необходимо назвать игумена Свято-Пантелеимоновского монастыря, переводчика сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, старца Исаии, написавшего интересное предисловие к этому переводу (1371 г.). В XIV–XV вв. еще более усилилось значение Афона как места, где русские образованные люди встречались с греками, сербами и болгарами. Святая Гора была в полном смысле слова международным центром православного Востока, и значение ее в развитии русской культуры чрезвычайно велико.

Во второй половине XV века Свято-Пантелеимоновский монастырь по-прежнему имел тесные связи с другими славянскими обителями. Сохранился один документ большой важности, а именно: договор между русским Пантелеи-

моновским и Рьльским болгарским монастырями от 1466 года, который заслуживает особого внимания. Впервые он был обнаружен одним из плеяды известных ученых XIX века, исследователем древнерусской и славянской литературы – архимандритом Леонидом (Кавелиным) (1822–1891) в 1869 году⁷¹. Архимандрит Леонид, в то время настоятель русской посольской церкви в Константинополе, сообщал, что в 1867 году рьльские монахи привезли в афонский Пантелеимоновский монастырь копию договора 1466 года: «копию с акта, хранящегося у нас, в числе отборных бумаг, в особом кивоте». Архимандрит Леонид опубликовал текст договора, сопроводив его комментариями⁷².

Из текста грамоты следует, что «в более старое время» оба монастыря находились в договорных отношениях: «как о сути были оба монастыря едино». По возобновленному в 1466 году (6 июня 6974 г.) договору Рьльский и Пантелеимоновский монастыри обязывались поддерживать друг друга в трудные времена, в случае нужды взаимно поставляя игумена из среды своих братств. Договор был подписан игуменом Пантелеимоновского монастыря иеромонахом Аверкием, а со стороны Рьльского монастыря – иеромонахами братьями Давидом и Феофаном и соборными старцами обеих обителей. Копия договора (на что указывает то, что подписи игумена и монастырских старцев сделаны одной рукой) хранится в настоящее время в библиотеке Рьльского монастыря. К грамоте приложены две печати (черного и белого воска) с изображениями на первой – святого Иоанна Рьльского, а на второй – святого великомученика Пантелеимона. Договор был составлен после смерти обновителя Рьльского монастыря Иоасафа. Он был издан в переводе на русский язык Н. М. Дылевским в 1974 году⁷³.

По мнению архимандрита Леонида (Кавелина), первоначальное соглашение между двумя славянскими обителями относится к гораздо более раннему времени, нежели середина XV века. Анализируя слова грамоты о том, что «как о сути были оба монастыря (Рьльский и Пантелеимоновский. – *Акт.*) едино и прежде» (т. е. до разорения Рьльской обители турками в конце XIV или начале XV столетия), архимандрит Леонид на основании исторических данных, относящихся к жизни обеих обителей, сделал следующий вывод: «По нашему заключению, – писал он, – обстоятельство, упоминаемое в акте, т. е. соединение обоих монастырей под общим управлением при прежних ктиторах, судя по известным нам историческим событиям обеих обителей, можно с достоверностью отнести к первой половине XIV столетия»⁷⁴. Приведя данные в пользу этого предположения, архимандрит Леонид далее писал: «Достоверность события XIV столетия, упоминаемого в акте XV столетия, несмотря на утрату относящегося к сему хризовула⁷⁵, не подлежит ни малейшему сомнению, и в этом смысле акт 1466 года лишь обновляет для обеих существующих поныне обителей память лет древних»⁷⁶.

Отметив, что первый союз обителей окончился вместе с разорением Рьльской обители во время падения Болгарского царства в конце XIV или в начале XV века, архимандрит Леонид так оценивает значение договора от 1466 года: «Долго ли продолжалось условленное этим актом вторичное соединение обоих монастырей под общим управлением, нам неизвестно, но и поныне, при совершенной независимости сих монастырей одного от другого, память их двукратного соединения означает сохранением духовного и дружеского общения между братством обоих монастырей»⁷⁷.

Что же касается самой грамоты от 1466 года, то по мнению современного

болгарского исследователя, договор был составлен и заключен на Афоне, в Пантелеимоновском монастыре, с которым у братьев Иоасафа, Давида, Феофана были какие-то более ранние связи. О том, что договор был заключен на Афоне, можно судить как по отдельным выражениям, так и по упоминанию имен проигуменов, старцев и других представителей монастырского управления, несомненно принадлежавших к более многочисленному братству монастыря, каким в то время мог быть Пантелеимоновский монастырь (и не мог быть Рыльский монастырь)⁷⁸. Договор между Свято-Пантелеимоновским и Рыльским монастырями представляет собой важное свидетельство о достигнутом единении между православными славянами Балканского полуострова: болгарами и сербами с одной стороны, и русскими Пантелеимоновского монастыря и Византией, с другой, – против наступавшего в XIV-XV вв. ислама.

Возобновление связей с Россией. В 1453 году пал Константинополь, а в 1459 году турки лишили независимости Сербии. Афон также был подчинен туркам, и для него наступили тяжелые времена, хотя он и добился у турецкого султана некоторой автономии. В эти же годы восстановилась наконец связь Пантелеимоновского монастыря с Россией. Так, имеется известие о том, что в 1497 г. Паисий, игумен монастыря святого Пантелеимона, с тремя старцами был в Москве у Великого князя Ивана III. К сожалению, статейные списки Посольского приказа по сношениям с Востоком за XV столетие утрачены, но в списках, сохранившихся с 1509 года, сразу прослеживаются живые русско-афонские связи, из чего можно сделать вывод о том, что они существовали и до этого года⁷⁹.

Пантелеимоновский монастырь, который стал получать щедрую помощь от Великого князя Московского Ивана III (1440–1505), а затем от его внука царя Ивана IV Грозного (1530–1584), был посредником между афонскими обителями и Москвой и ее владетелями, которые через него оказывали поддержку и другим святогорским обителям. О высокой репутации Свято-Пантелеимоновского монастыря как ученого центра свидетельствует следующий факт: в 1551 году Иван IV Грозный послал с турецким послом Адрианом Халкокондиллом юношу О. М. Грекова к Патриарху цареградскому учиться греческому языку. «Если же у патриарха учиться неудобно, – писал царь, – то послал бы его в наш монастырь афонский святого Пантелеимона»⁸⁰.

В 1560 году игумен Свято-Пантелеимоновского монастыря Иоаким написал сочинение, посвященное описанию уклада жизни афонских насельников; этот труд был составлен по просьбе российского митрополита Макария (1528–1563)⁸¹. Сохранилось также описание Афона, составленное Иваном Мешениновым, который был послан туда в 1584 году с богатыми дарами от царя Ивана IV Грозного⁸². В Пантелеимоновский монастырь поступали из России не только материальные пожертвования, но также и книжные. Одно из таких поступлений в библиотеку русской обители связано с именем известного переписчика книг – иеромонаха Матфея (1550–1624), протосинкела Великой церкви, впоследствии митрополита Миря. Иеромонах Матфей находился в Москве с 1596 по 1597 гг., занимаясь, в частности, книгописанием. Одна из принадлежащих перу иеромонаха Матфея рукописей – Литургарион (1599)⁸³, находится в библиотеке Пантелеимоновского монастыря (№ 426).

Другой греческий церковный деятель – архиепископ Арсений Элассонский (1550–1626) также имеет прямое отношение как к Русской Православной Церкви, так и к Свято-Пантелеимоновскому монастырю. Прибыв в Москву в

1588 году вместе с константинопольским Патриархом Иеремией II, он принял участие в поставлении первого русского Патриарха и остался после этого навсегда в России. Связав свою судьбу с Россией, архиепископ Арсений тем не менее поддерживал тесные связи с православным Востоком, и в частности с Афоном. В 1620 году в Пантелеимоновский монастырь было послано приобретенное Арсением в Москве в 1613 году базельское издание 1538 года сочинения Павла Эгинского. Запись архиепископа Арсения, сделанная в 1620 году на этой книге, гласила: «В лето 7128 (1620), смиренный Арсений архиепископ Суздальский и Тарусский великой России, а прежде Элассонский и Димоникский второй Фессалийской епархии, посылаю сию медицинскую книгу в святой великий монастырь святого великомученика Пантелеимона на Святой Горе из великой Москвы»⁸⁴.

Начало XVII века было тяжелым временем как для России, переживавшей эпоху междоусобных раздоров, так и для Свято-Пантелеимоновской обители. Смутное время надолго отрезало Афон от России, и только в 1626 году в Москву прибыл игумен Мелетий, жаловавшийся, что «наш монастырь, нарицаемый Русский» впал, в большие долги и заложил все свое имущество. В 1677 году он был вынужден продать иерисскому епископу Христофору свою арсану (пристань), на которой епископ устроил небольшой монастырь. Затем эта пристань опять вернулась во владение Руссика, и именно на этом месте был впоследствии построен новый монастырь святого Пантелеимона⁸⁵.

К концу XVII века Свято-Пантелеимоновский монастырь вновь впал в запустение. Причиной тому послужила русско-турецкая война за Азовское море и связанные с этим затруднения по оказанию обители материальной помощи из России. Один из рукописных памятников, сохранившийся от того времени, свидетельствует о том, что в начале XVIII века наместником Пантелеимоновского монастыря некоторое время был игумен Варлаам; его перу принадлежит помянутый, написанный им на украинском языке в 1705 году⁸⁶. Варлаам был уроженцем Великого Новгорода и, будучи иеромонахом, отправился для поклонения святым местам и прибыл на Афон, где его просили сделаться игуменом вконец обедневшего монастыря. Он энергично принялся за восстановление обители. По его словам, все святогорские отцы, с благословения константинопольского Патриарха Гавриила «советовавшие с собою», решили, чтобы между разными греческими и болгарскими афонскими монастырями был один русский, «в котором бы могли находить приют все русские странники и богомольцы, для которых пребывание в греческих монастырях, по незнанию греческого языка, было во многих отношениях неудобно и затруднительно»⁸⁷.

Чтобы достать средства на восстановление монастыря святого Пантелеимона, игумен Варлаам в 1707 году с жалованной грамотой отправился в Москву, где сообщил царю Петру I, что «вся братия в Пантелеимоновском монастыре исключительно теперь русская, но сам монастырь обретається в великой скудости и сосудов и риз построить и книг на что купить не имеется». Ему были выданы из царской казны щедрые пожертвования для монастыря и, кроме всего прочего, книги. В 1712 году игумен Варлаам снова был в Москве и снова получил для монастыря все необходимое, и в том числе книги⁸⁸.

Дело Варлаама об устройении Пантелеимоновского монастыря продолжал его преемник игумен Киприан, родом из Харькова. В 1720 году он приехал в Москву за помощью для монастыря и, увозя щедрые пожертвования, наряду

с церковной утварью вез пополнение для Свято-Пантелеимоновского книгохранилища.

В 1726 году Афон в первый раз посетил Василий Григорович-Барский. Он с чувством радости описывал, как ему было приятно оказаться среди своих соотечественников в монастыре святого Пантелеимона. Но он писал также, что нашел в нем всего четырех иеромонахов: двух русских и двух болгар (с игуменом болгаринном во главе монастыря). Монастырь «еще же и того ради называется русский, яко от древних царей русских милость и призрение к нему большее показавшися, нежели к иным, их же и хризовулы тамо видех еще хранимы»,⁸⁹ – писал В. Г. Барский. Второй раз В. Г. Барский смог посетить Афон только лишь в 1744 году. За это время в Свято-Пантелеимоновском монастыре произошли значительные перемены. Новые войны времен императрицы Анны Иоанновны опять сделали трудным положение русских монахов на Афоне, и в 1735 году монастырь святого Пантелеимона населили греки. Поэтому во время своего вторичного посещения Афона в 1744 году В. Г. Барский не нашел ни одного русского инока в обители святого Пантелеимона. Он объяснял эту перемену следующими причинами: «егда стало невольню российским монахам выходить из своего отечества в чужие страны (по случаю войны 1734–1739 гг.), взяша его во власть свою греки и до днесь обладают»⁹⁰.

По словам В. Г. Барского, греки «россам же или сербам или болгарам отнюдь в нем житье не попускают, бояшися, да не како его благословно возьмут в свою власть, аки древнюю свою обитель». Богатую славянскими рукописями и печатными книгами Пантелеимоновскую библиотеку греки к этому времени почти всю распродали, о чем также со скорбью писал В. Г. Барский: «Бяху же тамо, якоже слышится, и книги многи, печатныя же и древния рукописныя славянския; в прибытие же мое тамо малочисленныя обретошася, некия точию правильные и отеческия, но и те готовы бяху продати греческие тамо живущие отцы»⁹¹.

Продолжавшиеся во второй половине XVIII столетия войны России с Турцией прекратили сообщение Афона с Россией и предоставили монастырь святого Пантелеимона, как и другие афонские обители, их собственным средствам: это положение дел особенно повредило славянским монастырям, а именно: Свято-Пантелеимоновскому монастырю, Зографу, Хиландару (другие обители, такие как Свято-Павловская, Филофеевская, Ксиропотамская, еще ранее перешли в полное владение греков). Греки, жившие тогда в Свято-Пантелеимоновском монастыре, сначала находили благотворителей в лице молдаво-валашских господарей, но впоследствии монастырь снова пришел в упадок.

В годы греческого восстания против турок (1821–1831), когда турецкие войска особенно притесняли монахов, Руссик был даже на несколько лет оставлен братией. В этой бедственной ситуации греческие иноки стали просить русских монахов, начавших в 1830-х годах снова приходить на Афон, чтобы они обосновывались в Руссике. В 1834 году игумен обители святого Пантелеимона пригласил в монастырь русских монахов из других скитов, надеясь на новый приток средств из России. В 1840 году это приглашение повторил новый игумен обители отец Герасим. И действительно, дела монастыря стали быстро поправляться. С 1840 по 1866 гг. были выплачены долги и даже выкуплены давно проданные имения. Монастырь стал обстраиваться прекрасными зданиями⁹². Усилилось русское паломничество на Афон, а вместе с тем открылись новые воз-

возможности для отечественных исследователей, стремившихся побывать на Афоне для изучения древних рукописей.

Деятельность русских исследователей середины XIX – начала XX вв. Одним из первых ученых-паломников, прибывших на Афон из России в середине XIX века был В. И. Григорович (1815–1876). Этот отечественный исследователь в 1844–1847 гг. предпринял длительное путешествие по балканскому югу и оставил обстоятельное описание этого путешествия. В. И. Григорович хорошо знал греческий язык (в Дерптском университете он занимался изучением греческого языка и греческой литературы); приехав в 1838 году в Казань, он читал в университете греческий язык и уже тогда проявлял интерес к истории Афона и его рукописному наследию. Прибыв на Афон, он уделил особое внимание Свято-Пантелеимоновской обители, где ему был оказан самый радушный прием. Он ознакомился здесь с большим числом рукописей, смог кратко описать их содержание, а некоторые целиком переписал с целью дальнейшего изучения. В. И. Григорович отметил в своем путевом дневнике свои впечатления от осмотра древней русской обители с ее книгохранилищем: «3–29 января (1845 г. – *Авт.*). Монастырь Руссик с храмом великомученика Пантелеимона. Общежителный. Запустелый много лет, он возник опять тому назад лет тридцать. Новые его здания расположены у самого моря, между монастырями Ксенофонтом и Ксиропотамом. Живописные развалины старого здания находятся повыше его, расстоянием на два часа. Уступая средствами к содержанию прочим монастырям, он превосходит их строгостью правил и достоинством своих обитателей, отличающихся любознанием и деятельностью. Направлением своим он обязан возвышенному духу игуменов, покойного и настоящего, которые, строго соблюдая мир и согласие, старались устранить подозрительность и лицемерие, следствия своевольного невежества. Согласно его братия состоит теперь из русских и греков. Библиотека его, помещенная в особом нарочном здании, новая, недавно составленная, но с выбором и приспособлена к нуждам духовных лиц. Она заключает до 500 книг, в том числе старые издания отцов Церкви и византийских историков. Рукописей до 60-ти, вообще богословского содержания, например: сочинения Феофилакта, Дионисия Ареопагита, Василия Великого и прочих. Славянских (рукописей. – *Авт.*) только 6»⁹³.

Относительно посещения скита, носящего имя Богородицы и принадлежавшего Свято-Пантелеимоновскому монастырю, В. И. Григорович в официальных донесениях ограничился лишь упоминанием о хранившихся там 12 рукописях аскетического содержания; немногим более можно узнать и из его дневника, где посещение этого скита датировано 25 января 1845 года (там В.И. Григорович переночевал и отправился в Карею). Ни в одном официальном отчете, ни в дневнике В. И. Григорович не обмолвился ни одним словом, что в этом скиту им было приобретено глаголическое Евангелие, по месту находки названное Мариинским. О нем упоминается в официальном донесении, но в такой краткой форме, которая не дает почти никаких сведений; отмечая, что глаголица встречалась и в рукописях других монастырей, В. И. Григорович добавляет: «Свидетельство имею сам в одном отрывке Евангелия, писанного глаголитскими буквами, о котором доложу впоследствии»⁹⁴.

Биограф В. И. Григоровича привел дополнительные сведения об обстоятельствах, связанных с находкой Мариинского глаголического Евангелия. По его сведениям, получив разрешение осмотреть книгохранилище скита, Григорович

вич отправился туда в сопровождении монаха, который должен был помогать ему. Книги и рукописи лежали на полу; он сел на пол и стал разбирать их. И вдруг, к его радости, ему попалось глаголическое Евангелие. «Но я, – рассказывает В. И. Григорович, – тотчас же догадался, что в присутствии монаха-наблюдателя не надо выказывать особенного интереса и радости; я с видом полнейшего равнодушия отбросил рукопись в угол. Однако же монах, вероятно, заметил на моем лице хоть на мгновение мелькнувшее радостное изумление; он подошел к тому месту, куда отброшена была рукопись, поднял ее, посмотрел и, сказав: «А, это по-грузински написано», – положил ее опять». Вечером Григорович обратился к одному из послушников, объяснил ему, что он желал бы в своей келье на досуге рассмотреть некоторые рукописи, и просил его сходить в библиотеку и принести оттуда несколько рукописей. Он питал надежду, что в числе захваченных послушником рукописей попадет и драгоценное Евангелие. Его ожидания сбылись: услужливый насельник доставил ему то, чего он ожидал с нетерпением и тревогой⁹⁵.

По возвращении в Россию В. И. Григорович ознакомил русские научные круги с найденным им сокровищем. В 1847 году к изучению Мариинского Четвероевангелия приступил академик И. И. Срезневский (1812–1880). В. И. Григорович осознавал громадную научную ценность, которую представляла собой найденная им глаголическая рукопись, и поэтому не покажется слишком странным то, что однажды И. И. Срезневский, взяв домой для работы некоторые рукописи у В. И. Григоровича, ночью был разбужен звонком их владельца, который не мог спать от беспокойства за их судьбу и пришел за ними. О том, как Григорович берег Мариинское Четвероевангелие, свидетельствует следующий рассказ А. И. Соколова: «Однажды, показывая мне новые шкафы своей библиотеки, он сказал, что заготовил мешки, чтобы в случае пожара, удобнее было вытаскивать книги. А если нельзя будет спасти библиотеку, – прибавил он, – то спасу только вот этот шкаф (в котором находились отборные рукописи), а если и его нельзя будет спасти, то захвачу только мое глаголическое Евангелие, и предоставлю все остальное огню»⁹⁶.

«В афонских монастырях рассмотрел я 2800 греческих и 445 славянских рукописей, – писал В. И. Григорович в своем отчете для министерства народного просвещения. – Сверх сего, на Афоне я старался ознакомиться с действительным сокровищем монастырей – их хризовулами, которых с достоверностью полагаю числом 2000. Несмотря на все усилия..., из сего числа успел я читать и частью списать до 120. Списанные хризовулы, как мне кажется, имеют особенную важность по отношению к географии и этнографии средних веков»⁹⁷.

Архимандрит Порфирий (Успенский) прибыл в первый раз на Афон 11 августа 1845 года и пробыл там до 1 июля 1846 года, за исключением февраля и марта, которые провел в Константинополе из-за тяжелой болезни.

«Посетив все 20 монастырей, 7 скитов и некоторые келии, в течение восьми с половиной месяцев, в часы досужные от богомолья и собеседования с духовными старцами, – пишет архимандрит Порфирий, – я успел не только прочитать, переписать частью в целостю, частью сокращенно, и выметить большое число актов, но и сделать точнейшие снимки (факсимиле) с весьма многих из них и с некоторых древних икон и рукописей греческих и славянских, накладывая на них тонкую прозрачную бумагу, которую приготавливали мне русские иноки, пропитывая ее деревянным маслом и высушивая на солнце»⁹⁸.

«Умалчиваю о тяжких трудах, нередко приводивших меня в истому, – писал далее о своем пребывании на Афоне архимандрит Порфирий, – не упоминаю о чрезвычайной трудности читать ветхие хартии, написанные замысловатыми стенографами и кудрявыми почерками, и читать их или через увеличительное стекло, или обращая против солнца те места, где чернила совсем изгладились, и всматриваясь в святящиеся углубления букв, сделанные твердым стилем на пергамене. А радуюсь тому, что сладчайшее для сердца моего братолюбие афонских старцев и их благоговение и любовь к Православной Церкви открыли мне, не все, но многие сокровища поучительной древности»⁹⁹. По словам архимандрита Порфирия, написанным им вскоре после ознакомления с афонскими книгохранилищами, «в обителях Святогорских скрывается заветный, драгоценный клад для науки. Если бы удалось собрать и напечатать все тамошние акты с добавкой критического разбора их, то появление их сделало бы эпоху в науке»¹⁰⁰.

Следует сказать о библиографических изысканиях архимандрита Порфирия в Пантелеимоновской обители. В своем письме А. П. Толстому от 4 октября 1858 года он писал: «По сию пору в Есфигмене и Руссике отчетливо рассмотрены мною 80 старинных рукописей греческих и славянских и внимательно сличены многие чтения из Ветхого Завета, содержащиеся в рукописных греческих Минеях XIV века, в нынешних печатных Минеях греческих и славянских и в Тишendorfовском издании Ватиканского текста Библии (1850 г.)»¹⁰¹. Интересно наблюдение архимандрита Порфирия, которое позволяет составить косвенное представление о насыщенности книгохранилища Свято-Пантелеимоновской обители богослужебными книгами. В дневнике при своем втором посещении Афона он сделал следующую запись: «Апреля 23, 1861 г. Пасха. В Пантелеимоновском монастыре. Во время вечерни 20 иеромонахов читали уставное Евангелие растянувшись прямой линией от алтаря до западных дверей храма. У каждого из них было печатное Евангелие в бархатном переплете с серебряно-позлащенными образками. Богаты русские монахи!»¹⁰²

Но это книжное богатство составляли в основном печатные книги сравнительно позднего издания. А что касается древних рукописей и хризовулов, то примерно в то же самое время, к которому относятся наблюдения архимандрита Порфирия, афонские иноки сами оценили состояние книгохранилища своего монастыря: «Библиотека русского монастыря очень скудна. В минувшие смуты, коснувшиеся Святой Горы, и во временное запустение монастыря, большая часть книг и рукописей была расхищена, но... сохранилось лучшее и драгоценнейшее – святые мощи и более 50 царских и других грамот, в числе которых – 4 (грамоты. – *Авт.*) русских царей: Феодора Иоанновича (7100 г. сентября 5), Михаила Феодоровича (7134 г. июля 29), Алексея Михайловича (7168 г. февраля 29), Иоанна и Петра Алексеичей (7198 г. мая 31) и одна патриарха российского Иова (7099 г. марта 6)»¹⁰³.

Выше уже встречалось имя архимандрита Леонида (Кавелина), который много сделал для изучения архива Свято-Пантелеимоновского монастыря. В статье «Историческое обозрение Руссика» (Херсонские епархиальные ведомости, 1867 год, прибавление) отец Леонид опубликовал часть документов этого монастыря. Затем в 1868 году в 24-й книге «Гласника» по снимкам и копиям архимандрита Леонида были изданы в полном виде 18 актов Руссика на славянском языке, из них – 15 сербских, 3 – валашских господарей. Наконец, в 1873 году в Киеве на средства самой обители вышел сборник: «Акты русского на Святом Афоне монастыря Святого

Пантелеимона». Сюда было внесено все, что сохранялось еще в монастырском архиве: славянские акты в том виде, как они были изданы в «Гласнике», греческие хризовулы, сигиллионы, юридические и межевые документы, румынские и русские грамоты: всего 86 документов. Издание было выполнено на высоком научном уровне: греческий и румынский тексты были снабжены параллельными русскими переводами, многие из документов сопровождалась пояснительными замечаниями, а в начале книги была помещена краткая история самого монастыря. Как писал тогда об этом событии один из русских ученых: «Изданием этого сборника настоятельство Руссика оказало большую услугу исторической науке; было бы весьма желательно, чтобы и другие афонские монастыри последовали доброму примеру своего славянского собрата. Только этим путем и могли бы вполне раскрыться все богатства афонских архивов»¹⁰⁴.

Издание актов Пантелеимоновской обители было высоко оценено и зарубежными специалистами того времени. Так, профессор Афинского университета Спиридон Ламброс писал по этому поводу: «Мы вправе ожидать и от других обителей того же, что сделано русскими святого Пантелеимона, издавшими в подлиннике и в русском переводе акты своего монастыря и обогатившими это издание множеством примечаний... Настало время не скрывать хризовулы, а предавать их гласности»¹⁰⁵.

Напечатание актов и хризовул Свято-Пантелеимоновского монастыря, засвидетельствовавших о давности права русских святогорцев на обитель, неожиданно вызвало недовольство греков, которые стали требовать, чтобы все подлинные акты были переданы в их руки. С их стороны начались соответствующие действия в надежде на опору Протата. Видя такое враждебное отношение, духовники – русские насельники Иероним и Макарий сначала думали, что кропотливо и уступками можно будет умиротворить враждующих, и потому с христианским смирением отдали насильственно требуемые от них хризовулы и печать, но это не смогло упразднить напряженность в отношениях, и примирение состоялось лишь в 1874 году¹⁰⁶.

К 1874 году число русской братии в Свято-Пантелеимоновском монастыре достигло 300 человек, греков к этому времени насчитывалось около 200 насельников. Престарелый игумен – грек Герасим сам назначил своим преемником в качестве наместника монастыря русского инока Макария, который и был избран в игумены в 1875 году, правда, не без определенного противодействия. С этого времени монастырь снова становится под водительство русских иноков, хотя в нем по-прежнему жили насельники и из греческой братии, ради которых служба в старом соборе совершалась на греческом языке.

Настоятельство архимандрита Макария (1875–1889) было блестящим периодом в истории Пантелеимоновского монастыря. При игумене Макарии монастырь предпринял обширную просветительско-издательскую деятельность, распространяя среди верующих миллионы листов, брошюр и книг религиозно-нравственного содержания. К этому периоду времени относится свидетельство одного из русских паломников, посетившего Свято-Пантелеимоновскую обитель и уделившего особое внимание описанию монастырского книгохранилища: «Библиотека производит отрадное впечатление своей чистотой и порядком, в котором выглядывают из-за стекол длинные ряды переплетов. Тут есть книги по самым разнообразным отраслям человеческого знания; но рукописный отдел менее обширен и интересен, чем в других афонских монастырях; вероятно, он

немало пострадал во время несогласий, еще недавно происходивших в Русике между греками и русскими. Впрочем, в последнее время, понимая всю ценность старинных памятников письменности, монахи охотно покупают рукописи, если они попадают в продажу из других монастырей Афона; не знаю только, удачны ли подобного рода приобретения, тем более, что вовсе не имеется специалистов, которые могли бы руководить покупкой. Мы познакомились с библиотекарем, отцом Матфеем, который знает, кажется, наизусть все каталоги и названия книг, находящихся во вверенном ему книгохранилище»¹⁰⁷.

Личность отца Матфея, ставшего душой монастырской библиотеки, вызывала неизменную симпатию всех русских исследователей, которым он всегда был рад оказать посильную помощь. Х. М. Лопарев, побывавший с научной целью на Афоне в 1896 году, писал: «Пользуясь драгоценными указаниями библиотекаря отца Матфея, я ознакомился с новым списком мучения святого Модеста, архиепископа Иерусалимского, и затем, встретив здесь редкое печатное издание Творений Иосифа Вриенния, списал слово его, сказанное по случаю смерти супруги императора Иоанна Палеолога – Анны, дочери Великого князя Василия Димитриевича»¹⁰⁸. Через несколько лет с отцом Матфеем суждено было познакомиться другому русскому исследователю, специалисту в области христианского искусства Н. П. Кондакову: «Библиотека Руссика, – писал Кондаков, – составляет видный почин афонского православия в деле его научного исследования, и на этом поприще уже начинают работать и руководят им достойнейшие представители афонского монашества. Таков на первом месте отец Матфей, библиотекарь Руссика, ученый издатель монастырских «актов», видный инициатор всех научных стремлений этой выдающейся обители, доказавший монашеству практическую пользу исторической науки тем, что по актам доказал права русских на эту обитель»¹⁰⁹.

И, наконец, следует привести более подробную характеристику отца Матфея – библиотекаря Свято-Пантелеимоновского книгохранилища, поскольку с его личностью связан один из самых блестящих периодов в истории книжного наследия этой афонской обители. Последние годы его деятельности проходили при наместнике архимандрите Андрее, который управлял монастырем с 1899 по 1903 гг. вплоть до самой своей смерти, сменив на этой должности отца Макария, при жизни которого он был избран его преемником. Вот свидетельство русского ученого-паломника И. Соколова, побывавшего на Афоне в начале нынешнего столетия и встречавшегося с отцом Матфеем: «Мы укажем только на библиотекаря отца Матфея, с которым приходится иметь дело всякому, кто приезжает на Афон с научной целью. Отец Матфей – человек замечательный в разных отношениях. Прежде всего, это ученый в полном смысле слова. Кажется, нет такой области знания, которой бы он не интересовался. Особенно почтенны его познания в богословии, истории, археологии, филологии. Между прочим, он прекрасно знает языки новогреческий, турецкий и французский, на коих и ведет обширную официальную корреспонденцию монастыря с Протатом, исполняя обязанности и монастырского грамматевса (секретаря). А сведения отца Матфея в греческой палеографии прямо изумительны: он не только с замечательным искусством читает греческие рукописи, но и прекрасно знаком с составом всех монастырских библиотек Афона и на каждый вопрос из этой области может дать интересующемуся обстоятельные сведения. Свою библиотеку отец Матфей лобит, как дорогое детище. Он не только привел и содержит ее в об-

разцовом порядке, снабдив описаниями и каталогами, но и постепенно обогащает ее новыми приобретениями. Последнее дело заслуживает величайшей похвалы. В то время, как библиотеки греческих монастырей остаются «статус кво» в течение десятков лет, отец Матфей ежегодно восполняет состав Пантелеимоновской библиотеки новыми кодексами и свежими списками драгоценных греческих текстов, сохранившихся в иных библиотеках Афона. Вследствие этого молодая библиотека Русского монастыря в настоящее время почти ничем не уступает в своем богатстве древнейшим книгохранилищам греческих обителей, а в некоторых отношениях даже и превосходит их (например, по составу рукописей из новейшей истории Греческой Церкви). Ученые заслуги отца Матфея известны всем, кто интересуется историей христианского Востока, и оценены даже на Западе: года два тому назад отец Матфей получил от Парижской Академии Наук официальное признание в почетном звании ученого, удостоившись соответствующего ордена и диплома. Особенно удивительно в этом человеке то, что свои обширные познания он приобрел самообразованием без предварительной систематической школы.

А затем, отец Матфей – редкий по скромности и нравственным доблестям монах. Несмотря на то, что в монастыре он, в некотором роде «персона грата», отец Матфей по своему смирению упорно отказывается от сана даже иеромонаха и остается простым иноком, неся наряду со всеми обычные монастырские послушания. Его дорога только в храм да в библиотеку, а за стены обители он никогда и не выходит, проводя все свободное от послушаний время в своей келии, среди кодексов и хартий, да в беседе с заезжими учеными, которые по приезде в Русский монастырь прежде всего спешат к этому замечательному человеку для поучения и наставлений касательно богатейшей и обширнейшей афонской письменности. Дай Бог, чтобы в Руссике никогда не оскудевал дух геронта – отца Матфея»¹¹⁰.

В 1880 году профессор Афинского университета Спиридон Ламброс составил каталог греческих рукописей, хранившихся в 20 афонских книгохранилищах. Число древних греческих манускриптов, имевшихся к тому времени в Свято-Пантелеимоновском монастыре, составило 264 рукописи. Эти данные позволяют сделать оценку роста числа рукописей в Пантелеимоновском книгохранилище за последующие несколько лет: по сведениям профессора А. А. Дмитриевского, на 1889 год там насчитывалось уже 850 рукописей¹¹¹, которые, по-видимому, поступили сюда из библиотек других афонских обителей.

Реальность и перспективы. Многие невзгоды претерпел Свято-Пантелеимоновский монастырь с началом первой мировой войны. В течение нескольких десятилетий монашеская братия не имела связи с родиной. Об этом периоде времени имеется краткое свидетельство шотландского паломника Сиднея Лоха, который посетил в те годы книгохранилище Свято-Пантелеимоновского монастыря. «В библиотеке (Пантелеимоновской. – *Авт.*) сохранилось несколько иллюстрированных Евангелий, датируемых XI–XIV вв., несколько фрагментов рукописей, несколько славянских пергаментов, десятки славянских церковных книг, написанных до XIX века, и значительное количество современной богословской литературы»¹¹², – писал С. Лох.

В те трудные годы не могло быть и речи о каких-либо изысканиях отечественных исследователей на Афоне. Еще совсем недавно видный ученый Я. Н. Щапов писал: «Что касается Пантелеимонова монастыря «Руссика», в ко-

тором в послевоенные годы был пожар, то новых сведений о русских рукописях, принадлежавших этому монастырю, в нашем распоряжении нет»¹¹³.

Лишь только в начале 1960-х гг. возобновилось пополнение Свято-Пантелеимоновского монастыря иноками Русской Православной Церкви. Грузинский исследователь и публицист Гурам Патария, побывавший на Афоне в 1977 г. и лично убедившийся в бедственном состоянии ряда святогорских хранилищ, предлагал следующее: «Если по каким-то причинам церковные власти (Афона. – *Авт.*) не хотят допускать туда ученых (светских специалистов. – *Авт.*), то, может, можно было бы послать туда представителей наших религиозных организаций, которые вообще могли бы многое сделать для предотвращения утраты ценных памятников христианской культуры за рубежом»¹¹⁴.

Но, к счастью, времена меняются, и осенью 1983 года научная экспедиция из нашей страны смогла приступить к работе на Афоне, возобновив, таким образом, после 70-летнего перерыва изучение святогорских рукописей¹¹⁵.

В состав этой рабочей группы входили ее руководитель архимандрит Иннокентий (Просвирнин) (Издательский отдел Московского Патриархата), а также представители Академии Наук А. А. Лебедев, Н. Б. Тихомиров и А. А. Турилов. Экспедиция проводилась под эгидой Археографической комиссии при Президиуме АН.

27 февраля 1984 года в конференц-зале библиотеки Академии Наук в Ленинграде состоялось заседание, на котором архимандрит Иннокентий сделал сообщение о результатах работы научной экспедиции на Афоне и об изучении рукописей Свято-Пантелеимоновского монастыря. В этот же день научные материалы экспедиции были переданы в рукописный отдел БАН, где, согласно ранее принятому решению, организовано хранилище рукописных материалов, связанных с историей Святой Горы.

Эта работа отечественных исследователей представляет большую ценность еще и потому, что рукописи, хранящиеся в святогорских обителях, подвергаются разного рода опасностям. Так, в 1968 г. в Свято-Пантелеимоновском монастыре возник пожар. По свидетельству насельников обители, пламя стало быстро распространяться и уже охватило постройки, прилегающие к библиотеке, в огне была дверь книгохранилища, но именно в этот момент пожар удалось потушить. Это счастливое обстоятельство позволило сохранить бесценные рукописи, в противном случае они разделили бы судьбу манускриптов Андреевского скита. В настоящее время библиотека монастыря содержит более 1320 греческих и около 600 славянских рукописей, написанных как на пергаменте, так и на бумаге¹¹⁶. В библиотеке также имеется более 20 тысяч печатных книг на русском и греческом языках, среди которых встречаются довольно редкие издания.

В заключение следует сказать о том, что трудно надеяться, что кто-либо из небольшого числа русских насельников, подвигающихся сейчас в Свято-Пантелеимоновском монастыре и обремененных многочисленными хозяйственными заботами, сможет начать здесь исследовательскую работу. Поэтому в настоящее время уже решен вопрос об отправке на Афон представителя монашеской братии из Русской Православной Церкви, имеющего высшее богословское образование, приобретенного специальные знания в области филологии и палеографии и обладающего опытом работы с рукописями. Вполне естественно, что такая исследовательская работа может начаться в первую очередь в архивах Свято-Пантелеимоновского монастыря, поскольку именно там имеется больше

всего материалов, связанных с историей многовековых духовных связей святогорских обителей с Русской Православной Церковью.

Андреевский скит. Научная деятельность П. И. Севастьянова. В конце XIX – начале XX вв. неотъемлемой частью библиотеки Свято-Пантелеимоновского монастыря являлось книгохранилище, существовавшее в русском Андреевском скиту, расположенном близ Карей – монашеской столицы Афона. Вскоре после того как этот скит, носивший название Серай, перешел в ведение русской братии, из России сюда были привезены различные книги, как богослужебные, так и исторические. Они и составили основу библиотеки этого скита. Следует отметить, что некоторые древние рукописи, хранившиеся в Серае, перешли к русским насельникам от прежних владельцев скита, о чем упоминали составители исторического сочинения, посвященного этой обители: «Из перешедших в руки русского братства с Серайской келией предметов, существование которых может быть отнесено с достаточной достоверностью ко времени Патриарха Афанасия, сохранились весьма немногие. Со времен же Патриарха Серафима остались несколько книг богослужебных греческих и славянских, печатных и рукописных. (В числе последних было Евангелие на пергаменте в восьмую долю. Оно поднесено в благодарственный дар ктитору скита А. Н. Муравьеву, им передано митрополиту Московскому, а от него поступило для хранения в библиотеку Троице-Сергиевой Лавры)»¹¹⁷.

Интересные сведения о книгохранилище Андреевского скита содержатся в записках епископа Смоленского и Дорогобужского Никанора (Каменского), побывавшего на Афоне в 1888 году. «В Андреевском скиту, – писал епископ Никанор, – мне показывали греческое Евангелие, которое современно принятию русскими христианства. Отчасти я и сам предугадывал древность этого Евангелия, отлично написанного на пергамене отчетливыми квадратными буквами, похожими на древние славянские. Но нас убедил в этом вполне архимандрит Григорий, библиотекарь, показав для сравнения печатные образцы древних текстов. Имеются на Афоне и более древние списки книг, особенно из числа святоотеческих творений, как менее употреблявшихся, нежели богослужебные книги, которые от частого употребления скорее приходили в ветхость»¹¹⁸.

Упомянувшийся уже выше профессор Спиридон Ламброс, будучи на Афоне, составил каталог греческих рукописей многих афонских обителей, но, к сожалению, не смог уделить внимания манускриптам Андреевского скита. А по сведениям профессора А. А. Дмитриевского, «общее количество рукописей в этой библиотеке несколько выше 100 и отрывков не менее той же цифры, так что в численном отношении она превышает библиотеки скита святой Анны, Протата, монастырей святого Павла, Хиландара и Зографа, а ценностью некоторых рукописей в научном отношении и достоверностью их написания она не уступает многим, даже более богатым библиотекам Святой Горы»¹¹⁹.

Отметив, что определенную часть рукописей библиотеки скита составляли манускрипты, пожертвованные русскими исследователями П. И. Севастьяновым и А. Н. Муравьевым, профессор А. А. Дмитриевский более подробно сообщает о той роли, которую играл П. И. Севастьянов как в деле пополнения рукописного собрания Андреевского скита, так и в сборе иконографических материалов: «Из иноземцев... особенно изучали творения искусства на Афоне француз Дидрон... и русский Севастьянов..., но первый (Дидрон) занимался преимущественно символами христианского иконописания, а художественные предприятия

русского исследователя ограничились только устройением замечательного собрания из 6 тысяч фотографий, украшающих Петербургский музей (Музей христианских древностей при Академии художеств в Петербурге). Туда поступила, по всей вероятности, лишь часть снимков с достопримечательных памятников древнего христианского искусства на Афоне, потому что весьма много кальек и снимков Севастьянова мы видели в подвалах русского Андреевского скита на Афоне, в котором покойный Севастьянов жил и работал долгое время и которому завещал довольно богатое собрание рукописей греческих и старинных икон афонского письма, собранных им во время путешествия. Рукописи составляют украшение монастырской библиотеки, иконы находятся во вновь устроенном храме над монастырской трапезой, а прекрасные кальки, сделанные большей частью в натуральную величину подлинника и хранящиеся в ските лишь для публики, от сухости так попортились, что их нет никакой возможности развернуть»¹²⁰.

Приезд П. И. Севастьянова на Афон и его работа в святогорских библиотеках настолько обширна и плодотворна, что заслуживает более подробного описания.

П. И. Севастьянов по окончании курса в Московском университете со степенью кандидата нравственно-политических наук, с 1831 по 1851 гг. находился на государственной службе, а в 1851 г. вышел в отставку и затем остальные годы жизни провел большей частью в путешествиях по Европе и Востоку¹²¹. В отличие от своих предшественников, делавших выписки из афонских рукописей, либо ограничивавшихся кратким перечислением наиболее интересных объектов книгохранилищ афонских обителей, П. И. Севастьянов производил фотографическую съемку интересовавших его манускриптов.

Из богатой сокровищницы памятников древней письменности, рассеянных по афонским книгохранилищам, П. И. Севастьяновым были избраны для фотографирования такие рукописи, которые, помимо их древности и палеографического значения, представляли интерес в сравнительно большей степени или по находившимся в них миниатюрам и орнаментам, или по содержанию, или по другим особенностям, например, нотные рукописи. При этом Севастьянов в избранных им рукописях фотографировал те страницы, которые представляли особый интерес в том или другом отношении: страницы с миниатюрами, начальные листы с заставками, листы с хронологическими обозначениями и т. п. Поэтому с некоторых рукописей, представлявших в указанных отношениях больший интерес, им было сделано по 30, по 50 и более снимков, а с других – по 5 и менее. Наконец, некоторые рукописи и статьи небольшого объема, в то же время интересные по своему содержанию, были пересняты полностью. Большая часть снимков по сравнению с подлинниками была сделана в уменьшенном виде, другие – в натуральную величину. К числу последних чаще всего относились снимки с миниатюр, примечательных по своим сюжетам или по исполнению. Из таких миниатюр многие были сняты в уменьшенном виде, вместе с текстом, и отдельно – в величину подлинника, а некоторые – в увеличенном виде¹²².

Следует сказать несколько слов о судьбе собрания П. И. Севастьянова. По его возвращении из поездки на Афон, с 9 февраля по 14 марта 1859 г. в залах Святейшего Синода было выставлено собрание рисунков, привезенных Севастьяновым из афонских монастырей¹²³. Но уже в то время собрание П. И. Севастьянова, несмотря на то, что позитивы были сделаны в большом количестве, оказалось распыленным. Как уже упоминалось, часть снимков

так и осталась в Андреевском скиту на Афоне, другая часть поступила в ведение Академии художеств в Петербурге, многие фотографии оказались в ряде других собраний Петербурга и Москвы. Так, например, уже Т. Флоринский, издавший в 1880 году некоторые из афонских актов¹²⁴, не имел этих фотографий полностью, а пользовался только той их частью, которая хранилась в Петербурге.

Впоследствии часть собрания П. И. Севастьянова была передана им в Московский Публичный Музей на правах временного пользования, еще в первый год существования Музея, в 1862 году. Затем, согласно завещанию от 5-го апреля 1865 года, оно было предназначено к безвозмездной передаче в полную собственность Музея, но, к сожалению, П. И. Севастьянов не успел придать надлежащей официальной формы своему завещанию. Поэтому после его кончины 10 января 1867 года появились разные затруднения, которые отделили окончательное поступление собрания в собственность Музея до октября 1874 года. Примерно в то же время от наследников П. И. Севастьянова в Музей было передано большое, принадлежавшее ему собрание фотографических снимков (925) с афонских рукописей и древностей и его бумаги¹²⁵. Кроме того, в Музей было передано 77 греческих рукописей, 10 рукописей на латыни и восточных языках, славянских рукописей – более 50-ти.

Т. Флоринский полагал, что в Румянцевском музее (ныне Российская Государственная библиотека) совершенно нет фотографий из коллекции П. И. Севастьянова¹²⁶, но он ошибался; уже в отчете по музею в 1864 году Н. В. Исаев указал на получение от П. И. Севастьянова фотографических снимков с афонских рукописей и славянских актов. В отчете за 1873–1875 гг. находятся более подробные сведения о Севастьяновском собрании; там отмечены «снимки с 25 греческих, 4 молдавских и 6 турецких актов, принадлежащих разным афонским монастырям¹²⁷. Уже после появления работы Т. Флоринского акты этого собрания были включены в описание, сделанное А. Викторовым¹²⁸.

Возвращаясь к обзору рукописей, хранившихся в библиотеке Андреевского скита, можно привести еще некоторые высказывания отечественных исследователей. По свидетельству Х. М. Лопарева, побывавшего на Афоне в 1896 году, в Андреевском книгохранилище имелись весьма древние манускрипты. «В библиотеке скита, – писал Х. М. Лопарев, – я видел Евангелия: одно, помеченное покойным отцом Иосифом в рукописном каталоге VIII веком, писано в виде креста, без начала и конца, и другое IX века, также неполное»¹²⁹.

Другой русский исследователь – Истрин – смог уделить больше времени изучению книгохранилища, отметив роль другого своего предшественника, который занимался систематизацией книжного собрания скита: «Профессор Н. Ф. Красносельцев привел в порядок греческий отдел, выставил номера, надписав содержание и век рукописи»¹³⁰.

В 1897 году в Андреевском скиту был выстроен каменный корпус на западной стороне обители. В нем, наряду с другими монастырскими хозяйственными службами, было отведено помещение для библиотеки. С этого времени древние рукописи и книги получили новое пристанище, но, как показало время, ненадежное. После 1917 года скитские насельники потеряли связь с Россией, обитель постепенно начала приходить в упадок. Отсутствие должной заботы о монастыре привело к тому, что в 1958 году пожар уничтожил западную часть скита, и в огне сгорело 20 тысяч томов книг, а также большое число рукописей. В на-

стоящее время здесь никто не живет; сама действительность диктует настоятельную необходимость присутствия русских иноков в этой обители, но слишком много препятствий, по-видимому, придется преодолеть на пути к осуществлению этой задачи.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Ильинский Г. А. Значение Афона в истории славянской письменности. «ЖМНП», 1908, ноябрь, ч. 18, новая серия, с. 2.
- ² Духовно-нравственным связям Афона и России посвящено фундаментальное исследование архиепископа Рижского и Латвийского Леоннда (Полякова) «Афон в истории русского монашества (XI-XVIII вв.)». Диссертация МДА. Ярославль. 1964; сжатое изложение в «БТ», 1970, № 5, с. 5–24.
- ³ Цит. по: Повести Древней Руси XI-XII вв. Л., 1983, с.182 (русский перевод Д. С. Лихачева).
- ⁴ См. Полный Православный богословский энциклопедический словарь. Т. I. СПб., 1913, с.191.
- ⁵ Цит. по: Повести Древней Руси XI-XII века. Л., 1983, с. 182 (русский перевод Д. С. Лихачева).
- ⁶ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1930, с. 11.
- ⁷ См. «Христианское чтение», 1853, октябрь, с. 297–298.
- ⁸ Порфирий (Успенский), архим. Указатель актов, хранящихся в обителях Святой Горы Афонской. СПб., 1847, с. 142.
- ⁹ Студийский устав составлен преподобным Феодором Студитом (759–826), настоятелем Студийского монастыря в 798 г. В Россию Студийский устав дошел в нескольких списках, древнейшим из которых является список XII века (*прим. авт.*).
- ¹⁰ Цит. по: Сапунов Б. В. Книга в России в XI-XIII вв. Л., 1978, с. 136–137.
- ¹¹ См. Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. М., 1913, с.769.
- ¹² См. «Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе», год 6-й. 1848, с. 134.
- ¹³ См. Тихомиров М. Н. Исторические связи русского народа с южными славянами. В «Славянском сборнике». М., 1947, с. 166 (подробнее см. в: Петровский М. Иларион, митрополит Киевский и Доментин, иеромонах Хиландарский. Известия Общества русского языка и словесности (ИОРЯС). Т. 13, кн. 4, 1908).
- ¹⁴ См. Волков Н. В. Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI-XIV вв. и их указатель. «Памятники древней письменности и искусства». СПб., 1897. Т. 123, с. 23–24.
- ¹⁵ См. Сапунов Б. В. Книга в России в XI-XIII вв. Л., 1978, с. 170.
- ¹⁶ См. Семенов А. И. Лисицкий монастырь – пригородный центр новгородского книгописания. «Труды Отдела древнерусской литературы» (ТОДРЛ). 1969. Т.17, с.369.
- ¹⁷ Иконников В. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869, с. 83.
- ¹⁸ Там же, с. 77.
- ¹⁹ Вздорнов Г. И. Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII -начала XV вв. М., 1980, с.42.
- ²⁰ См. Соболевский А. И. Южно-славянское влияние на русскую письменность в XIV-XV вв. СПб., 1894, с. 14.
- ²¹ Вздорнов Г. И. Цит. соч., с. 43.
- ²² Вздорнов Г. И. Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV-XV вв. ТОДРЛ, № 23. Л., 1968, с.180–181.
- ²³ Житие Сергия Чудотворца и похвальное ему слово, написанное учеником его Елифаном Премудрым в XV веке. Сообщил архимандрит Леонид (Кавелин) в «Памятниках древней письменности». СПб., 1885, с. 5.
- ²⁴ Архангельский А. С. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888, с.136–137. См. также Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе. ТОДРЛ, № 23, с. 103–104.
- ²⁵ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. Т. IX. М., 1958, с.310.
- ²⁶ Цит. по: Некрасов И. Пахомий Серб, писатель XV века. Одесса, 1871, с.54–55.
- ²⁷ См. Горский А. В. О сношениях Русской Церкви со святогорскими обителями до XVIII столе-

- тия. «Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе». М., 1848, с.139–141.
- ²⁸ Розов Н. Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981, с. 18.
- ²⁹ См. Некрасов. Цит. соч., с. 2–3.
- ³⁰ Преподобного отца нашего Нила Сорского предание ученикам своим о жительстве скитском. М., 1849, с.150.
- ³¹ Горский А. В. Цит. соч., с.139.
- ³² № 152(515). Сборник духовно-нравственный, XVI в. Скоропись, разные почерки, 535 листов.
- ³³ Цит. по: Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московского Духовной академии. Составил иеромонах Иосиф. М., 1882, с. 150.
- ³⁴ См. Св. Киприан, митрополит Киевский и всея России. /без автора/ «Прибавление к творениям святых отцов». М., 1848, с. 311–312.
- ³⁵ Вздорнов Г. И. Роль славянских мастерских... ТОДРЛ, № 23. Л., 1968, с. 174.
- ³⁶ См. Соболевский А. И. Южно-славянское влияние на русскую письменность в XIV-XV вв. СПб., 1894, с. 14–15.
- ³⁷ «Вестник Европы», 1813, часть 73, с. 125. Цит. по: Некрасов И. Пахомий Серб – писатель XV века. Одесса, 1871, с. 10–11.
- ³⁸ См. Ильинский Г. А. Значение Афона в истории славянской письменности. «Журнал Министерства народного просвещения» (ЖМНП), 1908, ноябрь, часть 18, с.15.
- ³⁹ См. Соболевский А. И. Цит. соч., с. 14.
- ⁴⁰ Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. II, СПб., 1910, с. 166. Письмо С.-Петербургскому митрополиту Антонию от 12 фев.1847 г.
- ⁴¹ Цит. по: Державин А., прот. Четии-Миней святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник. «Богословские труды», № 15. М., с. 85.
- ⁴² Соболевский А. И. Библиографические заметки. «Чтения в историческом обществе Нестора Летописца», XIV, 2, 1900, отд. V, с.14. В настоящее время рукопись находится в С.-Петербурге в Государственной Публичной библиотеке, в собрании Погодина, № 1105.
- ⁴³ Ангелов Б. С. Самуил Бакачич в южно-славянских литературах. «Труды Отдела древнерусской литературы», № 23. Л., 1968, с. 298.
- ⁴⁴ Цит. по: Горский А. В. О сношениях Русской Церкви со Святогорскими обителями до XVIII столетия. «Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе». М., 1848, с. 160–161.
- ⁴⁵ Там же, с. 161.
- ⁴⁶ Там же, с. 162–163.
- ⁴⁷ «Православный Палестинский сборник», вып. 61. СПб., 1914. Предисловие к публикации «Путешествие иеромонаха Ипполита Вишенского в Иерусалим, на Синай и Афон (1707–1709)». Под ред. С. П. Розанова, с. 44.
- ⁴⁸ Там же, с. 45.
- ⁴⁹ При определении последовательности изложения автор руководствовался ныне существующим диптихом афонских монастырей, за исключением русского Свято-Пантелеимоновского монастыря, которому уделено особое место.
- ⁵⁰ См. Rouillard G., Collomp P. Actes de Lavra, p. 52. Цит. по: Дуйчев И. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ), № 19. М.-Л., 1967, с. 123.
- ⁵¹ По другим данным – 1142 г. (См. Соловьев А. В. История русского монашества на Афоне. Белград, 1932. Отдельный оттиск из «Записок Русского научного института в Белграде», вып. 7, с. 142).
- ⁵² Порфирий (Успенский), епископ. Восток христианский. Афон. Ч. III. СПб., 1892, с. 15.
- ⁵³ Мошин В. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X-XV вв. ТОДРЛ, № 19, М.-Л., 1963, с. 62.
- ⁵⁴ Там же, с. 62.
- ⁵⁵ Сапунов Б. В. Книга в России в XI-XIII вв. Л., 1978, с. 170.
- ⁵⁶ Соловьев А. В. Цит. соч., с. 142.
- ⁵⁷ Порфирий (Успенский). Цит. соч., с. 15–16.
- ⁵⁸ К вопросу о притязаниях греков на русский афонский монастырь святого Пантелеимона. «Христианское чтение», 1874, октябрь, с. 90.
- ⁵⁹ Соловьев А. В. Цит. соч., с. 143.
- ⁶⁰ Там же.
- ⁶¹ Там же, с. 147.

- ⁶² Там же, с. 148.
- ⁶³ Там же, с. 149.
- ⁶⁴ Цит. по: Ильинский Г. Грамоты болгарских царей. М., 1911, номер 3.
- ⁶⁵ См. Соловьев А. В. Цит. соч., с. 149.
- ⁶⁶ См. Флоринский Т. Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков. Киев, 1888, с. 63.
- ⁶⁷ См. Соловьев А. В. Цит. соч., с. 149.
- ⁶⁸ См. «К вопросу о притязаниях...», «Христианское чтение», 1874, октябрь, с. 84.
- ⁶⁹ Там же, с. 85.
- ⁷⁰ В хризовуле 1348 г., в акте Протата 1363 г. См. Соловьев А. В. Цит. соч., с. 149.
- ⁷¹ См. Леонид (Кавелин), архимандрит. О соединении под общим управлением болгарско-го Рьльского и русского Афонского монастырей. «Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете». 1869, июль-сентябрь, кн. 3.
- ⁷² Там же, с. 5–6.
- ⁷³ См. Дылевский Н. М. Рьльский монастырь и Россия в XVI-XVII вв. София, 1974, с. 36–38.
- ⁷⁴ Леонид (Кавелин), архим. Цит. соч., с. 2.
- ⁷⁵ По поводу этой утраты архимандрит Леонид заметил, что хризовулов, «которые, по объяснению отцов Давида и Феофана, видены были некогда в Русском Афонском монастыре, ныне нет, так как большинство древних славянских актов этой обители утратилось во время оставления ее русскими иноками в прошлом (XVIII. – *Авт.*) столетии». Цит. соч., с. 4.
- ⁷⁶ Там же.
- ⁷⁷ Там же.
- ⁷⁸ Дылевский Н. М. Цит. соч., с. 40.
- ⁷⁹ См. Соловьев А. В. Цит. соч., с. 151.
- ⁸⁰ См. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858, с. 69.
- ⁸¹ См. «Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете» (ЧОИДР), 1846, год первый, номер 4, отд. V, с. 15–31.
- ⁸² См. ЧОИДР, 1871, кн. 1, отд. II, с. 63–66.
- ⁸³ В кн.: Фонкич Б. Л. Греко-русские культурные связи в XV-XVII вв. М., 1977, с. 64–65.
- ⁸⁴ Цит. по: Фонкич Б. Л. Цит. соч., с. 58.
- ⁸⁵ См. Соловьев А. В. Цит. соч., с. 154.
- ⁸⁶ Там же.
- ⁸⁷ Цит. по: Каптерев Н. Русская благотворительность монастырям Святой Горы Афонской в XVI, XVII и XVIII столетиях. ЧОИДР, 1882, январь-апрель, ч. I, с. 113–114.
- ⁸⁸ Там же, с. 114.
- ⁸⁹ Пешеходца Василия Григоровича – Барского Плаки Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке. СПб., 1778, с. 690.
- ⁹⁰ Там же, с. 696.
- ⁹¹ Там же, с. 694.
- ⁹² См. Соловьев А. В. Цит. соч., с. 155–156.
- ⁹³ Григорович В. И. Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877, с. 37.
- ⁹⁴ Донесения В. И. Григоровича об его путешествии по славянским землям. Казань, 1915, с. 249.
- ⁹⁵ См. Петровский Н. Путешествие В. И. Григоровича по славянским землям. ЖМНП, 1915, часть 59, октябрь, с. 250.
- ⁹⁶ Там же, с. 249.
- ⁹⁷ Краткая записка о путешествии магистра Казанского университета В. Григоровича. ЖМНП, 1847, часть 54, с. 28.
- ⁹⁸ Цит. по: Порфирий (Успенский), архим. Указатель актов, хранящихся в обителях Святой Горы Афонской. СПб., 1847, с. 2–3.
- ⁹⁹ Там же, с. 3.
- ¹⁰⁰ Там же, с. 3–4.
- ¹⁰¹ Цит. по: Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. I. СПб., 1910, с. 726. Письмо графу А. П. Толстому от 4 окт. 1858 г.
- ¹⁰² Порфирий (Успенский), епископ. Книга бытия моего. Т. УИ. СПб. 1901, с. 372.
- ¹⁰³ Нынешний Русик или Русский монастырь во имя святого великомученика и целителя Пантелеимона. Изд. 3-е. СПб., 1869, с. 13.
- ¹⁰⁴ Флоринский И. Афонские акты и фотографические снимки с них в собраниях П. И. Севастьянова. СПб., 1880, с. 61–62.
- ¹⁰⁵ Цит. по: Дестунис Г. С. О каталоге греческих афонских рукописей, составленном летом

1880 года. ЖМНП, ч. 213, с. 161.

¹⁰⁶ См. Муравьев А. Н. Афон Руссик. ТКДА, 1880, ноябрь, с. 440–441. (Сам Муравьев совершил путешествие на Афон в 1874 г. с целью умиротворения греков с русскими на Афоне, которое состоялось уже после смерти его. – *Авт.*)

¹⁰⁷ Смирнов Алексей. Две недели на Святой Горе. М., 1887, с. 14.

¹⁰⁸ Лопарев Х. М. Краткий отчет о поездке на Афон летом 1896 г. В: «Сообщения императорского православного Палестинского общества», 1897, февраль, с. 25.

¹⁰⁹ Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902, с. 19–20.

¹¹⁰ Соколов И. Афонское монашество в его прошлом и современном состоянии. СПб., 1904, с. 72–73.

¹¹¹ Дмитриевский А. А. Библиотеки рукописей на Синае и Афоне под пером профессоров-палеографов В. Гардгаузена и С. Ламброста. «Труды Киевской Духовной Академии», 1869, номер 12, с. 48.

¹¹² Sydney Loch. The Holy Mountain. London, 1967, p. 108.

¹¹³ Щапов Я. Н. Восточно-славянская рукописная книга за рубежом и проблемы научного описания. В сб.: «Проблемы научного описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности». Л., 1981, с. 41.

¹¹⁴ «Литературная газета», номер 43, 21 октября 1981 года.

¹¹⁵ Последним дореволюционным исследователем афонских рукописей, опубликовавшим свои результаты работы на Святой Горе был, по-видимому, иеромонах Пантелеимон (Успенский). Он пробыл на Афоне с начала апреля до середины октября 1913 г. См. его научный отчет: «Из записок путешественника по Афону». «Богословский вестник», 1915, январь (*Прим. авт.*)

¹¹⁶ Kadas Sotiris. Mount Athos. Athens, 1979, p. 137.

¹¹⁷ Серай, новый русский скит святого Андрея Первозванного на Афоне. СПб., 1858, с. 68.

¹¹⁸ Никанор (Каменский), епископ Смоленский и Дорогобужский. Воспоминания о Святой Земле и Афоне. СПб., 1898, с. 52–53.

¹¹⁹ Дмитриевский А. А. Цит. соч., с. 529.

¹²⁰ Там же, с. 526.

¹²¹ Подробнее см.: Очерк биографии П. И. Севастьянова. «Современный летописный русский Вестник». 1867, номер 14.

¹²² См. Викторов А. Собрание рукописей П. И. Севастьянова. М., 1881, с. 79–80.

¹²³ См. Снимки с икон и других древностей Святой Горы Афонской, из собрания П. И. Севастьянова. СПб., 1859 (каталог, без иллюстраций), с. 3.

¹²⁴ Флоринский Т. Афонские акты и фотографические снимки с них в собраниях П. И. Севастьянова. СПб., 1880.

¹²⁵ См. Викторов А. Собрание рукописей П. И. Севастьянова. М., 1881, с. 1 (примечание); с. 80.

¹²⁶ Флоринский Т. Цит. соч., с. 19.

¹²⁷ См. Отчет Московских Публичного и Румянцевского музеев за 1873–75 гг. М., 1877, с. 14.

¹²⁸ См. Викторов А. Цит. соч., с. 90–91.

¹²⁹ Лопарев Х. М. Цит. соч., с. 26.

¹³⁰ Отчет командированного за границу приват-доцента Московского университета Василия Истрина за вторую половину 1894 года. ЖМНП, 1896, ч. 305, с. 53.

ОСОБЕННОСТИ СОВЕРШЕНИЯ ВСЕНОЩНОГО БДЕНИЯ В МОНАСТЫРЯХ СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН

Святая Гора Афон занимает исключительное место в Православном мире. Афон, избранный Самой Пресвятой Богородицей в удел, место особого попечения Божией Матери, уже с VII века становится крупнейшим духовным центром Византийской империи. С этого времени и до сего дня, несмотря на многочисленные нашествия иноверцев и варваров, Афон продолжает быть единственным в мире местом, где сосуществуют, сохраняя и развивая свои традиции (в том числе и литургические), несколько направлений восточного православного монашества.

Первыми насельниками Святой Горы были отшельники, знаменитые подвижники египетских, сирийских и палестинских монастырей и скитов, которые оставили свои обители, спасаясь от нашествия арабов. Несчастные изгнанники тысячами ринулись в Константинополь, прося защиты у императора. В 680 году император Константин Погонат своим хризовулом (указом) отвел им для жительства уединенный Афонский полуостров и тем же указом закрепил за монахами право вечного владения Святой Афонской Горой. Поэтому и богослужение на Афоне вплоть до X века совершалось по различным скитским уставам, принятым у палестинских келлиотов. Такой порядок сохранялся еще долгое время после основания первых монастырей. Это видно из того, что Киево-Печерский игумен Досифей в XIII веке заимствовал на Афоне устав келейного правила, а митрополит Киприан (1390–1406) в своей редакции Псалтири большое место отвел афонским особенностям келейного совершения суточного богослужения. К этому же времени (XIII в.) относится Типик, или Устав, Карейской келлии, составленный святым Саввой Сербским для монаха, живущего в устроенной им безмолвнице, получившей отсюда название «типикарница». Порядок служб по этому Уставу близок к обычному, с той лишь разницей, что ежедневно должна быть прочитываема вся Псалтирь; кафизмы, не вошедшие в состав богослужений суточного круга, должны прочитываться в промежутке между ними. На утрени, 3-м, 6-м и 9-м часах в продолжение всего года читается по три кафизмы. В субботу вечером совершается всенощная особого состава: Трисвятное, псалом 50, канон, чтение из Евангелия, после Шестопсалмия – три-четыре кафизмы. Далее служба идет обычным порядком, но библейские песни стихословятся отдельно, и уже за ними следует канон воскресный или святому. На Афоне же появилось «Постническое, или скитское, последование», составленное в XIV веке монахом Феодулом Фикарою. Это последование было переведено на славянский язык и в 1620 году издано в Вильне архимандритом Леонтием Карповичем.

Скитские уставы оказали определенное влияние на «Диатипосис» – устав, который в конце X века преподобный Афанасий Афонский ввел в основанной

им Лавре. По словам самого преподобного Афанасия, в его время на Афоне уже существовали «уставы, как письменно изложенные, так и неписанно преданные, которые уложили святые и богоносные отцы, а мы, недостойные, из их писаний и преданий по частям заимствовали и передали в руководство нашей Лавре». «Диатипосис» преподобного Афанасия был составлен им по образцу «Ипотипосиса» преподобного Феодора Студита, но отличался от последнего большей строгостью в дисциплинарной части. Некоторые его части, по замечанию профессора И. Д. Мансветова, составляют как бы середину между студийскими и позднейшими иерусалимскими порядками.

В дальнейшем Афонский устав все больше отклоняется от Студийского и приближается к Иерусалимскому: первый постепенно терял свое значение, а последний все больше усиливался и расширял круг своего влияния. Епископ Порфирий (Успенский) в своей «Истории Афона» сообщает, что уже во второй половине XI века Иерусалимский устав был переведен преподобным Георгием Иверским († 1072 г.), одним из ктиторов Иверского монастыря. В 1190 году святой Савва Сербский вводит в основанной им Хилендарской обители Иерусалимский устав константинопольской редакции, включив в него местные афонские обычаи, особенно относительно пищи и поста.

Иерусалимский устав вошел в употребление на Афоне в период его повсеместного распространения на Православном Востоке, когда богослужебные особенности палестинских монастырей уступили в нем место порядкам, сложившимся под влиянием литургических традиций Константинополя. На Православном Востоке в целом в условиях турецкого завоевания Иерусалимский устав был подвергнут серьезным сокращениям, что в конце концов привело к принятию Константинопольского устава 1838 года. Афон же не только сохранил Иерусалимский устав, но и значительно обогатил его богослужебными традициями различных монастырей. Поэтому в современной богослужебной практике святогорцы игнорируют печатные издания Иерусалимского устава (1545, 1577 гг. и т. д.), но каждый монастырь пользуется исключительно своим рукописным типиконом.

Это обстоятельство дало повод профессору А. А. Дмитриевскому, замечательному русскому литургисту и многократному паломнику на Святую Гору, говорить о Святогорском уставе.

По Дмитриевскому, Святогорский устав, возникший из описаний местных монастырских обычаев, существовал уже в XI веке. При этом он ссылается на Никона Черногорца, известного литургиста того времени, который в своих Пандектах и Тактиконе пользуется уставом Святогорским наравне со списками Иерусалимского и Студийского уставов. Говоря о развитии Святогорского устава, Дмитриевский приводит рукописный типикон из Ватиканской библиотеки, который озаглавлен «Типикон Лавры святого Саввы и Лавры святого Афанасия на Афоне» и датируется 1373 годом.

Не сообщая никаких сведений об истории Святогорского устава в XII–XVI веках, Дмитриевский связывает современный Святогорский типикон с типиконом Дионисиатского монастыря, составленным в 1624 году неким иеромонахом Игнатием. При этом Дмитриевский приводит свидетельства современных ему афонских типикарей, говорящие о распространении Дионисиатского устава и авторитете, которым он пользуется в святогорских монастырях.

Но прежде чем приступить к описанию практического осуществления Святогорского типикона, необходимо сказать несколько слов об устройстве свято-

горских храмов, так как без этого останутся непонятными многие особенности совершения всенощного бдения на Афоне. Планы афонских соборных храмов-кафоликонов (καθολικόν) очень схожи. Исключение составляет только храм Протата в Карее, построенный по образу раннехристианской однонефной базилики. Остальные соборы представляют в плане равноконечный византийский крест, закругленный с восточной стороны. Часто к алтарной абсиде примыкают по бокам диаконник (справа), служащий хранилищем священных сосудов и местом собрания диаконов во время богослужения, и жертвенник (слева).

В центре алтаря стоит престол, над которым возвышается сень, или киворий, с главою на четырех тонких столбах. Под ним висит дароносица-артофорий (άρτοφόριον) в виде голубя или небольшой церковки. За престолом стоит большой крест; как правило – это один из ктиторских вкладов в монастырь. Семисвечники есть далеко не во всех храмах. На горнем месте стоит кафедра епископа или (как в Протатском храме и Ватопеде) чтимая икона Богоматери. Боковые абсиды отделены от алтаря завесами. Когда начинается освящение Святых Даров на литургии, их задергивают, как и завесу Царских врат. В тех храмах, где боковых абсид нет, завесы висят на прутьях, протянутых вокруг престола.

Иконостас святогорских храмов невысокий, часто двухъярусный. По традиции, его венчает крест с Распятием, с предстоящими по бокам образами Богоматери и святого Иоанна Богослова. Эта композиция устанавливается на двух фантастических китах, искусно вырезанных из дерева. Головы китов соединены, и их раскрытые пасти поддерживают Распятие, а на высоко поднятых хвостах стоят в резных овалах образы Богоматери и святого Иоанна Богослова. По объяснению самих святогорцев, эти киты являются символическим напоминанием о трехдневной смерти Спасителя и Его славном Воскресении из мертвых, прообразом которого является трехдневное пребывание пророка Ионы в китовом чреве (Ион. 2, 1; Мф. 12, 40). Под каждой из икон в местном чине, а также перед всеми отдельно стоящими иконами (в том числе и настенными изображениями Христа и Богоматери на перегородке между главной частью храма и литийным притвором) повешена небольшая иконка, к которой прикладываются после службы.

Возле правой колонны, ближе к Царским вратам стоит аналой, именуемый проскинитарием (προσκυντήριον). Этот аналой сделан из мрамора или ценного дерева с инкрустацией из перламутра, слоновой кости и черепахи. На нем во время праздничных бдений полагается икона праздника, а в остальные дни – икона ктитора монастыря или праздника, которому посвящена обитель.

За левой колонной установлена икона Божией Матери, почитаемая в монастыре, или большая икона с изображением святого ктитора монастыря, а за правой, возле проскинитария, – большая икона святого или праздника, которому посвящен монастырь. В боковых закруглениях установлены деревянные формы, или стасидии, для левого и правого хора певчих и почетных старцев. Во время праздничных бдений в стасидиях с правой стороны стоят губернатор и прочие представители светских властей, а с левой стороны – делегаты от монастырей и прочие духовные лица, приглашенные на праздник.

Исключение составляет храм Протата, где все стасидии справа и слева от архиерейской кафедры имеют таблички с названиями 20-ти святогорских монастырей, и их занимают антипросопы, то есть избираемые от каждого монастыря представители в Священном Киноте. Игуменскую стасидию занимает Протепистат, или Прот – председатель Священного Кинота.

Ближайшие к иконостасу стасидии занимают: типикарь, так как типикарница (шкаф с богослужебными книгами) обычно находится за правой восточной колонной, которая поддерживает купол; канонарх и экклесиархи. С правой стороны, при входе на середину храма, под резной сенью находится на возвышении епископская кафедра (φρόνος), изготовленная обычно из ценных пород дерева. Справа от нее – стасидия игумена, такая же, как и остальные, но с более вычурной резьбой. В этой стасидии игумен стоит в обычные дни или когда праздничное богослужение возглавляет архиерей.

На левой стороне храма, параллельно первой кафедре, находится вторая (параφρόνιον), несколько меньшая по размеру и скромнее украшенная. Она используется редко, при служении двух епископов.

Середину купола во всех храмах занимает хорос (χóρος), которому дал подробнейшее описание В. Григорович-Барский (XVIII в.). «Хорос, – пишет Барский, – по-гречески не что иное знаменует, точию лик торжествующих и чинно окрест стоящих. Есть убо сей хорос некий обруч медный, равною мерою с главою храма соделанный, весь сквозе дыряв изваянный, с преплетением различных тонко изрытых цветов, птиц и животных, с частыми пределами орлов двоеглавных и неких кругов наподобие башень, висит же оцеплен к выи главной храма на двадцати поясах, тоеюжде штукою и художеством излиянных... Нижая же обруча онаго такожде тонко излиянные некие дискоси дырявые, наподобие решет, или кадильниц висящие, тяготы ради и праваго висения хороса, нижая же тех висят кисти шелковые, красоты ради; с верху же окрест всего хороса обстоят на остротах водруженные свечи многи... иже никогда все не запыляются, точию некие определенныя от них нарочно зажигаются в дни праздничные... от них же неугасаемы суть числом тридесат три». В центре «неких кругов» сделан проем (арка), в котором подвешена небольшая икона-таблетка с двусторонним поясным изображением мученика или апостола.

В середину хороса из купола спускается на цепи многоярусное паникадило со множеством свечей. Кроме него в храме по бокам есть еще четыре паникадила. Перед крестом, венчающим иконостас, висят небольшие лампы с крестом и двумя высокими и толстыми свечами. Такая же лампада висит и над главным входом в эту часть храма, где по обычаю изображается Успение Богоматери или «Спас Недреманное Око».

Пол храма вымощен мозаикой из разноцветных мраморных плит. Под хоросом, напротив Царских врат, выложены разноцветным мрамором два четырехугольника, находящиеся один в другом. Между ними на каждой стороне имеется по три круга: один в середине и два по углам. Такой же круг, большего размера, именуемый в Святогорском типиконе омфалион (ὀμφάλιον) («пуп»), есть и в середине четырехугольников. Нередко в нем находится рельефное мраморное изображение двуглавого орла. На него обычно ставится дискеллий (δισκέλλιον) – особый складной аналогий, и там читаются паремии и положенные за бдением поучения и синаксарь. Аналогичные прямоугольники, чуть поменьше, находятся по бокам храма. В их центре стоят тумбы-аналогии, на которых певчие кладут необходимые книги.

Эту центральную часть храма, которая именуется главным храмом кириос наос (κύριος ναός), отделяет от следующей, называемой внутренним, или литийным, притвором, исонарфикс, или лити (ἑσωνάρφηξ, или λιτή), стена, которая доходит до арок, соединяющих колонны центральной части храма с внутрен-

ним притвором. В стене есть три двери, из которых средняя по размеру и большая задергиваются завесой. Эти двери украшены тонкой инкрустацией из различных пород дерева, перламутра и черепахи и потому называются красными, орез (ὄραία). По сторонам красных врат на стене изображаются Христос и Богоматерь, как и в иконостасе. Входят в храм обычно боковыми вратами, а не красными, которые открываются только во время праздничных богослужений. По сторонам внутреннего притвора и за колоннами также находятся стасидии. Игумен стоит в стасидии за правой колонной, рядом с красными вратами, во время чтения часов, повечерия и полунощницы, а в стасидии за правой колонной возле выходной двери – во время литии.

Над внутренним притвором в некоторых храмах устроены катихумены, или хоры, с большими окнами, обращенными внутрь храма.

Почти все соборы на Святой Горе кроме внутреннего притвора имеют еще внешний притвор – эксонарфикс (ἐξονάρφης или προῦλαιον), по размерам значительно меньший первого и отделенный от него капитальной стеной. Во внешний притвор можно войти с паперти через дверь, находящуюся посередине, но часто имеются и две боковые двери. Во внешнем притворе, справа от входа в храм, стоит больших размеров мраморная стасидия, в которой игумен садится после ктиторских панихид и панихид в пяток вечера перед Мясопустной и Троицкой субботами. За этой стасидией по обеим сторонам входной двери тянутся скамьи, на которых в этих случаях сидят братья монастыря. Певчие размещаются в стасидиях на противоположной стороне.

Все афонские монастыри придерживаются византийского отсчета времени, согласно которому день начинается с захода солнца. Каждую субботу, когда заходит солнце, главные часы монастыря устанавливаются на отметке «12». Исключение составляет Иверский монастырь, где отсчет времени ведется от восхода солнца, как было у древних христиан. Вседневный суточный круг богослужений начинается в 9 часов вечера (по европейскому времени 6 часов вечера) вечерней, которой предшествует 9-й час со своим отпуском. По отпуске вечерни бывает «исхождение» – эксодиастикон (ἐξοδιαστικόν), когда братья с пением мертвенных тропарей («Со духи праведных скончавшихся» и так далее) исходит в литийный притвор – место обычного захоронения ктиторов – и совершает краткую заупокойную литию. Затем следует трапеза (если она положена по уставу) и сразу после нее – повечерие. Как и 9-й час, оно совершается в литийном притворе. Завеса, отделяющая притвор от главной части храма, задернута. Канон на повечерии поется, а не читается. По этому поводу Григорович-Барский замечает: «Каноны нигдеже вне чтут, но всегда поют, и на утрени и на повечернице... Еще же поют и троична, по неделям, с приглашением «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе» сицевым способом: 1-ю и 3-ю песнь зело низким и тихим глазом, яко едва слышатися, 4-ю, 5-ю и 6-ю, – мало вышным, от 7-й же еще вышным, даже до окончания канона. Последни же точию два поют троична: «Достойно есть славити Тя, Троице Святая, воспоем вси боголепно», также «Из мертвых видевши Твоего Сына» и «Достойно есть, яко воистинну» и прочая, до конца утрени», к которой присоединяется 1-й час, со своим отпуском.

По Ксенофскому типикону, в притворе «творит чредной иерей поклон игумену и диаваст (чтец), благословившись, читает повечерие, когда же прочтет «Верую», отходит канонарх на средину и канонаршит обычный канон Октоиха Божией Матери, и поем медленно и благоговейно и по окончании его читаем

икосы Богородицы медленно и с чувством. По исполнении же их диаваст продолжает чтение повечерия».

Повечерие оканчивается Чином Прощения, который совершается следующим образом: иерей по отпусе делает поклон стоящему на середине храма игумену, затем братия подходит к игумену, кланяется ему до земли и берет благословение. Перед этим братия по кругу обходит литийный притвор и прикладывается ко всем иконам, начиная с образов Христа и Богоматери. Во время этого трогательного чина поется стихира праздника или святого, которому посвящен монастырь (в Ватопеде – «Красоты девства Твоего»).

В некоторых монастырях, например, Ватопеде, канон на повечерии из Октоиха поется на вечерне после стихир на стиховне, а во время повечерия совершается чтение акафиста «Взбранной Воеводе» перед чудотворной иконой Божией Матери. Во всех обителях, кроме Русской, во время повечерия или сразу после него виматарий (обычно – иеромонах) выносит из алтаря на середину храма святые мощи, имеющиеся в монастыре. Паломники слушают рассказ о монастыре и его святынях, после чего кланяются святым мощам, которые затем уносятся обратно в алтарь.

В Русском Пантелеимоновском монастыре сразу после повечерия совершается общая исповедь, после которой духовник исповедует братию и паломников.

Утреннее богослужение в будни начинается в 7 часов (по европейскому времени 4 часа утра) полунощницей. Затем следуют утренняя, 1-й, 3-й и 6-й часы и литургия. Почти во всех монастырях на Святой Горе ежедневно поется молебный канон Божией Матери. Это пение совершается непосредственно перед дневной трапезой, но в некоторых обителях ради удобства – сразу же после литургии.

1-го числа каждого месяца во всех монастырях совершается чин малого освящения воды.

Одной из богослужебных особенностей афонских монастырей является то, что в будние дни все последования, кроме литургии, совершаются в кафоликоне. Литургию же служат одновременно в нескольких небольших храмах-параклисах (παρεκκλήσιον), которых в каждом монастыре насчитывается от 10 до 30. Такой обычай возник в древности, когда в монастырях устраивалось большое количество приделов для ежедневного служения за здравных и за упокойных литургий. Исключение составляют Ватопед и Русский монастырь. В первом литургия служит в кафоликоне каждый четверг, в память о чудесном избавлении Божией Матерью Ватопеда от нападения пиратов. В Русском монастыре литургия совершается каждую неделю в Пантелеимоновском соборе или в Покровском храме (параклисе) попеременно. Вероятно, этот обычай связан с тем, что в середине прошлого века, когда в Пантелеимоновском монастыре братия состояла из греков и русских, греки, составлявшие в это время большинство, не позволяли русским монахам совершать в соборе богослужение на славянском языке. Тогда на собранные в России средства над братским корпусом был построен храм Покрова Пресвятой Богородицы, внешним и внутренним видом почти ничем не отличающийся от русских церквей XIX века. В этом храме, который назывался вторым собором, русские монахи служили до 80-х годов прошлого века, когда к ним полностью перешло управление монастырем. В параклисах (а их в Русском монастыре более 30) богослужение совершается крайне редко, практически раз в году, на престольный праздник (в Успенском параклисе кроме литургии совершаются все последования от предпразднства до отдания праздника Успения). Только в

церкви святых апостолов Петра и Павла, устроенной при монастырской усыпальнице, каждую субботу совершается литургия и панихида по усопшим.

Практика такого редкого совершения литургий в параклисах, безусловно, недавняя и вызвана в первую очередь немногочисленностью братии Пантелеимоновского монастыря. Этим же объясняется и то, что, если бдения на воскресные дни не совпадают с великим праздником, а также памятью храмового или чтимого святого, оно заменяется здесь отдельным служением великой вечерни и полиелейной утрени, согласно типикону. Стоит также отметить, что, поскольку почти все насельники Русского монастыря, включая игумена, являются постриженниками различных монастырей России, рукописный Пантелеимоновский типикон в этой обители ныне не употребляется, а богослужение совершается по типикону, изданному Московской Патриархией, с сохранением некоторых общеафонских богослужебных особенностей.

Другим типом богослужения на Афоне является всенощное бдение, агрипния (ἀγρυπνία). На необходимость его совершения в воскресные дни, великие и храмовые праздники, а также дни памяти чтимых святых указывают все афонские типиконы. Бдения на Афоне по их торжественности, а значит, и продолжительности, разделяются на три вида. Вот что говорится об этом в «Письмах святогорца»: «Вы восхищаетесь нашими бдениями... а вместе с тем желаете и знать, каким образом всенощную можно продлить до 14 часов сряду? Надобно сказать, что подобные бдения очень редки, и в круглый год может быть одно, два или много – три... Здесь три разряда бдений: первое – торжественное праздничное в полном смысле; второе – на двенадцатые праздники, продолжающееся до 12 часов ночи; а третье – воскресное обыкновенное, не восходящее свыше 10 часов. К последнему относятся и дни великих святых». Далее мы будем говорить только о бдении первого типа.

Праздники, в которые совершаются эти бдения, у русских святогорцев называются «панагир» или «панигирь» (от греч. «πανήγυρις» – торжество). Этот термин обозначает не только всенощное бдение, но и всю совокупность обрядов и традиций, в том числе богослужебных, связанных с данным праздником. «Всякий панигирь того или иного из 20 кириархических (главных, господствующих) монастырей на Святой Афонской Горе является праздником не только данной обители, – пишет по этому поводу профессор А. А. Дмитриевский, – но, без преувеличения можно говорить, и торжеством всей Святой Горы».

Как уже говорилось, в святогорских обителях панагир бывает всего несколько раз в году: на главный храмовый праздник, дни памяти особо чтимых святых и некоторых чтимых икон Божией Матери. Об исключительности панагиров говорит и тот факт, что в Лавре преподобного Афанасия – старейшем монастыре на Святой Горе – панагир совершается только раз в году, в день памяти преподобного Афанасия Афонского (5 июля); а на главный храмовый праздник Благовещения совершается обычное бдение, как и на другие двенадцатые праздники. У В. Григоровича-Барского мы находим объяснение этого странного обычая: «Изначала же тамо главный праздник совершался на Благовещение Пресвятыя Богородицы, Ея же есть и великий храм, многымы лети по успению святаго. Обаче, якоже от предания тамошние иноки повествуют, явися Пресвятая Богородица во сне древле некоему добродетелному игумену и рече ему еще: «Отселе не творите праздника первого и главного в год Мене ради, ибо Мене блажат вси роды и празднуют доволно вси християне, но торжест-

вуйте праздник велик в память друга Моего Афанасия иже доволно Мне послужи и потрудися в обители сей». И от того времени праздник главный пременися и монастыр нача именоватися не Благовещения, но Лавра святого Афанасия, якоже и в хризовулах древнии царие свидетелствуют». Всего же на Святой Горе в году бывает около 45 панагиров, иногда одновременно в нескольких обителях.

Панагир начинается с чина архиерейской встречи. В последнее время присутствие архиерея стало неотъемлемой частью панагира. Греческие монастыри обычно приглашают одного из епископов Константинопольской Патриархии или Элладской Церкви, а в Русике праздничное богослужение возглавляет епископ Русской Церкви, который ежегодно приезжает с группой паломников к престольному празднику святого великомученика и целителя Пантелеимона.

На встречу архиерея вся братия во главе с игуменом собирается у главных врат (порты) обители. Игумен и священники – в облачении. Два экклисиарха держат переносные подсвечники - мануалы (μανουάλιον) и Евангелие. По прибытии епископа начинают звонить колокола. На архиерея возлагают панагию, надевают мантию и дают в руки жезл - равдос (ράβδος). Архиерей целует Евангелие, благословляет братию и следует в собор. Два диакона все это время непрерывно кадят перед архиереем. Хор поет: «Достойно есть» и «Ис полна эти, деспота». Войдя в собор, епископ прикладывается к иконам, благословляет певчих и народ и встает на кафедру. Следует краткая лития, во время которой поются тропари: Кресту, храма, святому, имя которого носит епископ. На «И ныне» – кондак «Взбранной Воеводе». В некоторых монастырях, например в Лавре, поется и Великое славословие. Дальнейшее повторяет порядок вечерней литии, но в более сокращенном виде. После возгласа архиерея «Услыши ны, Боже» и исполнения хором полного многолетия архиерею настоятель приветствует епископа. Затем следует ответное слово архиерея. Кроме того, в конце литии епископ благословляет подходящую к нему братию, начиная с игумена. Хор исполняет полное многолетие. Затем епископ снимает мантию и следует в свои покои.

Похожим образом, но без Евангелия и каждения, совершается и встреча игумена. Здесь необходимо сказать о святогорском обычае приглашать на панагир, кроме архиерея, игумена одного из афонских монастырей. Существует даже особый порядок приглашения. Некоторые обители имеют тесные исторические связи. Поэтому Ватопед на главный праздник традиционно приглашает игумена монастыря Хилендар, Лавра – Ивера, Русик – Зографа, и наоборот. Такой обычай имеет несколько оснований: во-первых, это позволяет святогорцам еще раз почувствовать себя большой семьей, которая живет и спасается в избранном уделе Божией Матери, невзирая на национальные и другие различия; во-вторых, приглашенный игумен приходит с лучшими диаконами и певчими своей обители, которые украшают праздничное богослужение, а также берет с собой часть братии, чтобы помочь насельникам празднующего монастыря в приеме и размещении паломников, приготовлении трапезы и т. п. Последнее обстоятельство немаловажно, так как, например, на главный афонский панагир – преподобного Афанасия Афонского – в Лавру собираются до 600 паломников, при численности братии Лавры около 40 человек. По тем же причинам за несколько дней до своего панагира монастырь прекращает прием паломников.

Игумен обители встречает гостя в мантии, с крестом (право на ношение которого на Афоне имеет только настоятель монастыря) и игуменским жезлом, патерицей (πατερίτσα). По прибытии гостя настоятель снимает мантию и крест,

возлагает их на него и передает ему патерицу. С этого момента гость становится как бы полноправным настоятелем данного монастыря: он возглавляет богослужение (если нет епископа), председатель за трапезой, его имя возносится за богослужением. При этом порядок прошений таков: сначала «О священноигумене святых обители сия (имярек) иеромонахе и всей во Христе братии нашей»; затем прошение с упоминанием имени настоятеля: «о (имярек) иеромонахе с братией, синодия (συνοβία – букв. – спутниками. – *Авт.*) его».

За три часа до захода солнца бывает малая вечерня, которую во многих монастырях предваряет перенесение чудотворного образа Божией Матери. Это связано с тем, что в некоторых обителях чудотворные иконы Божией Матери находятся не в центральной части собора, а на горнем месте в алтаре (Протат, Ватопед) или в одном из параклисов (Лавра, Ивер, Дионисиат и т. д.), устроенном в честь иконы. Этот чин, в котором участвует все духовенство в облачениях, очень торжествен и сопровождается каждением иконы и пением тропарей иконы, праздника и «Достойно есть». В соборе икону ставят в особый киот слева от Царских врат. Снизу к киоту подвешивают расшитую пелену; сбоку – по две старинные епитрахили; над иконой раскрывают зонт из драгоценной материи, а перед ней постилают ковер и ставят подсвечники. Вот как торжественное убранство соборного храма описывает А.А. Дмитриевский: «Вся богатейшая церковная утварь, вычищенная и вымытая, находится на своих местах. Вынута из скевофилакии (сосудохранильницы) и вся наличная ризница, ввиду многочисленного собора священнослужителей... Архиерейские облачения и священные сосуды не только блещут драгоценными украшениями, но и отличаются своею древностию и теми историческими традициями, которые с ними в обители связываются. Ко всем иконам наместным и стоящим особняком, подвешены драгоценные пелены, убранные каменьями и расшитые шелками и золотом. Дорогие епитрахили висят по бокам наместных икон почти по всему иконостасу (относительно данного обычая А.А. Дмитриевский замечает, что он возник из предписания типикона священнику во время вседневных служб не входить без нужды в алтарь, а произносить ектеньи перед Царскими вратами, надевая на себя епитрахиль, висящую сбоку этих врат на специальном крючке. – *Прим. авт.*). Заготовлены драгоценнейшие ковры, которые опытные епископы быстро развертывают и убирают на торжественных соборных выходах».

Сразу за малой вечерней следует трапеза. По общему афонскому обычаю, на трапезе перед всенощным бдением всегда подают жареных осминогов, а после всенощной – жареную рыбу, «труда ради бденного».

О времени начала всенощного бдения разные типиконы дают различные указания (кстати, этому вопросу была посвящена специальная записка, поданная царю Алексею Михайловичу жившим тогда в Москве архимандритом Афонского Иверского монастыря Дионисием). Одни указывают время «по заходе солнца, если ночь короткая; если же нет, то в первый или второй час ночи». Другие определяют время начала агриппии до 2-го или 3-го часа ночи. Наконец, третьи указывают: «Около часа ночи вне зависимости от времени года». Это разнообразие объясняется наличием или отсутствием в монастыре «добротных певцов и чтецов». В настоящее время только несколько из 20 святогорских монастырей (Ватопед, Симонопетр, Дохиар) имеют слаженные хоры, и поэтому те, которые их не имеют, для придания праздничному бдению большей торжественности приглашают певчих из других монастырей.

Отдельно следует сказать о певчих-келдиотах. На Афоне славу наиболее искусных певцов имеют братства Иосафеев, Карцонеев и Даниилеев. Последние ежегодно поют на панагире в Русском Свято-Пантелеимоновском монастыре.

При совершении благовеста на Афоне, как в древних монастырях, до сих пор употребляются била и клепала, которые делятся на «тяжкое», «великое» и «железное», несмотря на то, что повсеместно имеются и колокола, которые звонят после того, как смолкнут била. Сохраняется также древний обычай сопровождения благовеста в «великое» и «тяжкое» пением «Непорочных» или 50-го псалма, при этом одни монастыри держатся общего большинству списков Иерусалимского устава порядка деления «Непорочных» на 12 частей, соответственно 12 ударам в било, допуская замену «Непорочных» двенадцатикратным чтением 50-го псалма. Другие делят благовест на три звона, соответственно трем статиям «Непорочных». Продолжительность того и другого благовеста зависит от времени года: в зимнее время он удлиняется, а в летнее сокращается. Например, типикон Пантелеимоновского монастыря допускает сокращение благовеста «от 14 сентября до Недели Ваий». Особый порядок совершения благовеста в Лавре преподобного Афанасия Афонского описывает В. Григорович-Барский: «Первое бо гласят в вси звоны, также толчет в великое висимое било сицевым образом: толкнувши пят или шест раз скоро, также чет дванадесят «Верую», по всяком «Верую» ударяючи в било раз, дондеже совершатся 12, и паки 5 или 6 скоро, якоже первее; таже вторую статию бьет медленно, с 12 «Верую», и паки пят, шест скоро, таже и третью статию, с 12 «Верую». Последи же 2 статию обычных, скорых и долгих, о них же предпомянухом, по древяном же билу в клепало железное статию едину».

Чтобы заполнить время, установленное уставом для совершения агрипнии, в некоторых святогорских обителях чин бдения предваряется малым повечерием, которое совершается, как было описано выше, но с той разницей, что молитва, положенная в конце повечерия: «И даждь нам, Владько, на сон грядущим», опускается, «как не соответствующая цели настоящего нашего подвига», по замечанию «Писем святогорца».

Всенощное бдение начинается совершением в литийном притворе службы 9-го часа, со своим отпуском. Если бдение возглавляет архиерей, к обычному возгласу: «Молитвами святых отец наших», которым на Афоне заканчиваются все службы, прибавляется «Молитвами святаго Владьки нашего».

Чин великой вечерни совершается в центральной части кафоликона. При этом архиерей (или в его отсутствие игумен) стоит на архиерейской кафедре в мантии и с жезлом. Служащий иеромонах подходит к кафедре и, сотворив земной поклон предстоятелю, берет благословение на начало богослужения. На интересную особенность указывает типикон сербского Хилендарского монастыря. Здесь иеромонах благословляется не у предстоятеля, а у иконы Божией Матери «Троеручица», находящейся справа от архиерейской кафедры. Иерей полагает перед иконой три земных поклона и лобызает икону, после чего отходит в алтарь. Такое начало сохраняется и в будние дни.

Дальнейшее бывает, как это описано в Диатаксисе Константинопольского Патриарха Филофея (XIV в.): «Когда настанет время, отходит иерей с диаконом и творят поклоны иконе Владьки Христа, между тем как все братья сидят; диакон, взяв свой стихарь с орарем и поклонившись на восток трижды, подходит к иерею и говорит: «Благослови, Владько, стихарь с орарем»; иерей благо-

словляет их, говоря: «Благословен Бог наш всегда, ныне и присно и во веки веков». Затем надевают оба присвоенные одежды». По облачении священник «кадит святую трапезу крестовидно окрест и весь жертвенник (то есть алтарь) и, отворив святые двери, исходит» северными дверьми, предваряемый двумя экклисиархами в мантии и с возжженными свечами на подсвечниках. Став посреди храма лицом к архиерейской кафедре, они возглашают: «Повели» («Келевсон»), «Повелите» и «Повели, Владыко (Отче) святой» и при этом приподнимают подсвечники. Вслед за этим иерей кадит перед святыми дверьми, затем перед иконами в иконостасе, правым и левым ликом, предстоятелем и иконами в проскинитариях и всей братией; при этом ему предшествуют экклисиархи или диаконы со свечами. «Исходит же и в притвор и кадит по чину и тамо сухую братию». Каждение притвора (литийного) совершается так, как это описано в 22-й главе типикона: священник «творит крест кадилком пред красными врата, также кадит на обе стороны святые иконы и братию всю по чину их; последи же возвращается к красным вратам, зря к западу, кадит крестовидно всех». Затем иерей, «паки возвращая в церковь и став посреди обою лику, знаменует кадилком крест, зря к востоком и возглашает велегласно: «Господи, благослови».

После начального возгласа иерея «Слава Святей» предстоятель с кафедры читает «Приидите, поклонимся» трижды. Четвертый стих «Приидите, поклонимся и припадем Ему» не произносится, что, кстати, соответствует русской богослужбной практике до XVI века.

Затем предстоятель читает 103-й псалом до стиха «Отверзшу Тебе руку». Отсюда лики начинают антифонное пение предначинательного псалма с аниксантариями. Самое раннее указание на исполнение аниксантариев встречается в рукописи Ватопедского монастыря № 320 (931), которая датируется 1346 годом. По своему содержанию аниксантарии являются краткими прославлениями Троицкостасного Божества как Первопричины мироздания, которые перекликаются со стихами 103-го псалма. «За каждым стихом все славословят Троицу, Которая есть Создатель всего», – замечает святой Симеон Солунский (XIV в.). Все аниксантарии имеют припев: «Слава Тебе, Боже», который в свое время был припевом 1-го антифона песенной вечерни. Их полный текст записан профессором А. А. Дмитриевским и опубликован в его «Описаниях литургических рукописей...». Пение аниксантариев, которое продолжается около двух часов, афонцы слушают с особым благоговением. Типиконы предупреждают, чтобы иерей в это время не читал светильничных молитв, которые надо читать после стиха: «Вся премудростию сотворил еси». Кроме аниксантариев к особенностям пения предначинательного псалма относится присоединение к трехкратному «Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава Тебе, Боже» четвертого стиха: «Уповаание наше, Господи, слава Тебе». Этот же порядок сохраняется при всяком пении или чтении кафизм. На мирной ектении, как и на всех последующих, при архиерейском служении поминается только служащий архиерей, причем прошение звучит так: «Об архиепископе нашем (имярек)... Господу помолимся». Если нет архиерея, таким же образом поминают Константинопольского Патриарха. Восьмое прошение начинается словами: «О святей обители сей, Святей Горе сей» и т. д. На Афоне, как и во всех греческих церквах, в начале прошения «Пресвятую, Пречистую...» хор поет: «Пресвятая Богородице, спаси нас».

О пении первой кафизмы типиконы говорят: «стихословием "Блажен муж" во глас 8-й, начинает же это не начальный хор, но другой, второй же псалом –

начальный хор, и третий – опять второй хор». Однако в современной практике пение первой кафизмы зачастую вообще опускается.

Пение «Господи, воззвах» начинается с возгласа канонарха: «Благослови, Владыко, глас (называется прилучившийся глас Октоиха)». Вообще обязанности канонарха за великой вечерней детально регламентированы уставом (см. 27-ю главу нашего типикона) и подробно описаны В. Григоровичем-Барским. «Канонарху, – пишет Барский, – дело есть: на «Господи, воззвах» и на «Хвалитех» глас оглашати, на всем правиле чрез сутки канархаты (то есть канонаршить. – *Прим. авт.*) и Псалтирь, и Парамей, и Апостол и Синаксар чести, и в зажжению и погашению свещь и кандилов, егда упразднится, иным помоществует. Огласивши же глас, с преложением рук, низу смотрящи, пред оным крилосом стоит (обратившись к начальнейшим), на нем же начинает певец пети «Господи, воззвах» или «Хвалите», и егда услышит поюща: «Вонми гласу моления моего» или «Хвалите Его в вышних», покланяется ниц до земли и отступает на странну, дондеже придет время канархати стихирь. Идеже поется: «Яко утвердися милость Его на нас», преходящи чрез церков, полагает на себе крест пред царскими враты и, обратившись на запад, к оной стране скоро приходит, и уже не полагаюши книги на налои, по всегдашнему тамо обычаю, но держашы в руках, канархает. Такожде на «Славе, и ныне» на руках канархает, еще же и на стиховнах всех святых четиредесятницы, прочее же всегда полагаюшы книгу на налои, и на подножии (очевидно, здесь имеется в виду омфалион. – *Прим. авт.*) стоящи. Егда же поется наславник велик, кроме и «и ныне» такожде особенно великое, тогда не преходит яве чрез храм, но сокровенно за свещникамы, близ иконостаса, пред наместными образами, на «славе» убо, ради протяженнаго пения, донележе окончит (хор. – *Прим. авт.*) «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу» (да не стоит пред крилосом празден, мало тамо сокривается, на «и ныне» же, и тойжде ради вины и благочиния ради входа, сокровен за свещникамы стоящи, громыгласно издалече канархает. Егда же поются прокимены, на вечернях, сей ставшы посреде церкви, стихи ответствует тихим гласом, клубук снявши». Пение антифонное, причем первые два стиха «Господи, воззвах» и «Да исправится» поют особым долгим распевом, каждый по 15–20 минут. Стихиры поют на 10, с канонархом. Здесь есть ряд особенностей: 3-ю или 4-ю стихирю всегда исполняет предстоятель с кафедры – один или вместе с несколькими «доброгласными псалтами». Для пения Догматика оба хора сходятся вместе. Догматик также поется долгим распевом.

Одновременно с началом пения «Господи, воззвах» два ексκληсиарха или кандилапта (свещевозжигателя), в мантиях, сотворив три земных поклона перед иконой Божией Матери и по одному поясному пред предстоятелем, лицами и братией, начинают зажигать свечи на хоросе, паникадилах, подсвечниках и лампадах. Делают они это синхронно и весьма изящно, умело пользуясь длинными шестами, концы которых, как змейками, обвиты тонкими свечами. При этом число свечей, зажигаемых перед праздничной иконой, строго регламентируется типиконом. Так, соборный типикон Ватопедского монастыря 1508 года имеет даже особую таблицу с указаниями о свещевозжигании на весь год. В сентябре, например: «1-го сентября светильницы, яже наверху, оставляем; возжигаем же иконостас (то есть подсвечник перед Распятием. – *Прим. авт.*) и хорос, и успенскую свечу, и только на время вечерни. Пред образом же святого Симеона возжигаем свечи две, на утрени творим по обычаю. 6-го, на архангела Михаи-

ла, пред образом его возжигаем свещу едину. 8-го (Рождество Богородицы) возжигаем свещи, якоже обычай есть в неделю. Перед проскинитарием же богородичным возжигаем свещи три. Подобает бо ведети непременно, что егда возжигаем у проскинитария три свещи, сохраняем их негасимы. 9-го возжигаем в проскинитарии свещи две на всю службу, в память Богоотца и т. д.

Типиконы предписывают начинать каждение на «Господи, возвах» с пения стиха «Да справится», причем кадят не только в алтаре и в храме, но и во внутреннем притворе: «Когда же поется «Яко кадило пред Тобою», диакон кадит сначала внутри алтаря, затем исходит северною дверью и кадит проскинитарий с иконой святого, затем игумена и отходит недалеко от игумена и кадит всех на правом клиросе и, окадив крестовидно против аналоя, как и на первом клиросе, двигаясь кадит старцев, затем исходит в притвор и кадит всех по чину». Обычно каждение совершают два диакона, которые входят разными боковыми воротами, кадят икону Божией Матери и проскинитарий с праздничной иконой трижды по трижды; затем кадят предстоятеля; потом расходятся для каждения клиросов; после этого вновь сходятся в центре храма и кадят стоящую братию и паломников, и главными дверьми исходят кадить притвор. Особенностью афонского каждения является ношение диаконами особых ковчежцев для ладана в виде серебряных или позолоченных церквей. Эти ковчежцы, или «сионы», диаконы носят на левом плече и придерживают рукой, обернутой пеленой.

Особой торжественностью отличается вход с кадилом. По типикону Филофеевского монастыря: «Когда же начнут петь «Слава», кандилапт выходит на середину храма и, поклонившись трижды к востоку, делает поклоны к обоим хорам, и по сему знаку отходят иереи и иеродиаконы во святой алтарь и облачаются для участия во входе». В современной практике еклисиарх (а не кандилапт) обходит храм и притвор и приглашает священников, начиная с гостей и старшей братии, к участию во входе. После этого иереи, начиная с игумена, подходят к архиерею и, взяв благословение, уходят в алтарь. В середине пения Догматика иеродиаконы и священники исходят из алтаря и становятся полукругом в центре храма на омфалионе или по бокам кафедры, в зависимости от размеров храма и числа служащих. В центре становятся два кандилапта с подсвечниками и два иеродиакона с так называемыми «мальми» рипидами (без древка). Когда предстоятель с кафедры благословит вход, архиерей возглашает: «Премудрость, прости». Священники начинают петь «Свете тихий». Со слов «Иисусе Христе» диаконы кадят иереев, а когда начнут петь «поем Отца, Сына и Святаго Духа», иереи делают поклон епископу, берут его благословение и по двое входят в алтарь. Диаконы, стоя по бокам от Царских врат, кадят входящих иереев. Затем в алтарь входят и иеродиаконы. Вот как описывает вечерний вход на праздничном бдении в Пантелеимоновском монастыре инок Парфений: «Когда пели стихиры, тогда еклисиарх ходил по всей церкви и приглашал всех иеромонахов и иеродиаконов в алтарь. Тогда иеродиаконы по два выходили и становились среди церкви, творя два поклона в пояс и третий земной, подходили к Владыке с земным поклоном и брали от него благословение. Поклонившись, уходили в алтарь; за ними иеромонахи так же творили и уходили облачаться. Когда же начали петь «И ныне» и Богородичен, тогда вышли из алтаря наперед два еклисиарха в мантиях, несли по подсвечнику, за ними два диакона с кадилами; за ними же два диакона, один с кириями (джирием и трикирием), а другой со свечью; за ними два диакона с рипидами; за ними один ди-

акон нес великий запрестольный крест; прочие диаконы шли по двое со свечами; за ними шли по двое священники с опущенными вниз руками; за ними уже и игумен. Всех же вышло около ста человек и сделали великое полукружие; а когда диаконы покадили иконы и Владьку и один из них возгласил «Премудрость, прости», тогда «Свете тихий» пели одни только священники и диаконы. Когда начали петь слова «пришедше на запад солнца», тогда игумен на правый и левый клиросы сотворил по малому поклону и вошел в алтарь; священники по двое также сотворили; диаконы в Царских вратах кадили каждого и допевали стих уже в алтаре».

Современная практика несколько отличается от уставной: по окончании пения «Свете тихий» второй диакон, стоя к западу, возглашает: «Вечерний прокимен» (глас прокимна не оглашается). Священнослужители поют прокимен и стих прокимна и уже после этого входят в алтарь.

Во время входа и пения «Свете тихий» еклисиархи зажигают свечи на хоросе и паникадилах и начинают их раскачивать.

«Сподоби, Господи» и паремии читает предстоятель с кафедры. Лития на Афоне также имеет свои особенности. Афонские типиконы, в отличие от палестинских и других списков Иерусалимского устава, предписывают иерею и диакону выходить на литию не северной дверью, а Святыми вратами. Все типиконы указывают, что лития должна совершаться во внутреннем притворе: «По возгласе (просительной ектеньи. – *Прим. авт.*) исходит иерей с кадиллом Святыми вратами, в преднесении канонархом подсвечника, исходит с игуменом и певцами в нарфик храма, в котором поем обычные тропари» (Костамонитский типикон).

В одних монастырях лития совершается с пением стихир святого обителя, к которой присоединяются Богородичные стихиры гласа или догматические Павла Аморийского. На праздничном бдении стихиры Богородицы заменяются стихирами праздника; после них следует Догматик. В Лавре преподобного Афанасия Афонского Догматик поется перед чудотворной иконой Божией Матери «Икономисса», которая находится слева от главных (красных) дверей из притвора в храм. Для этого хоры сходятся и образуют полукружие перед иконой, а диаконы все время, пока поется Догматик, кадят икону.

В других монастырях поется только стихира святого обителя и самогласен праздника. Богородичен после «Слава, и ныне» не поется (типикон Григориатского монастыря). Типикон Пантелеимоновского монастыря указывает также каждение иереем или диаконом певчих, поющих литийные стихиры. Все стихиры поются с канонархом.

В части прошений литийной ектении, их количества и последовательности афонские типиконы допускают большое разнообразие. На Святой Горе сохраняется палестинская практика поименного поминовения на литии живых и умерших. Наибольшим количеством прошений отличается Филофеевский типикон, по которому кроме чтения диптихов полагается шесть прошений. Другая особенность этого типикона: возглас «Услыши ны, Боже» и молитву «Владько Многомилостиве» читает сам предстоятель.

По типикону Григориатского монастыря, полагается всего четыре прошения (отсутствуют прошения «Помилуй нас, Боже» и о епископе), зато каждое из них сопровождается сорокакратным пением «Господи, помилуй». Практика литийных прошений по типикону Пантелеимоновского монастыря аналогична Григориатской. Но сорокакратное «Господи, помилуй» после каждого прошения этот устав полагает только в зимнее время. В летний же период, из-за крат-

кости ночи, после первого прошения певчие трижды поют «Господи, помилуй»; затем диакон продолжает произносить оставшиеся прошения, а певчие непрерывно поют «Господи, помилуй».

В Симонопетрском монастыре после первого прошения хор поет «Господи, помилуй» сорок раз, после второго прошения – три раза; так же и после третьего прошения (о епископе и игумене с братией); затем подряд следуют несколько прошений о живых и усопших, после которых хор единожды поет «Господи, помилуй»; сорок раз и трижды – после чтения диптихов, начиная с поименного поминовения ктиторов. Последние прошения («о еже сохранитися святей обители сей» и т. д.) произносятся аналогично указаниям Пантелеимоновского типикона.

Интересную обрядовую особенность чина литии в Костамонитском монастыре представляют закрытие красных дверей после того, как литийная процессия войдет из храма в притвор, и открытие этих же дверей вновь, когда начнется поминовение живых и умерших. Возможно, этот обычай направлен на то, чтобы все стоящие в это время в храме могли слышать чтение диптихов и принять участие в общих молитвах о живых и умерших.

На Афоне сохраняется древний порядок окончания литии, когда священник и диакон во время пения стихир на стиховне уходят в алтарь, а Святые врата закрываются. «По исполнении молитвы певцы поют стиховные с их стихами. Иерей с диаконом входят в храм в преднесении подсвечников, затем подсвечники поставляются по сторонам хлебов, иерей же с диаконом трижды совершают поклон и кланяются к хорам, и входят во святилище» (Филофеевский типикон).

Описание литии будет неполным без упоминания еще одной существующей на Святой Горе традиции. С учетом продолжительности праздничного бдения (агрипния на панагир вместе с литургией продолжается обычно 15–17 часов), после паремий делается небольшой перерыв до Шестопсалмия. В то время как служба идет своим чередом, архиерей, а за ним и большинство певчих, монахов и паломников, в сопровождении настоятеля направляются в синодик – зал для торжественных приемов, где гостям предлагают традиционное восточное угощение: чашку кофе со стаканом холодной воды, рюмку ракии (афонской водки), сладости и фрукты. Принимая во внимание это обстоятельство, типиконы разрешают вкушение пищи до Шестопсалмия.

Отпустительный тропарь «Богородице Дево» поют оба хора, причем после каждой из восьми строф певчие исполняют терирем (особый певческий прием, где мелодия имеет определяющее значение. – *Прим. ред.*) на один из гласов Октоиха, начиная с первого. Этот тип песнопения (как и знакомые по старообрядческому богослужению аенайки) в византийском пении носит название «кратима» (от греческого «κράταω» – держу, задерживаю). Происхождение кратим связано, по-видимому, с богослужебным чином церкви Святой Софии Константинопольской, где они имели практическое назначение – они «задерживали» (отсюда и название) богослужение, когда это было необходимо (например, до прихода императора, который выполнял определенные обязанности за богослужением), позволяя избегать долгих пауз, столь отрицательно воспринимаемых православным литургическим сознанием. Кратимы и сейчас не вполне утратили свои утилитарные функции: помимо придания праздничной службе большей торжественности, они помогают типикарю или ексхисарху регулировать продолжительность богослужения. На Афоне строго соблюдается древнее указание Иерусалимского устава: «Должно есть ексхисарху имети опасство в псалмопении и в чтении,

да солнцу восходящу бывает отпуст». Попутно заметим, что по той же причине неотъемлемую принадлежность афонских храмов составляют часы с боем. Пение «Богородице Дево» с териремом может продолжаться от 40 минут до полутора часов.

Чин благословения хлебов, артокласия (ἀρτοκλασία – хлебопреломление) на Афоне также имеет свои особенности. По типикону Костамонитского монастыря, во время пения отпустительного тропаря «исходит иерей Святыми вратами и кадит хлебы кругом, не делая им поклона, ибо этот хлеб простой и неблагословенный; затем, окадив игумена и святого обители (икону. – *Прим. авт.*) и отдав кадило еклисиарху, отходит к аналою с хлебами, взяв же один в руки, говорит велегласно молитву. Когда же скажет «Сам благослови и хлебы сия», делает хлебом, который держит в руке, знак креста над прочими хлебами и, когда скажет «Яко Ты еси благословляяй и освящайяй», полагает хлеб на место и своей рукой благословляет все хлебы, пшеницу, вино и елей; затем, поклонившись трижды и сотворив поклоны к хорам, входит во святой алтарь. Диаваст возглашает: «Буди имя Господне благословенно... Слава, и ныне» и «Благословлю Господа...» до «яко несть лишения боящимся Его». Первый хор поет нараспев «Богатии обнищаша», и по исполнении сего иерей, став внутрь Святых врат и смотря к западу, возглашает: «Благословение Господне на вас, Того благодатишо...» и прочее, сказав прежде «Господу помолимся».

Практики чтения 33-го псалма придерживается большинство святогорских монастырей, однако по типикону Филофеевского монастыря этот псалом поет канонарх, певцы же – стих «Богатии обнищаша» на 7-й глас.

Нет однообразия и в указаниях типиконов относительно вкушения благословенного хлеба. Филофеевский устав указывает раздавать братии хлеб и по чаше вина «труда ради бденного, как это издревле принято от святых отцов». Типикон Пантелеимоновского монастыря добавляет, что «хлебопреломление не всегда бывает, но только в зимнее время, когда продолжительны ночи, то есть от Воздвижения Тельного Креста до Великой Пасхи». Григориатский типикон говорит: «Келарь, разломив хлебы, раздает братиям, также и по одной чаше вина», но затем прибавляет, что «ныне же сего не бывает». Современная практика примиряет эти разноречивые указания типиконов: хлебы, пропитанные вином, раздаются вместе с антидором на литургии, сразу после причащения. Кстати, эта практика существовала уже во времена В.Г. Барского. В своем описании чина вкушения благословенного хлеба в Лавре преподобного Афанасия В. Григорович-Барский пишет: «И антидор порезавши, износит (екклисиарх) вне алтаря в время, егда поется «И всех и вся». Егда же есть бдение, тогда и хлеба благословенного частвы тамо полагаются и взимают вси по чину».

К частным особенностям чина хлебоблагословения относится пение в Григориатском монастыре на воскресном бдении, если нет памяти нарочитого святого, дважды тропаря святителю Николаю Мирликийскому, имени которого посвящен монастырь, и однократного «Богородице Дево». Другая особенность – каждение в Филофеевском монастыре перед хлебоблагословением не только игумена и хлебов, но также иконы Христа и Богородицы в иконостасе.

Чтение, установленное уставом во время хлебовкушения, несмотря на отсутствие самого хлебовкушения, на Афоне строго соблюдается. После возгласа иерея диаваст начинает чтение, стоя на омфалионе лицом к западу.

По одним типиконам, предметом чтения является Священное Писание Нового Завета: «ведати подобает, что от недели Пасхи до Пятидесятницы на этом

чтении, говорю же о великой вечерне, читаются Деяния апостолов, в прочие же недели всего времени (года. – *Прим. авт.*) 7 Соборных Посланий и 14 святого апостола Павла, и Апокалипсис Богослова» (типикон Пантелеимоновского монастыря).

Типикон Филофеевского монастыря предписывает чтение «Слова» в честь Пресвятой Богородицы: «начинается чтение так: Слово на праздник Пресвятой Владычицы нашей Богородицы». Костамонитский типикон оставляет предмет чтений на усмотрение еклисиарха: «канонарх, сказав «аминь», читает положенное еклисиархом чтение». Такое разнообразие в содержании великого чтения отмечает В. Григорович-Барский. О чтении в Лавре преподобного Афанасия он говорит, что там «на бдениях бывают чтения четыре: первое чет канонарх, от жития или похвалы празднуемого; второе чет честнейший кто, по первой кафисме, от оставшагося прежняго поучения; третье, по полиелеи, еще знаменитное лице, си ест кто от проигуменов; четвертое сам игумен, по третьей песни канона. Синаксар же, по 6-й песни, не посреде церкви, но на налоицы клироса от канонарха четца. В недели же, по троичных, 1-е чтение чет канонарх, от толкованнаго Апостола; 2-е чтение иный, по первой кафисме, или от жития празднуемого свягата, или от беседы Златоустаго, толкующей Евангелие, по рядной недели; трету кто от соборных (старцев. – *Прим. авт.*) от тогожде оставшагося слова, абие по ипакои, пред антифонамы; четвертое первенствующий кто, такожде от оставшагося поучения, по третьей песни... По неделям же Великаго поста чтения бывают 4: два от Шестодневия свягата Василия, а два последи торжественна, по рядовой недели... Наченши же от Фоминой недели, по всем неделям, даже до Пятидесятницы чтения четыре: 1) от Деяний святых Апостол; 2) Евангелия Иоанна толкованнаго, 3) и 4) от Евангелия рядовой недели, си ест от бесед на рядовое Евангелие».

Из сказанного следует, что на Афоне предметом чтений служит не столько Священное Писание Нового Завета, сколько его толкование и по связи с ним святоотеческие творения, а на бдениях святым – житийные повествования и похвальные слова этим святым. По своему построению чтения, как правило, составляют единое целое, где последующее чтение является продолжением предыдущего. Такая система вызвана необходимостью соблюдать указание типикона о завершении бдения при восходе солнца и дает еклисиарху, который сам регулирует объем того или иного чтения, средство для контроля над продолжительностью агрипнии. В этом отношении чтения, по меткому выражению архимандрита Антонина (Капустина), являются «наилучшим подспорьем к растяжению венощного бдения действительно на всю ночь».

В отношении совершения Шестопсалмия и последующей части утрени до полиелея афонские монастыри придерживаются общих правил Иерусалимского устава. Шестопсалмие предваряется звоном в колокола и била, читается предстоятелем или «учиненным» монахом. В начале чтения свечи и лампы гасятся, и храм покрывается мраком. К частным особенностям относится указание типикона Григориатского монастыря иерею читать утренние молитвы не перед Святыми вратами, а перед иконой Христа. Типикон Филофеевский указывает вместо обычных четырех стихов на «Бог Господь» три особых и троекратное пение тропаря: «Певец начинает «Бог Господь» на глас отпустительного (тропаря. – *Прим. авт.*), канонарх же начинает посредине храма, говорит стихи: стих 1-й «Исповедайтесь Господеви», стих 2-й «И о имени Господни противляхся», стих 3-й «От Господа бысть сей», также тропарь глаголем трижды».

Что касается положенных после кафизм чтений, то только типикон Панте-

леимоновского монастыря указывает их совершение после 1-й и 2-й кафизм и полиелей. Другие типиконы полагают только два чтения: после 1-й и 2-й кафизм.

В начале чтения кафизм предстоятель отлагает мантию и идет в один из параклисов, которые обычно устроены по бокам притвора и не сообщаются с остальными частями храма. Там предстоятель, стоя в игуменской стасидии в епитрахили, вслух читает правило ко Святому Причащению для священнослужителей, монахов и паломников, готовящихся к Причащению.

Полиелейные псалмы (134-й и 135-й) поются полностью. Перед началом пения 134-го псалма канонарх громко возглашает: «Раби Господни». Затем поются сами псалмы на два лика с припевом «аллилуиа» к каждому стиху. Во время пения полиелейных псалмов еклисиархи совершают каждение храма и притвора, о чем еще будет сказано ниже.

Избранные стихи из Давидовых псалмов (так называемый избранный псалом, греч. – эклоги (ἔκλογῆ) поются полностью на два лика. Полиелей в привычном для нас виде – с каждением всего храма предстоятелем, выходом духовенства на середину храма и пением величания перед иконой праздника – на Афоне совершается только в Пантелеимоновском монастыре. Греки, хотя им это и в диковинку, о русском полиелее отзываются весьма одобрительно. Даже на престольный праздник (панагир) Пантелеимоновского монастыря, когда приглашается опытный греческий типикарь, полиелей совершается по русскому обычаю, хотя во всем остальном (например, елеопомазании) греки настаивают на неукоснительном соблюдении афонских порядков.

О пении «Непорочных» типикон Пантелеимоновского монастыря говорит: «стихословим непорочны на три статьи, и по совершении «Непорочных» воскресные тропари на 5-й глас «Ангельский собор» и прочее, говоря перед каждым из них стих «Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим», на Троицен же «Слава» и на Богородичен «И ныне», затем «Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава Тебе, Боже» на этот глас».

Полиелей на Афоне, безусловно, является самой торжественной частью утрени, а возможно, и всей агрипнии. На полиелее кандилапты зажигают лампы и свечи на паникадилах и хоросе и с помощью специальных шестов с крюками начинают их раскачивать. При вращении начищенные до блеска металлические фигурки от множества горящих свеч переливаются разноцветным блеском. Торжественность обстановки усугубляется звоном в клепало и каждением, которое совершается двумя еклисиархами в мантиях при помощи кацеи – особой ручной кадильницы. По форме кацея напоминает обычную кадильницу, но вместо цепочек к нижней ее чашечке приделывается рукоятка, покрытая тонким резным металлическим листом, расширяющимся по мере удаления от чашечки и с закруглением на конце, к которому на небольших цепочках прикреплены три бубенца, звенящие при каждении от удара их об локоть кадящего. Кацею держат не за упомянутую ручку, а за другую, которая находится под листом и соединена с основной ручкой. Верхняя чашечка кацеи обычно делается в виде церковки. Для каждения еклисиархи прикладывают к правому плечу один конец большой пелены или воздуха, а другой конец держат в правой руке вместе с ручкой кацеи. Каждение с помощью кацеи совершается, по словам В. Григоровича-Барского, «на литургии на Трисвятом, на повечернице, на каноне, на параклисе Богородичнем и на молебнах святых, на полиелее и на малой вечерни пред бдением», а также при исхождении на трапезу и в конце чина о панагии.

Инок Парфений, описывая праздничное бдение в Пантелеимоновском монастыре, замечает, что «полиелей пели все три псалма по стихам почти два часа. На полиеелее зажгли на паникадилах и на хоросе все свечи, и паникадила все раскачивали. И было великое в храме торжество».

Прокимен праздника со стихом произносит канонарх на середине храма, после чего творит поясной поклон на правый и левый клиросы, а прокимен перед Евангелием со стихом поется на два лика следующим образом: чтец возглашает – «Всякое дыхание», левый лик – прокимен, правый – стих, левый – «Да хвалит дыхание», правый лик заканчивает: «Всякое Господа».

Воскресное Евангелие читается служащим иеромонахом на правой стороне престола, а в остальных случаях – в Царских вратах, лицом к народу.

Воскресную песнь после Евангелия читает предстоятель на кафедре. Затем следует чин целования, как он описан в Иерусалимском уставе: «Иерей, взяв в руки святое Евангелие и выйдя Святыми вратами, идет и становится посредине храма (на омфалионе. – *Прим. авт.*), в преднесении ему лампы, и идет игумен и целует святое Евангелие, делая один поклон перед целованием и один после него, также и братья по двое из того и другого хора, а также и из притвора, делая подобное ему».

Перед началом пения канона канонарх оглашает начало первого ирмоса и припев. Тропари канона поются двумя хорами попеременно с канонархом на глас ирмосов. В это же время диаконы совершают каждение, как и на «Господи, возвах». На третьей песни, перед чтением кандилапты гасят свечи на паникадилах и хоросе. После шестой песни также бывает чтение. На восьмой песни свечи вновь зажигают. Каждение перед «Честнейшей» совершается диаконами, как в начале канона. Вместо Богородичной иконы в иконостасе диаконы во время пения «Честнейшей» кадят икону Божией Матери в проскинитарии. Возглас диакона перед «Честнейшей» несколько изменен по сравнению с русской практикой: «Богородицу и Матерь Света в песнях почитающе, возвеличим». Светилен поется протопсалтом посреди храма.

О возгласе иерея перед хвалитнами интересное замечание мы находим у архиепископа Василия (Кривошеина), который сам около 20 лет прожил на Афоне в Пантелеимоновском монастыре. Греческий вариант этого возгласа («Яко Тя хвалят вся силы небесныя и Тебе славу воссылают») в большей степени подчеркивает космический аспект нашего спасения, чем славянский («и Тебе славу воссылаем»), который, по мнению архиепископа Василия, более антропоцентричен.

На хвалитех поются все три псалма антифонно. Во время пения хвалитных псалмов бывает помазание. Всех, в том числе и священнослужителей, помазует иерей из лампы, которая всю службу горит над праздничной иконой и подвешена к задней стенке проскинитария. Для помазания обычно используется струец, на конце которого насажена губка или кусочек ваты. Но в некоторых афонских монастырях сохраняется древний обычай помазания двумя перстами, о котором упоминается в рукописи 1346 года из библиотеки Ватопедского монастыря: «Если же игумен удостоен иерейского сана, то он сам помазует братьев, погружая свои два пальца в елей». Если в монастыре есть мощи празднуемого святого, их выносят из алтаря и полагают слева от проскинитария на особом столике, покрытом пеленой. Мощам предшествует кандилапт с зажженным мануалом, который ставится слева от них. При выносе святых мощей все делают поясной поклон и обнажают голову. То же и при унесении их в алтарь, причём иерей из Царских врат крестообразно благословляет ими молящихся. Бра-

тия подходят под помазание по двое, сотворив три поясных поклона перед иконой и один земной перед мощами. После славословия мощи уносят обратно в алтарь.

Такая практика не согласуется с древнейшими указаниями типиконов, которые предписывают совершать помазание после отпуста утрени: «Собираемся все пред проскинитарием, и кадит иерей или диакон святую икону и предстоятеля, затем братьев и снова святую икону, затем, сделав масляный помазок и омакнув его во святую лампаду, держит его. Пришед же предстоятель и поклонившись и поцеловав святую икону, идет к иерею, и если почтен достоинством священства, то, взяв помазок из рук иерея, прежде помазывает сам себя, затем иерея, потом, если хочет, сам помазывает братьев, если же нет, то отдает помазок иерею, и тот помазывает их, если же предстоятель непосвященный, то, по помазании иереем, становится на его место; затем подходят братия по чину и, поклонившись и поцеловав (икону. – *Прим. авт.*) и будучи помазаны, снова кланяются и, сотворив поклоны к братьям на клиросе, когда игумен ответит им поклоном, становятся на свои места. По помазании всех возглашает иерей: «Услыши ны, Боже... Мир всем. Главы наша Господеви преклоним» и говорит молитву «Владыко Многомилостиве, Господи...». И по совершении сего – «Приидите, поклонимся» и, ишед в притвор, поем 1-й час» (типикон Пантелеимоновского монастыря). Напротив этого указания типикона сделана запись, отражающая современный порядок: «это древнейший чин, ныне же, когда поются хвалитны, снимает седмичный фелонь и, поцеловав икону и сотворив помазком образ креста на ней, помазует...».

Частной особенностью богослужения в Григориатском монастыре является пение на «Свят Господь Бог наш» стихов «Возносите Господа Бога нашего» и «Яко свят есть...» вместо общепринятых уставами стихов. На «Сый благовен» диаваст отвечает: «Утверди, Господи Боже, святую и непорочную веру благочестивых и православных христиан со святою Своею Церковью и святой обителью сей, святой горой сей во веки веков» и «Вечная память святым и приснопамятным ктиторама святыя обители сия».

Лития по отпуге совершается в притворе (как это указано в константинопольских списках Иерусалимского устава) с той лишь разницей, что елеопомазание переносится на хвалитны, как уже говорилось выше.

Сразу после 1-го часа бывает малое освящение воды, которое совершается в фиале. Афонский фиал представляет собой небольшую беседку из мрамора, круглую в поперечнике, сферический купол которой поддерживают восемь и более колонн, соединенных между собой перегородкой высотой до 70 сантиметров. С востока и запада между колоннами оставлен проход. В центре этой беседки на постаменте находится чаша для освящения воды. Размеры мраморной чаши в некоторых монастырях достигают 6–7 метров в диаметре.

Обычно фиал расположен справа от главного входа в собор. Водоосвящение совершает игумен при участии всех иеромонахов. Специально для праздничного водоосвящения из ризницы приносится резной деревянный крест с подставкой, имеющий частицу Животворящего Креста Господня. По окончании водоосвящения братия и паломники подходят к игумену, который дает им для целования крест и окропляет святой водой. На Афоне для окропления используют не привычное нам кропило, а веточку базилика. Вероятно, этот обычай перешел на Святую Гору из палестинских монастырей. По преданию, кусты базилика (греч. василикос (βασιλικός), то есть царственный) покрывали всю Голгофу и своим благородным благоуханием привлекли внимание святой царицы

Елены, когда она искала Животворящий Крест Господень. До сих пор базилик очень распространен на Ближнем Востоке.

Еще одна афонская особенность чина водоосвящения – вынос для поклонения почти всех имеющихся в обители святых мощей. Ковчеги с мощами расставляют по краям водосвятной чаши и все прикладываются к святым мощам перед тем, как подойти под окропление.

Проскомидия совершается во время чтения в притворе 3-го и 6-го часов, каждый из которых имеет свой отпуст. По окончании проскомидии иерей в алтаре звонит в колокольчик, при этом монахи выходят из стасидий, снимают камиллавки и, склонив головы, поминают живых и умерших. Иерей в это время вынимает частицы из просфоры. При архиерейском служении отпуст проскомидии делает епископ после так называемой архиерейской проскомидии перед Великим выходом.

По отпусе часов хор поет «Достойно есть» и тропарь праздника трижды. В это время архиерей сходит с кафедры и выступает на середину храма. Из алтаря по двое выходят диаконы с дикирием и трикирием и священники с частями архиерейского облачения и становятся полукругом перед архиереем. Два диакона облачают епископа, а один из диаконов с дикирием произносит положенные на чин облачения архиерея молитвы. По облачении архиерей благословляет народ свечами, а хор поет долгое «Ис полла».

Затем архиерей принимает жезл и возвращается на кафедру. Два диакона со свечами, став по обе стороны Царских врат, поочередно возглашают: «Священницы изыдите; изыдите священницы». Иереи по-двое выходят Царскими вратами и становятся против них полукругом, лицом к востоку. Игумен берет благословение у епископа и возвращается в алтарь. До Трисвятого литургия совершается обычным порядком.

Профессор А. А. Дмитриевский отмечает, что в Лавре преподобного Афанасия однажды в год на малом входе выносятся Евангелие – вклад императрицы Елизаветы Петровны. Вес книги в массивном позолоченном окладе составляет несколько пудов, и ее с трудом удерживают два диакона.

Как уже говорилось, на панагир приглашаются члены Священного Кинота (собрания) – духовного управления Святой Горы, которое состоит из 20 антипросопов, представителей каждого из афонских монастырей. В их честь перед Трисвятым, кроме положенных тропарей и кондаков, хор исполняет тропари праздников или святых, имени которых посвящены монастыри, соблюдая при этом указанный афонским диптихом порядок. Исключение делается только для Протепистата, или Прота, председателя Священного Кинота: тропарь его монастыря исполняется первым. На «И ныне» кондак «Взбранной Воеводе» поется по стихам священнослужителями в алтаре и обоими хорами.

Возглас архиерея перед Трисвятым несколько отличается от указанного в Иератиконе и Евхологии: «Яко свят еси, Боже наш, и Тебе славу и трисвятую песнь воссылаем...» Два диакона поочередно возглашают слова: «Господи, спаси благочестивыя», повторяемые хорами. Затем первый диакон возглашает: «И услыши ны», а второй: «И во веки веков».

Трисвятое исполняется следующим образом. Сначала его полностью поют оба хора, затем «Славу» – первый хор, «И ныне» – второй хор, «Святый Бесмертный» – первый хор. Священнослужители в алтаре поют «Святый Боже». Архиерей выходит в центр храма (на омфалион) с дикирием и трикирием и возглашает: «С небесе призри, Господи, и виждь...», а первый хор заканчивает пение

Трисвятого. Затем диакон, стоя лицом к западу, произносит возглас «Динамис» (то есть «Вьшним гласом»). Хоры повторяют этот возглас и вновь поют Трисвятое по частям особым медленным распевом, припевая к каждой части терирем.

Такое необычайно торжественное исполнение Трисвятого, сопровождаемое раскачиванием хороса и паникадил и каждением храма двумя еклисиархами в мантиях и с кацеями, продолжается более получаса.

Сразу после Трисвятого диакон возглашает торжественное многолетие слушаемому епископу: «Имярек, Высокопреосвященнейшему и богопоставленному митрополиту святейшей митрополии (полное наименование епархии), нашему же отцу и иерарху многая лета». Многолетие поочередно повторяют священнослужители в алтаре и оба хора. В отсутствие епископа многолетствуют Константинопольского Патриарха, но с более скромной формулой многолетия: «Имярек, Святейшему Вселенскому Патриарху многая лета».

Апостол читает диакон или диаваст в мантии на середине храма. Чтец возглашает: «Прокимен Апостола», а затем произносит сам прокимен и стих прокимна. Хор прокимен не поет. Достоинно замечания, что в современной афонской практике опускается аллилуиарий. Его заменяет троекратное пение хором «Аллилуиа», что вполне соответствует современному Иератикону, но противоречит древнейшим типиконам и Евхологиям, где указывается, что чтец должен произносить: «Псалом Давидов», и затем следует аллилуиарий со стихом.

Евангелие читает предстоятель в Царских вратах лицом к народу. В начале пения Херувимской песни еклисиархи зажигают свечи на хоросе и паникадилах и приводят их в движение. Херувимскую поют на правом клиросе лучшие псалты из обоих хоров, с териремом и до слов «Яко да Царя всех подыдем», которые диаваст произносит нараспев.

Великий вход имеет ряд особенностей. В конце так называемой архиерейской проскомидии епископ звонит в колокольчик. По этому знаку братия выходит из стасидий и, сняв камилавки и преклонив главу, поминает живых и умерших, пребывая в таком положении до окончания входа. Перед выходом со Святыми Дарами епископ кланяется в Царских вратах народу и испрашивает у него прощения, а затем благословляет руками. Также и священники в Царских вратах, крестообразно сложив на груди руки, кланяются народу и испрашивают прощение. Выйдя из алтаря, процессия духовенства следует не вдоль иконостаса, а проходит через центр храма и выстраивается полукругом на омфалионе. В руках у иеромонахов – ковчеги со святыми мощами, кресты с частицами Святого Животворящего Древа и т. п. Единой формы поминовения на Великом входе не существует, и епископ, по своему усмотрению, может читать краткий или пространный диптих.

По возгласе диакона «Возлюбим друг друга...» хор поет слова молитвы, которую в это время иерей тайно читает в алтаре: «Возлюблю Тя, Господи, крепосте моя; Господь утверждение мое и прибежище мое и избавитель мой». Возможно, такой обычай является отдаленным напоминанием о практике гласного чтения тайных молитв, существовавшей в Древней Церкви.

Символ веры, как и молитва Господня «Отче наш», не поется, а читается. На Афоне неизменно соблюдается обычай предоставления этого почетного права одному из гостей, а поскольку почти все делегаты от других монастырей облечены священным саном и участвуют в совершении литургии, Символ веры читает обычно один из представителей греческой администрации на Афоне: губернатор, вице-губернатор или начальник полиции.

Одна из начальных фраз Евхаристического канона у греков, в том числе и на Афоне, читается несколько иначе, чем в славянской литургии, а именно: «Елей мира, жертву хваления». Архиепископ Василий (Кривошеин) считает, что различие явилось результатом путаницы в греческих рукописях, возникшей из-за схожего произношения двух слов: элеон (елей) и элеос (милость). Оригинальной, по его мнению, является первая форма, тогда как вторая – ошибка или сознательное нововведение переписчика, пожелавшего здесь «углубить», «спиритуализировать» библейский текст. Еще до того, как «углубленный» вариант перешел в славянскую литургию, он получил широкое распространение в Византии. Николай Кавасила (XIV в.) в своем «Толковании литургии», хотя и не цитирует это место, но из его парафраза следует, что он читает именно «милость», а не «елей»: «Ибо мы предлагаем милость Тому, Кто сказал: милости хочу, а не жертвы... Но предлагаем мы и жертву хваления». Однако греки остались привержены библейскому тексту, и этот «углубленный» вариант не прижился в греческой литургии.

Другая особенность, не известная в Русской Церкви: современный Иератикон указывает, что «перед произнесением возгласа «Благодарим Господа» иерей, сложив крестовидно руки на груди, преклоняется перед образом Владыки Христа». Хор на этот возглас отвечает: «Достойно и праведно».

Дальнейшая часть Евхаристического канона, вплоть до момента раздробления Святого Агнца, совершается аналогично с практикой Русской Церкви с учетом особенностей, о которых уже упоминалось. На «В первых помяни, Господи» архиерей поминает Константинопольского Патриарха, а имя самого служащего архиерея не поминается, как не бывает и так называемой «великой похвалы», или «выкрички».

Перед возгласом «Святая святым» канонарх нараспев произносит: «В помощь всех благочестивых и православных христиан». Во время пения киноника, или причастного стиха, который исполняется особым долгим распевом, ексхиархи выносят из алтаря два блюда с нарезанными частями антидора и благословенного хлеба и ставят их на аналогии на правом и левом клиросе, а затем гасят свечи на хоросе и паникадилах.

Одновременно с этим происходит поклонение иконам. Братия по чину, а за ней и паломники выходят из своих стасидий и, положив земной поклон перед кафедрой архиерея, полагают три поясных поклона перед иконой в проскинитарии и один поясной поклон после лобызания иконы; затем отходят на другую сторону храма и, сняв камилавку, полагают три земных поклона перед лобызанием чтимой иконы Божией Матери. После этого выходят на омфалион и уже в камилавке полагают три поясных поклона в сторону алтаря и по одному земному обоим клиросам и народу, после чего возвращаются на обычное свое место. На Афоне это называется делать схиму, то есть поклоном на четыре стороны изображать крест. Хор после киноника исполняет обычно стихирю святого с териремом.

Когда отверзается завеса Царских врат и выходит диякон и иерей с Чашей, братия выходит из стасидий и, сняв камилавки, склоняет головы. Диякон громко возглашает: «Со страхом Божиим, верою и любовию приступите». Молитвы перед причащением не читаются, но канонарх произносит нараспев: «Помяни мя, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем; помяни мя, Владыко, егда приидеши во Царствии Твоем; помяни мя, Святыи, егда приидеши во Царствии Твоем». Во время причащения хор медленно поет молитву «Вечери Твоея тайныя...» Стих «Тело Христово приимите...» исполняется только в период пения Цветной Триоди.

Как и во всех греческих храмах, на Афоне диаконы не держат плата перед Чашей; каждый из подходящих ко Святой Чаше берет плат обеими руками и, причастившись, отдает следующему. В Русской Церкви такая практика соблюдается во время причащения священнослужителей в алтаре. Разница состоит еще и в том, что у греков нет обычая целовать край Чаши после причащения.

В некоторых наиболее строгих монастырях Святой Горы существует обычай причащать не принимавших участие в священнослужении иереев и диаконов вне алтаря, как простых монахов. Обычай этот недавний и возник, по-видимому, из стремления насельников этих монастырей возродить некоторые литургические порядки древних монашеских общежитий. Еще один интересный обычай мне приходилось наблюдать в Ватопеде. Здесь после отверзения Царских врат братия падает ниц, игумен в Царских вратах вслух читает разрешительную молитву и обводит храм епитрахилью. Эта практика, хотя и редко теперь встречающаяся, – не нововведение, так как еще в типиконе 1870 года Пантелеимоновского монастыря со ссылкой на более ранний Дионисиатский типикон говорится о подобном обычае, но не перед причащением, а после отпуста часов до начала литургии.

Надо сказать, что греческая, в том числе и афонская, практика не знает крестного хода с водосвятным молебном в конце литургии, и этот неотъемлемый атрибут любого престольного праздника в России существует только в Пантелеимоновском монастыре.

Заамвонную молитву игумен читает перед местным образом Спасителя. Хор поет «Слава, и ныне» и «Молитвами, Господи, всех святых и Богородицы мир Твой подаждь нам и помилуй нас, яко един щедр». Во время пения этого стиха ексхисархи вносят в церковь большое блюдо с коливо и ставят его перед проскинитарием. Коливо это, по замечанию В. Григоровича-Барского, по своему составу «есть самая пшеница чистая, добре уваренная и исцезенная от воды, и с орехами толченными смешана». На его поверхности разноцветной пудрой и орехами изображается икона Богоматери или празднуемого святого, на что у специальной артели монахов-колливадов уходит несколько часов.

Архиерей и все духовенство выходят из алтаря, и, покадив коливо, архиерей читает молитву «Вся совершивший словом Твоим, Господи» и благословляет коливо рукой. Первый хор поет «Буди имя Господне благословено» и второй – «Имя Господне буди благословено», затем первый хор начинает пение этого стиха снова, а второй хор его оканчивает. Во время пения ексхисархи уносят коливо в трапезу. Священнослужители возвращаются в алтарь, а архиерей встает на кафедру и произносит возглас «Благословение Господне и милость Его на вас, Того Божественного благодатия и человеколюбием всегда, ныне и присно, и во веки веков». Хор поет: «Аминь», архиерей: «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе», хор: «Слава, и ныне», «Господи, помилуй» (трижды) и «Владыко святей, благослови».

Архиерей, взяв в руки крест, с кафедры творит отпуст, который имеет несколько иное, чем в славянском служебнике завершение: «... и всех святых, помилует и спасет нас, яко благ и Человеколюбец и милостивый Бог» и «Молитвами святых отец наших». На этот заключительный возглас архиерея игумен, став во Святых вратах, делает ему поклон и отвечает «Молитвами святого Владыки нашего». Хор начинает пение тропаря «Пресвятая Владычице, под покров Твой вси раби Твои прибегаем» и полного многолетия «Тон Деспотин ке Архиереа имон», во время которого архиерей на все стороны осеняет предстоящих крестом. Если архиерея нет и службу возглавляет игумен, ему также поется

многолетие, но особое: «Благословляющего и освящающего нас, Господи, сохрани на многая лета».

После многолетия архиерей трижды произносит «Слава Тебе, Боже», и учиненный монах на правом клиросе начинает чтение благодарственных молитв. Братия по чину подходит к архиерею, который с кафедры дает в руки каждому частицу антидора со словами «Благословение Господне и милость Его прииде на вас». Получив благословение и антидор, братия отходит на другую сторону храма, берет часть благословенного хлеба и вкушает его, запивая вместо теплоты святой водой, которая есть в каждом храме и содержится в специальной фарфоровой чаше, по виду чем-то напоминающей суповницу. Для зачерпывания святой воды на Афоне используют не ковшки, как в России, а обыкновенные чашечки с ручками.

Окончив раздачу антидора, архиерей проходит в алтарь и, став перед престолом, разоблачается с помощью двух диаконов. При этом облачение складывается на престоле. Здесь же архиерей надевает мантию и клобук и с жезлом в руках, предваряемый двумя кандилаптами в мантиях и с подсвечниками, следует через Царские врата в трапезу. Пред архиереем также в мантии и епитрахили идет иеромонах с панагиаром, в который вложена частица Богородичной просфоры. За епископом следуют игумен и братия по двое. Шествие сопровождается пением тропаря праздника и колокольным звоном. Кандилапты (или еклисиархи) проходят через всю трапезу, раскачивая паникадила со свечами, и ставят подсвечники по бокам игуменского стола.

Поскольку праздничная трапеза и связанный с нею чин возвышения Панагии воспринимаются святогорцами как особое священнодействие в составе праздничного богослужения, необходимо хотя бы вкратце сказать об устройстве монастырских трапезных палат на Афоне и чине трапезы. Все это обстоятельно описано В. Григоровичем-Барским и (с XVIII века) осталось почти без изменений. «Суть же трапезы в всех святогорских монастырях, – пишет Барский, – подобие церквам, иконописанием и кандиламы, но не имеют внутрь храмов... якоже есть обичай в монастырях российских». Вход в трапезу расположен против главного входа в собор. «Создана же трапеза от камней крестообразна, такожде и покровенна, еяже покровь внутренний деревян, поверху же деревянаго внешний, от дщиц тонких каменных, наподобие черепиц, по общему обичаю Святогорскому. Имеет же и ина два врата менша, по бокам, и ест внутр вся по стенам иконописанна».

В глубине трапезы в центре стоит полукруглый стол игумена, а по бокам вдоль стен расположены столы для братии. Барский пишет, что за вторым столом сидят проигумены, за третьим – седмичный иерей со священниками и клирошанами, за четвертым – почетные старцы и за остальными столами – иеродиаконы и прочая братия и миряне.

Итак, архиерей проходит вглубь трапезы и, не снимая мантии и клобука, занимает место в центре за игуменским столом. По бокам садятся игумены и один-два человека из наиболее почетных гостей. Панагиар поставляют на специальный стол, приставленный к игуменскому. Там же ставят икону из проскинитария.

Когда вся братия войдет в трапезную палату, чтец в мантии поднимается на особое возвышение, или «амвон», и начинается чтение похвального слова или жития святого. Барский замечает, что, когда игумен начинает пить первую чашу, чтец прерывает чтение и говорит «Молитвами святаго отца нашего», подразумевая игумена, «но не глаголет обычно «Молитвами святых отец».

«Егда имеют близ окончевати трапезу, первое биет в звонок седмичный, да оставит чтение и просит прощение (чтец. – *Прим. авт.*); второе гласит, да соберут всякую яству и сосуды; третье, да соберут окрухи в кошницы». В современной практике это бывает несколько иначе. Перед тем как поднять чашу с вином, игумен ударяет в стоящий на игуменском столе звонок. По этому знаку чтец прерывает чтение и провозносит: «Молитвами святаго Владьки нашего». Такой порядок предписан еще Студийским уставом: «Равным образом и на смешение и на блюдо бывает знак ударом». «Смешением» здесь названо указание на обычай разбавлять вино водой, знакомый еще древним грекам и сохранившийся у святогорцев.

В конце трапезы трапезари подносят к игуменскому столу блюдо с коливом, и архиерей, начертав на нем знак креста, берет по ложке колива для себя и сидящих с ним. Затем коливо перемешивается, и трапезари обходят с ним остальных монахов и паломников. А. А. Дмитриевский, описывая панагир в Пантелеимоновском монастыре, говорит, что братия вкушает коливо со словами «Бог да упокоит отца и братию нашу».

В это же время принято предлагать архиерею или игумену-гостю обратиться к братии с небольшим поучением или назидательным словом. Любопытно, что афонские иноки и греки вообще, по примеру византийцев, очень неравнодушны к ораторскому искусству и на особенно понравившиеся проповеди отвечают бурными «овациями»: стучанием чашками по столу. В некоторых обителях в знак уважения к высоким гостям принято исполнять тропари святым, имена которых они носят.

По второму звонку вкушение прекращается, а по третьему все встают. Чтец спускается с амвона, со словами «Молитвами святых отец наших» (дважды) и «Молитвами святаго Владьки нашего» подходит к игуменскому столу и получает из рук предстоятеля «благословение» – чашу вина и ломоть хлеба.

Затем следует чин о Панагии, как он описан в типиконе. По возвышении Панагии (части Богородичной просфоры) ее разделяют надвое: «едину на одесную обносит трапезарь, другую же ошуюю подытрапезарий... за ними же последует и кадьяй, такожде в мантии» и с кацією. Братия отщипывает кусочек от просфоры и, подержав крестообразно над фимиамом, вкушает.

По прочтении благодарственных молитв первым из трапезы выходит епископ и встает справа от дверей, подняв правую руку с именованно сложенными перстами. Слева от дверей трапезарь и повар, «припадшы ниц до земли, прошение от братий просят». Братия выходит по двое, кланяется в дверях архиерею и следует в собор, где служится краткая лития. В конце ее игумен-гость обычно слагает с себя игуменские регалии и возвращает их настоятелю данной обители.

Праздничная программа была бы неполной без традиционного угощения в «синодике» сразу после окончания литии. Поскольку большинство гостей покидают к полудню празднующий монастырь, прощальное собрание в торжественных приемных покоях не только позволяет им подкрепить силы перед дорогой чашечкой крепкого кофе, но и отведать, как говорят в России, «на посошок» афонской ракии. Такие собрания являются для святогорцев чем-то вроде клубных встреч: невзирая на усталость, они живо обсуждают прошедшее бдение, пение клирошан, делятся новостями из афонской жизни. Здесь же, за угощением, принято принимать поздравления с праздником от представителей светских властей.

К сожалению, в последнее время настоятели некоторых монастырей прямо во время трапезы предоставляют слово губернатору или другим чиновникам из

греческой администрации. Такое нововведение оспаривает большинство афонитов, которые справедливо полагают, что трапеза – место по-своему священное и не предназначено для мирских приветствий.

Проводы гостей и архиерея выглядят не так торжественно, как встреча, но настоятель с частью братии провожат их до самых ворот обители. На прощанье в некоторых обителях всем паломникам дают «благословение» – в фирменном конверте книги или открытки с видами монастыря, изображениями икон и других святынь.

Еще одна деталь, характеризующая удивительное и истинно христианское гостеприимство афонских монахов. Многие монастыри не успевают закончить праздничное бдение до прихода корабля, который раз в день связывает Афонскую Гору с внешним миром. В таких случаях обитель на свои средства нанимает судно и другой транспорт, чтобы развести «празднолюбцев» по своим монастырям и за пределы Афона. К полудню обитель как будто вымирает: братия и оставшиеся паломники отдыхают после бдения. Но панагир на этом не кончается. Второй день праздника по традиции посвящен соборной молитве об усопших ктиторах монастыря и поэтому именуется «ктиторским». Начинается он вседневной вечерней в соборе, за которой к обычным прошениям на ектениях добавляются прошения об упокоении душ усопших создателей и благотворителей данной обители.

После вечерни во внешнем притворе храма игумен и все наличное духовенство совершают так называемую ктиторскую панихиду. Ее особенность состоит в том, что в самом начале игумен со своей мраморной кафедры раздаст всем молящимся, начиная с иеромонахов, по так называемой задушной свече – ψυχοκέρϊον. Для того, чтобы все священники могли реально участвовать в совершении панихиды, возглас «Яко Ты еси воскресение...», произносимый игуменом, затем повторяется каждым из служащих иереев.

В конце панихиды здесь же, в притворе, игумен благословляет коливо. А. А. Дмитриевский в описании панагира в Пантелеимоновском монастыре сообщает, что ектисиархи сразу после благословения обносят блюдом с коливом всех молящихся, начиная с иеромонахов, и те прямо руками берут часть коллива и вкушают в память об усопших ктиторах. В современной практике вкушение коллива бывает в конце вечерней трапезы.

На этом можно было бы закончить рассказ об афонском панагире, но в заключение хочется сказать несколько слов об облачениях и повседневной одежде афонских монахов. На Афоне, как и во всех греческих церквях, цвета облачений выбираются произвольно, за исключением Великого поста и Пасхи, когда духовенство служит в черных и красных облачениях соответственно. Ни за богослужением, ни вне его иереи не носят наперсных крестов и набедренников, а архимандриты – митр (справедливости ради заметим, что некогда ношение набедренника было принято на Афоне: в 1313 году император Андроник Старший Палеолог передал Святую Гору в подчинение Константинопольскому Патриарху. В знак своего канонического главенства над Афоном Патриарх Нифон возложил на прота Святой Горы Феофана палицу и набедренник и благословил их ношение за богослужением). Кстати, на Афоне все архимандриты, в том числе и носящие этот сан вне Афона, обязаны именоваться иеромонахами. В специальном «практиконе» Священного Кинота по этому поводу говорится, что так только и прилично именоваться смиренным святогорцам, ибо и Патриархи, приходившие в древности в афонские монастыри, подписывались

простыми монахами. Исключение составляет настоятель монастыря, но и он за богослужением поминается как иеромонах. Ему же принадлежит исключительное право ношения наперсного креста и архиерейской лиловой мантии с источниками. Последняя практика возникла из того, что все монастыри на Святой Горе являются патриаршими ставропигиями. Вероятно, поэтому настоятель каждого монастыря именуется «кафигумен», то есть [первый] после игумена», под которым подразумевается Константинопольский Патриархат.

В прошлом веке настоятели крупнейших русских обителей на Афоне (Пантелеимоновский монастырь, Андреевский и Ильинский скиты) получили от Константинопольских Патриархов право ношения панагии, служения с дикирием и трикирием, благословения двумя руками с пением «Ис полла эти, Деспота». В настоящее время такой практики не существует.

Повседневная одежда монахов состоит из подрясника и рясы, которую на Афоне носят даже послушники. Появление в церкви или на трапезе без рясы считается недопустимым. Вместо клобука святогорцы носят камилавки самых разнообразных форм из материи или войлока. В церкви и на трапезе сверху камилавки надевается наметка, которую снимают в определенные моменты богослужения. Камилавка снимается только на литургии во время Евхаристического канона. Монашескую мантию на Афоне носят только ексхисархи и кандилапты во время богослужения. По афонской традиции, послушников постригают в великую схиму, но сама схима, или «аналав», носится под рясой и надевается только во время праздничных служб или когда монах подходит к Причастию.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Εὐχολογίον το μέγα. Ἀφῆναι (репринт венецианского издания 1862 г.)
2. Ἱερατικόν. Ἀφῆναι 1987.
3. Архиепископ Василий (Кривошеин). Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение. – Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата.
4. Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Казань, 1884.
5. Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Киев, 1901, т. 2; Петроград, 1917, т. 3.
6. Дмитриевский А. А. Современное богослужение на Православном Востоке. Вып. 1. Киев, 1891.
7. Дмитриевский А. А. Церковные торжества в дни великих праздников на Православном Востоке. СПб., 1909, ч. 1; Петроград, б. г., ч. 2.
8. Мансветов И. Д. Церковный устав. М., 1885.
9. Письма Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской. Ч. 1. СПб., 1850.
10. Епископ Порфирий (Успенский). Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Ч. 2. Киев, 1877.
11. Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. Вып. 1. Киев, 1913; Вып. 2 – Киев, 1910; Вып. 3 – Киев, 1915.
12. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святыя Горы Афонския Парфения. М., 1856.
13. Странствования Василия Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 гг. СПб., 1887, ч. 3.
14. Успенский Н. Д. Чин всенощного бдения на православном Востоке и в Русской Церкви. – Богословские труды. 1977, № 18; 1978, № 19.
15. Δωροφέου μοναχού. Το Ἄγιον Ὄρος. Κατερίνη 1985, ч.ч. I – II.

С. В. ТРОИЦКИЙ,
профессор церковного права
Московской Духовной Академии

АФОН И МЕЖДУНАРОДНОЕ ПРАВО

Профессор Сергей Викторович Троицкий является общепризнанным канонистом. Изучению канонического права он отдал более 60 лет своей жизни. Его имя как крупного и авторитетного специалиста по вопросам церковного права хорошо известно в широких кругах церковной и научной общечерковности. Неустомимый труженик-канонист, глубоко преданный Святой Православной Церкви, С. В. Троицкий всегда являлся идейным защитником Православия и охранителем священных канонов – этой ограды Православия. И вся жизнь С. В. Троицкого, по словам профессора Московской Духовной академии А. И. Георгиевского и покойного доцента (впоследствии профессора) той же академии В. И. Талызина, – это подвиг и пример служения Святой Матери-Церкви и богословской науке.

Родился Сергей Викторович 14 (26) марта 1878 года в городе Томске. Религиозное воспитание он получил от своих православных родителей. Отец его, Виктор Ильич, был преподавателем Томской Духовной семинарии. В 1891 году С. В. Троицкий окончил духовное училище, а в 1897 году – Тверскую Духовную семинарию. Затем, в 1900 году, он закончил С.-Петербургский археологический институт со званием действительного члена института и, кроме того, в 1901 году – С.-Петербургскую Духовную академию со степенью кандидата богословия и с правом защиты степени магистра без новых устных испытаний. Ученую степень магистра С. В. Троицкий получил 27 мая 1913 года после защиты диссертации «Второбрачие клириков. Историко-каноническое исследование». Защита проходила в Киевской Духовной академии, о чем свидетельствует диплом С. В. Троицкого, который 2 апреля 1924 года Советом Белградского университета был принят как докторский. Совет Московской Духовной академии 29 декабря 1961 года, отмечая большие заслуги С. В. Троицкого перед богословской наукой, также удостоил его докторской степени. Такова вкратце ученая биография этого выдающегося канониста.

Что касается практической деятельности профессора С. В. Троицкого, то она была очень разнообразной. С 1 сентября 1901 года он работал классным надзирателем при С.-Петербургском Александро-Невском Духовном училище. Здесь же до 12 мая 1915 года он в разное время был преподавателем русского, церковнославянского и латинского языков. 29 сентября 1906 года С. В. Троицкий был числен к канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода с назначением членом редакции «Церковных ведомостей», а в 1917 году, во время Поместного Собора Русской Церкви, – помощником редактора этого журнала.

В 1909 году С. В. Троицкий был назначен членом Комиссии при Учебном

* Сведения о жизни С. В. Троицкого заимствованы из статьи архимандрита Ириней (Середнего) «Профессор С. В. Троицкий. Его жизнь и труды в области канонического права», опубликованной в БТ № 12, с. 217 – 224.

комитете Святейшего Синода по древним языкам. В 1910 году он участвовал в Совецании по вопросу об организации Русской Церкви за границей, а затем был командирован с научной целью в Болгарию, Сербию и на Афон. В 1912 году С. В. Троицкий был назначен членом Издательской комиссии Училищного совета и послан в Германию для изучения издательского дела в Католической Церкви. Затем, 16 мая 1913 года, он был командирован на Афон по делу имябожников, а 18 февраля 1914 года – в Москву для представления Синодальной конторе сведений по этому делу. В 1913 году С. В. Троицкий состоял также членом и делопроизводителем Издательского совета при Святейшем Синоде, а в 1915 году – чиновником особых поручений при оберпрокуроре Святейшего Синода. В 1917 – 1918 гг. вместе с профессором В. Н. Бенешевичем он принимал активное участие в работе Московского Собора и, кроме того, в 1918 году был начальником кодификационного отдела канцелярии Собора Русской Церкви в Киеве. В 1919 – 1920 гг. он работал приват-доцентом Новороссийского университета по кафедре церковной истории.

25 января 1920 года С. В. Троицкий эмигрировал в Югославию, где с 24 апреля 1920 года был гонорарным, с 30 декабря 1922 года – экстраординарным и с 26 февраля 1929 года – ординарным профессором юридического факультета Белградского университета по кафедре церковного права и одновременно в 1937 – 1943 гг. – гонорарным профессором богословского факультета в Белграде по той же кафедре.

3 декабря 1925 года Архиерейским Собором Сербской Православной Церкви С. В. Троицкий был избран экспертом по каноническим вопросам и в этой должности принимал участие в составлении проекта закона о Сербской Православной Церкви, ее Устава и брачных правил, а также в защите ее от попытки Константинопольской Церкви подчинить себе епархии и приходы Сербской Церкви за пределами Югославии.

18 октября 1937 года Министерство просвещения Югославии назначило его членом-заместителем Комиссии по проведению экзаменов на звание профессора, а в 1938 году он был членом Конференции представителей университетов Югославии по составлению устава юридических факультетов. 22 февраля 1941 года Министерством юстиции он назначается членом Комиссии по составлению проекта закона о смешанных браках.

Начиная с 1948 года С. В. Троицкий работал в качестве сотрудника Сербской Академии наук, в изданиях которой вышло несколько его научных работ. Затем, 21 октября 1951 года, он был избран членом Комиссии Академии по изданию Кормчей святого Саввы, а 24 июня 1952 года – и секретарем этой Комиссии; с 5 декабря 1953 года он – член Комиссии по изданию источников сербского права XIX века.

Вне Югославии профессор С. В. Троицкий в 1928 – 1930 гг. преподавал церковное право в Русском Богословском институте в Париже и прекратил связь с институтом, когда тот перешел в юрисдикцию Константинопольской Патриархии. В апреле и мае 1929 года в качестве эксперта по каноническим вопросам С. В. Троицкий защищал в судах США имущество более 100 приходов Русской Православной Церкви от посягательств митрополита «живой церкви» Кедровского.

В 1947 – 1948 гг. С. В. Троицкий работал профессором по кафедре церковного права в Московской Духовной академии и в эти же годы активно со-

трудничал с Отделом внешних церковных сношений Московской Патриархии, а в 1949 году выехал в Югославию.

В июле – августе 1956 года по поручению Сербской Академии наук профессор С. В. Троицкий изучал в Государственной библиотеке СССР (ныне Российская Государственная библиотека), в Государственном Историческом музее и в Санкт-Петербургской публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина рукописи Кормчей, о чем представил доклад, опубликованный в «Гласнике» Академии за 1957 год.

В мае 1958 года, по приглашению Московской Патриархии, С. В. Троицкий был в Москве и Загорске (ныне Сергиев Посад), где в это время праздновалось собокалетие восстановления Патриаршества в Русской Церкви, и работал в Российской Государственной библиотеке (по рукописям Устюжской, Иоасафовской и Троицкой), в Историческом музее (по рукописям Ефремовской и Уваровской Кормчих), а также в редакции «Журнала Московской Патриархии».

Осенью 1961 года, по приглашению председателя Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии Никодима, митрополита Ленинградского и Новгородского (†1978), в связи с Родосской конференцией, профессор С. В. Троицкий вновь побывал в Москве, Сергиевом Посаде, Санкт-Петербурге и работал в редакции «Журнала Московской Патриархии». В последние годы жизни он не переставал интересоваться вопросами каноники. Об этом убедительно говорят его последние научные работы.

Скончался С. В. Троицкий 27 ноября 1972 года, на 95-м году жизни, в Белграде.

Статья С.В. Троицкого “Афон и международное право” написана по просьбе священноначалия Русской Православной Церкви в 1947 году. На совещании Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви (5/18 июля 1948 года) была создана Комиссия по докладам о положении Святой Горы Афонской. Доклад С.В. Троицкого был основополагающим по данной теме, и под его руководством Комиссия приняла следующую резолюцию:

“Московское Совещание считает своим долгом привлечь внимание Святейших и Блаженнейших Предстоятелей всех Автокефальных Православных Церквей к судьбе афонского монашества в настоящее время, и в особенности на трудное положение монахов негреческой национальности: русских, болгарских, сербских, румынских, грузинских, албанских и других, от древности имеющих там свои обители, но лишенных в данное время тех прав, которыми они пользовались до недавнего времени в силу канонических и международных законодательных подложений о Святой Горе Афонской, например право свободного вступления в свои имеющиеся там обители, право свободного допуска паломников и ученых-исследователей и т.д.

Поэтому Совещание просит всех православных Предстоятелей обратиться к своим правительствам за содействием об улучшении положения афонских монахов негреческой национальности путем переговоров с правительством Греции”. Далее Совещание, опираясь на международные договоры и в силу освященной веками традиции, заявило о необходимости восстановить и гарантировать права афонского монашества (Деяния Совещания...”, том II, с. 358-359).

В наше время вопрос о международном правовом положении Афона и его внутреннем каноническом устройстве освещал архимандрит Иннокентий (Провсирнин) в своей работе “Афон и Русская Церковь” (ЖМП № 3-6 за 1974 год).

Теперь, когда после окончания Второй мировой войны существенно изменится политическое устройство мира, среди очередных вопросов, подлежащих решению в международных инстанциях, стоит и вопрос о международном положении Афона. Этот небольшой узкий горный полуостров, врезавшийся в Эгейское море, не имеет большого экономического значения, но имеет великое духовное значение для всего православного мира – не только для греков, но и для славян, румын и грузин, и потому необходимо принять меры, чтобы его международное положение было урегулировано сообразно принципам международной правды и нормам евангельской жизни.

Тогда как Католическая Церковь стремится к административному единству, Православная Церковь стремится к единству духовному; и как Рим является административным центром католического мира, так и Афон уже в течение тысячелетия служит духовным центром всего Православия, объединяющим все православные народности. Идейное значение Афона состоит в том, что он стоит выше всякой земной политики, и православные какого бы то ни было государства, какой бы то ни было национальности имеют право проживать в этой всеправославной святыне и молить Бога о благосостоянии всего православного мира. Эта великая идея, фактически осуществленная историей Святой Горы, была неоднократно формулирована и во многих древних актах. В золотой булле болгарского царя Иоанна Александра 1342 года заявляется, что монастыри построены на Святой Горе для того, чтобы «помянуть... всяк род христианскы. Ибо не от единого рода точию или от двою обретаются в том святем месте здателе, но понеже общее спасение в нем есть искающим е, обще бо бысть и место благовольствующим. Того ради и обретаются здания от всякого рода и языка православнаго, еже суть первее и изряднейше Греци, Българе, потом же Срѣбе, Роусси, Ивере, всек же иматъ память противу своему потроужденню, паче же рвению»¹.

А полтора столетия ранее, святой Савва Сербский, повествуя о смерти своего отца Стефана Немани (в монашестве Симеона) на Афоне, свидетельствует, что уже тогда там жили представители всех православных народностей: «Мнози язъци тогда придоше поклонити се ему... прѣво Греци, потомъ Иверие таже Роуси, по Роусех Българе, потомъ паку мы (сербы), егово стадо совокоупленное»².

В частности, о исконном и крупном значении русских поселений на Афоне хорошее понятие дает работа профессора А. В. Соловьева: «История русского монашества на Афоне»³.

Не забыта была эта идея и в новое время. На Лондонской Мирной Конференции 1913 года она легла в основу русского проекта о превращении Афона в независимую монашескую республику под протекторатом православных государств. Влияние этой идеи сказывается и в постановлениях относительно Афона: мирных договоров – Берлинского 1878 года, Севрского 1920 года и Лозаннского 1923 года. К сожалению, эту великую идею Афона как духовного центра всего Православия, которую уважали и сами греки старого времени, которую принимала во внимание и мусульманская Турция и с которой считались даже неправославные политики нового времени, не хотят понять светские и церковные греческие политики нашего времени и стремятся превратить Святую Гору в обычный клочок греческой территории, вытеснив оттуда всех насельников негреческой национальности.

Тенденция эллинизации Афона проявлялась еще до его включения в состав

Греции, и его устройство не отвечало ни идее христианского братства и равенства, ни численному составу представленных там национальностей.

На Афоне до нашего времени сохранилось средневековое феодальное устройство, при котором роль феодалов играли греки, тогда как славяне и другие монахи негреческой национальности занимали положение вассалов. Кроме двадцати монастырей на Афоне существуют многочисленные скиты и келлии, в большинстве населенные славянами. Только русских скитов до Второй мировой войны на Афоне было 5 и, кроме того, 66 келлий. В действительности эти скиты и келлии по количеству своих насельников были настоящими монастырями, иногда с большим числом монахов, чем греческие монастыри, а между тем их правовое положение было совсем иное. Вся территория Афона поделена между двадцатью монастырями, и центральное управление Афона – Протат, своего рода парламент, и Еписпасию – правительство Афона составляют исключительно представители монастырей, тогда как ни скиты, ни келлии не имеют ни своей земли, ни своих представителей в центральном управлении Афона и всецело подчинены монастырям, на территории которых находятся. Из 20 монастырей громадное большинство – 17 принадлежат грекам, тогда как три славянские народности – сербы, болгары и русские имеют только по одному монастырю. Грузины, занимавшие в XII веке второе место на Афоне, в XIV веке были низведены на пятое, а в XIX веке были и совсем вытеснены с Афона. Их древний монастырь Ивер был у них отнят, а 40 монахов-грузин были приняты в русскую келлию святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, а затем и совсем изгнаны с Афона греками. Не имеют своего монастыря и румыны. А так как центральное управление Афона состоит из представителей монастырей в одинаковом числе от каждого, то подавляющее большинство голосов в этом управлении всегда принадлежит грекам и полная гегемония им обеспечена. Кроме того, в диптихе монастырей славянские монастыри занимают дальние места: сербский Хилендар – четвертое, болгарский Зограф – девятое, а самый многочисленный по своему населению – русский монастырь святого Пантелеимона⁴ – предпоследнее девятнадцатое место. Так как председателем Еписпасии может быть только представитель одного из пяти первых по списку монастырей, то, значит, честь эта никогда не может выпасть на долю ни представителя болгарского, ни представителя русского монастыря.

Пока Афон принадлежал Турции, три фактора в значительной мере облегчали тяжелое положение негреческого населения Афона. Такими факторами были: 1) дипломатическая защита со стороны христианских государств, 2) автономия монастырей и 3) значительные доходы, которые греческие монастыри имели от богомольцев других национальностей и от имений в негреческих православных государствах.

1) Дипломатия христианских государств считала своею обязанностью защиту христианского населения в мусульманской Турции, а что касается Афона, она имела и формальное основание для вмешательства в его положение и для защиты его негреческого населения не только от турецкой власти, но и от греческого большинства на самом Афоне. Статья 62 Берлинского договора от 13 июля 1878 года гласит:

«Монахи Афонской Горы, какова бы ни была страна их происхождения, сохраняют свои владения и прежние привилегии и будут пользоваться, без всякого исключения, полным равенством прав и прерогатив».

Таким образом, эта статья поставила под международную защиту полное

равноправие национальностей на Афоне и этим создала правовое основание для православных негреческих государств защищать права и интересы своих граждан и единоплеменников на Афоне, тем более что многие из этих единоплеменников, вопреки турецкому закону, не меняли своего подданства. И русская дипломатия широко пользовалась этим своим правом.

2) Мы уже видели, что в центральном управлении Афона подавляющее большинство голосов принадлежало грекам. Но в эпоху турецкой власти над Афоном славянские монастыри имели свои уставы, которые давали им широкую автономию, благодаря чему в компетенцию центрального управления были включены лишь немногие важнейшие дела, а во всем остальном славянские монастыри были вполне свободны, так что в них греческая гегемония ощущалась лишь в редких случаях. Для примера можем сослаться на составленный еще святым Саввой Сербским Устав, которым пользовался Хилендар. Но, конечно, в славянских скитах и келлиях греческая гегемония ощущалась гораздо больше.

3) Наконец, значительные доходы, поступавшие в греческие монастыри Афона от земельных владений и подворий в негреческих государствах, главным образом в России, и от негреческих паломников, опять-таки в большинстве русских, побуждали их сохранять добрые отношения с негреческим населением Афона.

Все это изменилось, когда Афон вошел в состав Греции. В 1912 году Греция оккупировала Афон, оккупировала без боя, так как турецких войск на Афоне не было. Русское правительство не считалось с этой оккупацией, и русские население Афона в гражданском отношении подчинялись лишь Русскому Посольству в Константинополе. Когда летом 1913 года греческий отряд занял русский монастырь святого Пантелеимона, Русское Правительство потребовало удаления отряда, и это требование было исполнено. Точно так же, когда греки захватили пароход, принадлежавший монастырю святого Пантелеимона, чтобы на нем вывезти болгарских военнопленных из Зографа в Грецию, находившиеся на Афоне представители Русского Посольства в Константинополе потребовали возвращения парохода, и греки опять уступили и перевезли пленных болгар на парусниках.

В том же 1913 году вопрос о политическом положении Афона был поднят на Лондонской Мирной Конференции. На этой Конференции Россия выступила со своим проектом, по которому Афон должен быть независимой монашеской республикой под общим протекторатом или кондоминиумом государств, в которых большинство населения принадлежит к Православной Церкви. Проект этот был принят на рассмотрение Конференцией, и сообразно с этим пятая статья Лондонского договора от 30 мая 1913 года гласит:

«Его Величество Царь Оттоманов и Их Величества Государи-союзники заявляют, что они уполномочивают Его Величество Императора Германии, Его Величество Императора Австрии, Господина Президента Французской Республики, Его Величество Короля Великобритании, Его Величество Короля Италии и Его Величество Императора России, чтобы они определили положение всех турецких островов на Эгейском море и полуострова Афона, кроме острова Крита».

Таким образом, балканские государства передали решение судьбы Афона на усмотрение шести великих держав, чтобы они определили эту судьбу согласно с предложением Русского Правительства. Русский проект вызвал большое недовольство греческих монахов на Афоне, и они начали против него ожесто-

ченную агитацию. Они послали великим державам несколько меморандумов и телеграмм против проекта, которые были напечатаны в некоторых журналах, посвященных международному праву. Например, в одном меморандуме говорится, что светские лица не имеют права решать судьбу Афона, что Афон уже три тысячи лет является достоянием греческого народа и что он и теперь хочет сохранить свой греческий характер. В телеграмме от 11 февраля 1913 года заявляется от имени 17 греческих монастырей, что предложенная реформа будто бы противна канонам (которые, кстати сказать, были изданы еще до того времени, как на Афоне появились монастыри и нигде не упоминают об Афоне), что она противна и Афонскому уставу, который уважали даже турки, что она несогласна с хривулами византийских императоров и т. д. Таким образом греки выдавали себя за защитников свободы Афона, а в действительности именно русский проект давал свободу Афону, тогда как греки стремились к полному подчинению Афона греческой власти.

К сожалению, этого не поняли негреческие насельники Афона и не оказали надлежащей поддержки русскому проекту. Только русские келлиоты послали хорошо обоснованный меморандум против греческих притязаний. На этот меморандум греческие монахи 8 сентября 1913 года ответили своим меморандумом. В нем греки пишут, что келлиоты по каноническому праву не имеют права посылать меморандум и за свой меморандум должны быть наказаны отлучением и лишением сана. Конечно, такой аргумент можно употребить только в расчете на «святое неведение» дипломатов в области канонического права. Далее греческие монахи пишут, что Афон был оккупирован героическим греческим войском 12 ноября 1912 года, как будто оккупация есть аннексия. Кондоминиум держав на Афоне нарушает, по мнению греческих монахов, суверенитет Греции, тогда как на самом деле вопрос именно в том и состоял, должна ли Греция получить суверенитет над Афоном. Кроме того, говорится в меморандуме, кондоминиум нарушает права других великих держав, например, Австрии, Англии и Турции, которые также имеют на Афоне своих подданных, как будто эти державы нуждаются в помощи греческих монахов для защиты своих прав. Говорится далее в меморандуме, что представители держав в кондоминиуме будут вести между собою борьбу (из-за чего?), что греческие монахи не могут признать над собою власть менее либеральных и прогрессивных государств, чем Греция (а власть Турции признавали!), что невозможно изменять Афонский устав, существующий уже две тысячи лет. Заметим, что на самом деле Афонский устав, действовавший в 1913 году, не имел и двухсотлетней давности и что как раз сами греки заменили его в 1927 году новым уставом. В конце этого лживого меморандума заявляется, что единственное спасение для Афона – это аннексия его Грецией, что подтверждается и фантастическими статистическими данными.

Между тем славянские монастыри на Афоне ничего не предпринимали против агитации греков, а представители славянских монастырей Зографа и Пантелеимона даже выступали в Киноте в июле 1913 года против русских келлиотов. Кроме того, как русские монахи, так и русская дипломатия были отчасти связаны борьбой против особенно сильной в это время имябожнической смуты, и греческая агитация имела успех. 26 августа 1913 года великие державы заявили на Бухарестской конференции, что они не преследуют на Афоне никаких особенных интересов, и в пятой статье Бухарестского договора сказано, что новая пограничная линия между Болгарией и Грецией пойдет от новой

сербско-болгарской границы по гребню горы Белячице и выйдет к устью реки Месте в Эгейское море, чем Афон был молчаливо включен в состав Греции.

Первая мировая война заставила заинтересованные государства на некоторое время забыть об Афоне, но лишь только началась ликвидация последствий войны и поднят вопрос о новом политическом устройстве Европы, был ре-шен и вопрос об Афоне. Специально об Афоне говорит конвенция о народных меньшинствах, добавленная к Севрскому договору от 10 августа 1920 года. Договор этот не был ратифицирован, но его постановления о народных меньшинствах и, в частности, об Афоне вошли в состав Лозаннского мирного договора от 24 июля 1923 года, который был зарегистрирован Лигой Наций 5 сентября 1924 года под № 701 и взят под ее гарантию 26 сентября того же года⁵ и таким образом сделался безусловно обязательным для Греции.

Тринадцатая статья Лозаннского договора гласит:

«Греция обязуется признавать и сохранять традиционные права и свободы, которыми пользуются негреческие монашеские общины горы Афона сообразно предписаниям 62 статьи Берлинского договора от 13 июля 1878 года».

Текст этой 62 статьи был приведен нами ранее.

Помимо того на основании общих определений Лозаннского договора о народных меньшинствах негреческое население Афона, как меньшинство по языку и национальности, получило право пользоваться всеми постановлениями о защите таких меньшинств, которые были включены в этот договор.

Наконец, хотя негреческие насельники Афона принадлежали к тому же вероисповеданию, как и греческие, однако они получили право пользоваться постановлениями договора и относительно меньшинств по вере, так как Православная Церковь, в отличие от Католической, не имеет административного единства и на одной и той же территории возможно существование нескольких православных церковных организаций, подчиненных разным автокефальным Церквям.

Все эти определения Лозаннского договора были безусловно обязательны для Греции не только в силу общего принципа, по которому постановления международных договоров имеют большую силу, чем внутренние законы известного государства, но и на основании первой статьи Лозаннского договора, гласящей:

«Греция обязуется признавать постановления статей от 2 до 8 (о меньшинствах) этой главы как основной закон, так что никакой закон, никакие правила, никакой официальный акт не могут быть в противоречии или в несогласии с этими постановлениями».

Казалось бы, что после Первой мировой войны негреческое население Афона получило на почве международного права более действенную защиту, чем оно имело до войны, но на самом деле оно получило лишь право на такую защиту, которым оно могло воспользоваться лишь в очень малом объеме. Пока Афон входил в состав Турции, великие державы имели два мотива для вмешательства в афонские дела – защиту христианского населения от мусульманской власти и защиту своих подданных от иностранной власти. Но лишь только Афон перешел под власть христианского государства – Греции, первый мотив потерял свое значение сам по себе, а второй – на основании греческих законов, так как не только новый, изданный в 1926 году Устав Афона, но и самая Конституция Греции (ст. 109) говорят, что на Афоне могут жить только греческие подданные. Еще большее значение здесь имело отделение Церкви от государства и вообще новое направление иностранной политики Советской России,

склонной игнорировать религиозные интересы своих граждан. В этом отношении интересна большая статья об Афоне, помещенная в греческом Энциклопедическом Лексиконе⁶. Здесь подробно говорится о русских мероприятиях, предпринятых с целью русификации Афона, особенно после основания в 1884 году «панславистского» Палестинского Общества, которое будто бы стремилось к увеличению численности русских монахов на Афоне («на мириады» и к полному захвату «святого полуострова»). Против этих русских планов боролась Вселенская Патриархия и Турецкое правительство, которое в конце концов уразумело, насколько неудобно было бы для него превращение этого священного места в колоссальную русскую крепость – и это при воротах Дарданелл. Но, с торжеством заявляет статья, Балканские войны и, главным образом, последний великий коренной переворот в России окончательно отклонили опасность обрусения Афона⁷.

Но если великие державы потеряли интерес к Афону и предоставили грекам делать на Афоне все, что хотят, то удельный вес малых государств с православным населением был слишком незначителен, чтобы помешать осуществлению греческих планов, направленных к полной эллинизации Афона. Наконец, и само негреческое население Афона не имело достаточно знания, энергии и единства, чтобы в полной мере использовать международные факторы для защиты своих прав. Благодаря всему этому Греция получила возможность рассматривать Лозаннский договор как «ключок бумаги» и предпринять против негреческого населения Афона целый ряд законодательных и административных актов, явно противоречащих определениям Лозаннского договора. Важнейшим таким актом является издание в 1926 году нового Устава Афона, заменившего действовавший до того времени Устав 1806 года. Новый Устав, состоящий из 188 статей, был подтвержден государственным законом от 10 сентября 1926 года, состоящим из 44 статей, и опубликован в правительственном журнале «Εσφημερίς Κυβερνησεως» № 309⁸. Как и в вопросе о русском проекте 1913 года, так и в вопросе о новом Уставе греки искусно создали несогласие между славянскими монахами. После Первой мировой войны они начали притеснять только тех славянских монахов, которые не могли найти защиту в своем государстве, т. е. русских монахов, положение которых сделалось очень тяжелым, но они сочли нецелесообразным возбуждать преждевременно те славянские монастыри, которые могли рассчитывать на защиту своей дипломатии – Хилендар и Зограф и которые могли помешать введению нового Устава.

Этот хорошо задуманный план был успешно выполнен. Очарованные лобозностью греков, представители Хилендаря и Зографа на чрезвычайном собрании Кинота в двойном составе 10 мая 1924 года не сочли нужным ни внимательно изучить проект, ни рассмотреть право Греции издавать Устав, несогласный с Севрским договором, и легкомысленно дали свое согласие на новый Устав. Среди подписей под Уставом видим на четвертом месте сербские подписи представителей Хилендаря – иеродиакона Анфима и проигумена Онуфрия, а на девятом месте – болгарскую подпись представителя Зографа иеромонаха Василия. Не обратили должного внимания на Устав ни церковные, ни государственные власти в Югославии и Болгарии, только Русский монастырь святого Пантелеимона, хорошо понявший опасность нового Устава, несмотря на все угрозы, не дал своего согласия на него, и под подписями Устава находим маленькое примечание: «Оба представителя Русского монастыря не присутствова-

ли». Впрочем, в отдельном издании Устава это примечание выпущено. Предпринимали русские монахи и другие меры против признания нового Устава, просили о защите и другие Церкви, но, успокоенные любезностью греков, они не хотели видеть роковых последствий Устава для славянских монастырей и его противоречия Лозаннскому договору. А между тем новый Устав лишал славян на Афоне многих прав, обеспеченных им этим договором, в том числе и монастырской автономии.

Как мы видели, 13 статья Лозаннского договора провозглашает принцип полной равноправности монахов всех национальностей, говоря, что «монахи Афонской горы, какова бы ни была страна их происхождения,... будут пользоваться, без всякого исключения, полным равенством прав и прерогатив». А другие статьи договора применяют этот принцип к вопросам о языке, печати и школе. Так, седьмая статья в четвертом параграфе говорит: «Не будет предписано никакого ограничения против свободы употребления какого бы то ни было языка... как в религии, периодической печати и в изданиях всякого рода, так и на публичных собраниях». Пятый параграф той же статьи добавляет, что «меньшинства могут в судах пользоваться своим языком как устно, так и письменно...» Восьмая статья говорит: «Греческие подданные, составляющие меньшинства по национальности, вере или языку, могут на свои средства основывать, управлять и контролировать благотворительные, религиозные и социальные учреждения, школы и другие воспитательные заведения с правом свободного пользования здесь своим языком».

Между тем, по новому Уставу на Афоне может существовать только типография, основанная Кинотом, в котором, как мы видели, греки составляют подавляющее большинство. И действительно, на Афоне существует только греческая типография. Эта типография содержится на средства, которые посылают центральному правлению Афона все монастыри, в том числе и славянские, причем, размер взносов (обязательных) определяет совет предстоятелей всех монастырей – Синакисис, в котором опять-таки греки составляют подавляющее большинство (см. Устав: ст. 180 и 36). Точно также все монастыри обязаны содержать греческую монашескую школу на Афоне и ежегодно посылать туда по меньшей мере по два ученика, причем абсолютно запрещено отсылать монахов и послушников для образования вне Афона, пока они не окончат греческую афонскую школу (ст. 182). Только эта греческая школа имеет право подготавливать кандидатов для занятия должности игумена и других монастырских должностей (ст. 112). Как в судах, так и во всех других афонских официальных учреждениях официальным языком служит только греческий язык (ст. 26).

Лозаннский договор, возобновляя 62 статью договора Берлинского, дает славянским монастырям право на сохранение их «прежних привилегий». Важнейшей из этих привилегий была их автономия, обеспеченная им их особыми древними уставами, или канонизмами, и типиками. Но новый Устав отменяет эти типики и тем лишает славянские монастыри их прежних привилегий. Правда, последняя статья Устава говорит, что «вытекает из императорских хризовул и типиков, патриарших синделий, фирманов султанов, общих канонизмов и древних монашеских постановлений и предписаний». Но это совсем не значит, что эти прежние определения имеют теперь силу, а значит лишь то, что новый Устав заменяет собою и отменяет их все. Это ясно видно и из предшествующей 187 статьи, гласящей: «Никакое постановление, противоречащее этому Уставу,

не может действовать на Святой Горе». Не составляют исключения и типики монастырей. «Священные монастыри, – говорит девятая статья Устава, – автономны и управляются согласно их канонизму, который составляют они, а утверждает Кинот, который ведет надзор над его выполнением и применением с тем, что этот канонизм не может противоречить постановлениям этого Устава». Таким образом, и в вопросах, не предусмотренных в новом Уставе, монастыри не имеют права руководствоваться своими старыми типиками, а должны составить новые, согласные с Уставом и получающие силу только с одобрения Кинота, который ведет надзор и за применением этих новых канонизмов. Другими словами, все внутреннее устройство Афона, поскольку оно не урегулировано новым Уставом, зависит от Кинота, то есть от греков.

Конкретной иллюстрацией такого тяжелого положения славянских монастырей может служить печальная история попытки Сербской Церкви восстановить в Хилендаре древний Типик, составленный для этого сербского монастыря его основателем святым Саввой. Типик этот был незаконно отменен в 1870 году, когда предусмотренное в нем общежительное устройство было заменено идиоритмическим. Хотя право Хилендаря руководствоваться Уставом своего основателя было его древней привилегией, неприкосновенной в силу Лозаннского договора, хотя основатель монастыря под угрозой проклятия запретил нарушение Типика, хотя и сам новый Устав (ст. 85) благосклоннее относился к общежительному строю, чем к строю идиоритмическому, хотя братство Хилендаря на собрании 22 декабря 1932 года почти единогласно высказалось за восстановление Типика, хотя, наконец, на этом настаивала и Сербская Церковь и дипломатия Югославии, попытка эта не удалась. Охридский епископ Николай, приехавший на Афон по поручению Сербской Патриархии для восстановления Типика, был позорно изгнан с Афона, а Хилендар был лишен права иметь своих представителей в Киноте и Епископии, пока не откажется от Типика своего основателя, что он и вынужден был сделать.

Отменив старые Типики, дававшие автономию славянским монастырям, новый Устав почти во всем подчинил их гегемонии греческого Кинота. 10 статья Устава говорит: «Всякое постановление священного Кинота обязательно для монастырей... Представители отдельных монастырей не могут не соглашаться с волей большинства». Статья 22 говорит, что «никакой представитель монастыря ни под каким предлогом не может отказаться от подписи протокола заседания». Всякий отказ от подписи влечет за собой последствия, предусмотренные в ст. 19, которая требует смены непослушного представителя, а если монастырь этого не делает, Кинот лишает монастырь представительства на время от 3 до 6 месяцев. Против постановлений Кинота апелляция возможна только к Синаксису, то есть к собранию всех игуменов (ст. 45), решения которого окончательны. Но и в Синаксисе греки располагают таким же подавляющим большинством, как и в Киноте.

Увеличивая значение Кинота, Устав в то же время сильно ограничивает власть управления монастырей. Прежде всего этой власти Устав дает такую организацию, что она не имеет единства и большого авторитета, а потому и не может защищать монастырские интересы от притязаний Кинота. Тогда как раньше в славянских монастырях по их Типикам почти вся власть принадлежала игумену, а монастырские старцы (геронтия) были только его советники, новый Устав провозглашает принцип: «Ни под каким видом не допускается сосредоточение власти в руках игумена» (ст. 121) и подчиняет игумена геронтии и

епитропии, то есть двум-трем избранным геронтией помощникам игумена (ст. 119). Геронтия вместе с братством может отрешить от должности и сменить игумена (ст. 115), тогда как игумен не имеет права влиять на выбор членов монастырского управления (ст. 108) и без епитропии не может совершить ни одного акта по управлению монастырем (ст. 119 и 120), в частности, не может изгнать из монастыря непослушных и недостойных монахов (ст. 72–75). При таком положении неизбежны недоразумения между игуменом, с одной стороны, и геронтией и епитропией – с другой, а разрешает эти недоразумения опять-таки Кино́т. Если на соборе монастырского братства геронтия останется в меньшинстве, вопрос решает Кино́т (ст. 121). Избрание игумена недействительно без его интронизации, которую совершает Кино́т, который в случае протеста может аннулировать избрание игумена, причем, апелляция на такое постановление Кино́та не дозволена (ст. 114). Таким образом, власть игумена представляется совершенно ничтожной по сравнению с властью Кино́та.

Ограничена Кино́том не только власть игумена, но и вообще всех органов монастырского самоуправления. Без Кино́та монастырь не может дать разрешения своему монаху выехать с Афона (ст. 96), не может разрешить какому-либо ученому познакомиться с монастырской библиотекой, для чего, помимо разрешения Кино́та, требуется еще письменная рекомендация греческого Министерства Иностранных Дел или Вселенского Патриарха (ст. 185). В духовных вопросах Афон подчинен суду Вселенского Патриарха, но монастыри могут сноситься с Патриархом только через посредство Кино́та (ст. 43).

Здесь бросается в глаза одна аномалия. Как мы видели, новый Устав запрещает лицам, не имеющим греческого подданства, жить на Афоне, а вместе с тем подчиняет Афон Константинопольскому патриарху – турецкому подданному.

Чтобы помешать объединению славянских монахов в защиту своих прав, Устав запрещает всякие общества и братства на Афоне (ст. 183), а также и всякую пропаганду национального характера (ст. 184).

Таким образом, новый Устав лишил славянских монахов на Афоне не только равенства прав и прерогатив с греческими монахами, но и их прежних привилегий, хотя и то и другое было гарантировано им Лозаннским договором. А несколько лет спустя после издания Устава славянские монахи лишились и третьего права, гарантированного им этим договором, – неприкосновенности своих земельных владений, хотя эта неприкосновенность была подтверждена и самим новым афонским Уставом (ст. 181). Игнорируя Лозаннский договор, Греция издала закон об аграрной реформе и на основании этого закона отняла от афонских монастырей почти все их метохы, то есть находящиеся вне Афона земельные владения, которые служили главным источником их содержания. Например, в 1932 году Греция отняла от Хилендаря его метохы – Кумичский, Каламарийский, Папастат, Фурку, Превлаку и вообще все монастырские владения вне Афона, кроме Горы Каково – всего около 6000 гектаров и распределила их между беженцами из Турции. Правительство Югославии просило вернуть Хилендарю хотя бы Кумичский метох, но получила ответ, что Греция не может это сделать, так как 119 статья ее Конституции освобождает от экспроприации только владения менее 300 стремов, то есть 30 гектаров. Оценка земли была слишком низка и монастыри получили некоторое вознаграждение только после вмешательства Лиги Наций. Особенно много пострадали при этом Пантелеимон и Зограф.

Вместе с тем вследствие политических событий в России почти прекратился другой важный источник содержания монастырей – поступления от богомольцев и метохов, находящихся в России, и положение славянских монастырей стало настолько бедственным, что даже самый богатый монастырь – Пантелеимон вынужден был продавать церковную утварь и книги из монастырской библиотеки. Прекращение этого источника содержания монастырей имело еще и то неблагоприятное для славянских насельников Афона последствие, что у греков исчез и этот мотив, сдерживавший их стремление к полной эллинизации Афона.

Особенно печальным для славянского монашества на Афоне фактом является постепенное и непрерывное уменьшение его численности, уменьшение, принявшее за последние годы катастрофический характер.

Это уменьшение является отчасти последствием тяжелого материального и правового положения славянских монастырей, созданного новым Уставом и другими мерами греческого правительства, отчасти политическими событиями в России, но главное значение здесь имеют специальные меры греческой власти, направленные к тому, чтобы всячески затруднить приток на Афон новых славянских насельников. Мы уже видели, что статья 6 нового Устава говорит, что «все поселившиеся на Святой Горе монахи рассматриваются как греческие подданные, к какой бы национальности они ни принадлежали». Смысл этой статьи заключается в том, что насельники Афона получают греческое подданство без всяких формальностей. Это видно из статьи 109 греческой Конституции, которая говорит: «Все те, которые живут по-монашески на Святой Горе, получают греческое подданство в то самое время, когда принимаются в послушники или монахи, без других формальностей». Между тем, как разрешение въезда на Афон, так и получение греческого подданства соединено фактически с такими затруднениями и формальностями, что принятие в славянские монастыри новых насельников почти невозможно. Для допущения на Афон негреков греки требуют разрешения греческого Министерства Иностранных Дел, а это разрешение редко давалось только сербам, и то после хлопот Сербской Патриархии. С еще большими затруднениями под предлогом болгарской схизмы давалось такое разрешение болгарам, а русским и совсем не давалось под предлогом опасности большевизма. Вследствие этого приток новых славянских насельников на Афон почти прекратился, а старые постепенно вымирали, и в результате славянские насельники Афона, составлявшие до Первой мировой войны большинство его населения, теперь составляют ничтожное меньшинство. В 1914 году русских монахов на Афоне было около 6 тысяч, через двадцать лет – в 1934 году – их число упало до полутора тысяч, а во время Второй мировой войны их число уменьшилось до 400–500, в большинстве своем больших и стариков. Сербских монахов в Хилендаре в 1914 году было 130, в 1934 году – 60, а из списка, приложенного к письму Хилендарской епитропии сербскому Священному Синоду от 6 апреля 1943 года (№ 64), видно, что в это время в Хилендаре оставалось только 35 монахов, «из которых половина старцы и больные». Но их число продолжало уменьшаться, почему в конце 1945 года епитропия Хилендаря обратилась к Сербскому Священному Синоду с настойчивой просьбой прислать в Хилендар новых монахов. Однако в Югославии нашлось лишь 7 монахов, пожелавших ехать на Афон.

Таким образом, недалеко от осуществления греческий план полной эллинизации Афона и изгнания с Афона всех славянских монахов. Заметим кстати, что

один греческий министр, некий Папа-Анастасиу, создал и более радикальный план реформы Святой Горы. А именно, по его проекту с Афона следует удалить вообще всех монахов и превратить его в громадный международный курорт с игорным притоном вроде Монако. С большим трудом греческим монахам удалось помешать осуществлению проекта предприимчивого министра.

Все же и в настоящее время пред всем православным миром остро стоит вопрос, сохранит ли Афон свое великое историческое значение духовного центра Православия и символа единства греко-славянского мира или в ближайшем будущем превратится в имеющую лишь местное значение группу греческих монастырей. Если Православные Церкви полагают, что второе решение афонского вопроса не отвечает интересам Православия и даже самого греческого народа, поскольку только в единении со славянством он может выполнить свое историческое назначение, то следует теперь же, пока еще не закончено политическое переустройство мира:

А) выработать конкретный проект относительно: а) будущего международного, б) междуцерковного положения Афона, в) его внутреннего гражданского, г) церковного устройства;

Б) принять меры к осуществлению этого проекта.

А) О проекте будущего положения и устройства Афона мы будем говорить только в общих чертах.

а) При решении вопроса о будущем международном положении Афона, которое бы отвечало интересам славянства и Православия, нужно прежде всего принять во внимание те, можно сказать, катастрофические последствия, которые имело для идейного значения Афона и для его славянского населения включение его в состав Греции. Рассматривая Афон лишь как часть своей территории, греки делали на нем все, что хотели, не обращая внимания на международные договоры. Отсюда следует, что нужно изменить международное положение Афона и что Афон должен быть признан субъектом международного права, подобно Ватикану или Триесту. И вот тут является вопрос, не следует ли теперь осуществить проект Лондонской Конференции 1913 года относительно провозглашения Афона как самостоятельной монашеской республики под протекторатом государств, в которых большинство населения принадлежит к Православной Церкви. В таком случае международное положение Афона было бы аналогично положению Ватикана по Латеранскому договору от 11 февраля 1929 года, действительность которого в конце 1946 года признало и нынешнее правительство Италии, причем роль Италии в отношении Афона играл бы кондоминиум упомянутых государств.

Попытку такой реформы делала русская дипломатия в 1914 году и вела об этом переговоры с Грецией, но Греция, восставшая против такого проекта еще в 1913 году, когда Афон еще не был ее территорией, еще более решительно высказалась против проекта после Бухарестского договора, включившего Афон в ее территорию. Тем более не примирится Греция с проектом теперь, так как проект лишил бы ее части ее территории, которой она владеет уже более тридцати лет.

Поэтому было бы целесообразнее поднять вопрос не об отделении от Греции территории Афона, а лишь о провозглашении экстерриториальности Афона, подобной экстерриториальности Ватикана до Латеранского договора по

итальянскому закону о гарантиях от 13 мая 1871 года. Такое положение Афона не лишало бы Грецию суверенитета над его территорией и вместе с тем дало бы Афонской монашеской республике внутреннюю самостоятельность, которую Греция до сих пор систематически нарушала, невзирая на Берлинский и Лозаннский договоры. И если международное право до сих пор признавало экстерриториальность центра католического мира – Ватикана, то было бы непоследовательно, если бы оно отказало в признании экстерриториальности центра мира православного – Афона.

б) Точно также должно быть изменено и междуцерковное положение Афона, так как вина в тяжелом положении негреческого монашества на Афоне падает не только на государственную, но и на церковную греческую власть. Отстаивая в других вопросах, например, в вопросе об автокефалии Польской Церкви, принцип обязательного совпадения церковных границ с государственными, греки сами нарушают этот принцип, подчиняя Афон в духовном отношении Константинопольскому патриарху, гражданину другого государства – Турции. Фактически в афонские дела вмешивается и Афинский Синод, но такая зависимость Афона от двух Высших Церковных Властей антиканонична, так как каноны не допускают такой двойной юрисдикции. Поэтому канонически было бы правильно, если бы Афон получил полную церковную самостоятельность, то есть автокефалию. Если автокефалию имеет один малый монастырь на Синайской Горе (см. Афинскую Синтагму том V, стр. 331–332, 503 прим. 520), тем более может получить такую же ограниченную автокефалию целая монашеская республика с более чем сотней монашеских поселений на Святой Горе. Для этого нужно лишь, чтобы один из игуменов афонских монастырей, например, Великой Лавры святого Афанасия, получил, подобно игумену Синайского монастыря, сан архиепископа.

в) Закон о гражданском устройстве Афона должен быть выработан и подтвержден конференцией представителей государств с православным населением – России, Грузии, Румынии, Сербии, Болгарии, Албании и, конечно, Греции, с участием представителей греческого и славянского афонского монашества. И теперь гражданское управление Афона очень несложно, и оно не станет сложнее и в будущем с тою лишь разницей, что в центре Афона – городке Карее – должны быть организованы не только административное управление Афона, но и гражданский суд, находящийся в настоящее время в Солуни.

В этом основном законе необходимо обеспечить свободу въезда на Афон православным паломникам и монахам всех национальностей, а также и свободу Афона от каких бы то ни было налогов в пользу Греции.

г) Внутреннее церковное устройство Афона должно быть согласно с принципом равноправия национальностей, так как, по завету Самого Основателя Церкви, в нее должны войти все народы (Мф. 28, 19) и, по апостольскому учению, в ней не должно быть различия между еллином и иудеем, варваром и скифом (Кол. 3, 11; Гал. 3, 28). Это начало равноправия национальностей должно быть проведено как в устройстве того монашеского собора, который будет выработать будущий Афонский Устав, так и в отдельных положениях этого Устава, в особенности касающихся устройства центрального афонского управления. Вместе с тем, новый Устав должен изменить феодальное устройство Афона, предоставлявшее право на землю только монастырям, и право это должно быть предоставлено всем монашеским организациям сообразно числу их

насельников, как бы они ни назывались – монастырь или скит, келпия или колива.

Несомненно, греческие монастыри будут против такой реформы, ссылаясь на каноны и свои старые права. Но несомненно и то, что нет таких канонических противоречий апостольскому учению о равенстве в Церкви всех национальностей, а что касается старых «прав», не нужно забывать мудрых слов святителя Киприана Карфагенского, что «*Consuetudo sine Veritatis ergoris est*» – «обычай без истины есть застарелое заблуждение» (Письмо к Помпею). Но чем дольше существует известное заблуждение, тем скорее нужно от него отказаться.

Б) В виду несомненного противодействия греков предлагаемой реформе устройства Афона, необходимо предпринять широкую и энергичную подготовку реформы. Инициативу в этом отношении должен бы взять на себя Всеславянский Комитет в Белграде, так как дело идет о защите от несправедливых и противозаконных притеснений граждан трех славянских государств – России, Сербии и Болгарии, а Всеславянский Комитет есть единственная организация, представляющая все славянские страны. С целью всесторонней подготовки реформы Афона Комитет мог бы организовать специальную комиссию. Так как вопрос о реформе устройства Афона имеет двойственный – церковный и политический – характер, то в комиссию, помимо представителей науки: канонистов и славистов, должны бы войти как представители трех славянских Церквей, имеющих свои монастыри на Афоне (то есть Русской, Сербской и Болгарской), так и представители дипломатии этих стран. Такой подготовительный комитет должен бы взять на себя следующие обязанности:

1) Собрать подробные и точные данные о современном положении Афона, для чего некоторым членам комиссии следовало бы в ближайшее время посетить Афон.

2) Выработать детальный и мотивированный проект будущего международного и междуцерковного положения Афона и его внутреннего гражданского и церковного устройства.

3) Так как, по своей идее, Афон должен быть достоянием всего православного мира, и на нем должны быть поселения не только греков и славян, но и православных других народностей – грузин, румын, албанцев и арабов, то развить широкую агитацию в пользу реформы Афона не только в России, Сербии и Болгарии, но и везде, где есть православное население.

4) Обеспечить содействие реформе Афона со стороны самого афонского славянского монашества. Это очень важная и вместе с тем нелегкая задача. История Лондонской и Бухарестской Конференций доказывает, что международные силы, решая судьбу Афона, принимают во внимание и желания самого афонского монашества, что, конечно, вполне естественно. Но та же история доказывает, что среди негреческого населения Афона иногда не хватает надлежащего понимания своих интересов и нет согласия и единства, а кроме того после введения нового афонского Устава негреческое население настолько потеряло надежду на защиту со стороны своих соплеменников, что не решится высказаться или что-либо предпринять против греческой гегемонии. Доказательством этого может служить хотя бы упомянутая попытка восстановления древнего Устава в Хилендаре. В 1932 году братство Хилендаря почти единогласно голосовало в пользу этого восстановления, но когда греки изгнали с Афона представителя Сербской Церкви и лишили Хилендар права участия в

центральной администрации, жители Хилендаря убедились, что Сербская Церковь не может защитить их, и в 1934 году голосовали уже так, как хотели греки, то есть против восстановления древнего Устава. Задачу надлежащего осведомления негреческого населения Афона должны бы взять на себя те члены комиссии, которые отправились бы на Афон.

Нужно позаботиться и о том, чтобы негреческое население Афона не только хотело, но и могло оказать содействие реформе Афона. Мы уже видели, насколько малочисленным оно сделалось вследствие притеснений со стороны греков, и если бы вопрос о внутреннем устройстве Афона решался на Афоне теперь, славяне всегда оставались бы в меньшинстве. Поэтому вопрос о внутреннем устройстве Афона было бы целесообразнее поднять только тогда, когда будет обеспечена полная свобода поселения в нем монашествующим всех национальностей и когда численное преобладание греков будет устранено, а до того времени следовало бы ограничиться отменой Устава 1926 года и временным восстановлением порядка, существовавшего на Афоне до этого Устава.

5) Подготовить общую акцию дипломатии государств с православным населением в надлежащих международных инстанциях в пользу вышеуказанного международного положения Афона.

В том случае, если бы Всеславянский Комитет по каким-либо причинам не мог взять на себя инициативу организации такой комиссии, такую организацию могла бы взять на себя Московская Патриархия.

1947. I. 14

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ильински Г. Грамоты болгарских царей. Москва, 1911, № 3.

² Писания св. Саввы. Белград-Сремски Карловци, 1928, с. 171.

³ Соловьев А. В. История русского монашества на Афоне. Изд. Западного Русского Н. Института 1932, с. 137–156, и во французском переводе «Byzantion» 1933, с. 213–138 и отд.

⁴ Русский монастырь Святого Пантелеимона на период начала XX века насчитывал до шести тысяч насельников. В настоящее время число братий в Пантелеимоновом монастыре составляет около 50 монахов. – *Ред.*

⁵ См. Journal Officiel Лиги Наций 1924, X, с. 1344.

⁶ Греческий Энциклопедический Лексикон. Т. I, с. 411 - 440.

⁷ Там же, с. 431.

⁸ « Εσχηριζ Κοβερνησεος » η 309 от 16 сентября 1926 г., с. 16. Есть и отдельное издание Афонского Кинота, Святая Гора, 1931 г.

К ИСТОРИИ СПОРА О ПОЧИТАНИИ ИМЕНИ БОЖИЯ

«Афонская смута» – возникший в начале XX века спор о сущности Имени Божьего – является одним из наиболее значительных событий в русском богословии XX века. Литература, посвященная философскому и богословскому осмыслению этого спора, огромна¹, в то время как история самого имяславского движения еще не написана. Судьбы высланных с Афона 583 имяславцев и эволюция отношения Синода к этому учению остается темой легенд и слухов.

Материалы по истории имяславия естественно было бы искать в архиве Святейшего Синода. Однако оказалось, что эта работа была проделана еще в 1917–1918 годах В. И. Зеленцовым. В результате он подготовил несколько докладов, которые должен был рассмотреть Поместный собор 1917–1918 гг., на суд которого дело об имяславцах было передано определением Синода от 21/28 июля 1917 г. за № 4746. В материалах, изданных Собором, упоминающий об обсуждении этих проблем нет. Между тем в архиве Поместного Собора 1917–1918 гг. (ГАРФ ф. 3431 оп. 1) имеется пять дел, посвященных этому вопросу:

№ 357. Переписка с Синодом о выдаче отделу <об афонской смуте> во временное пользование материалов Синода об Афонской службе (смуте) (секте имябожников). 7 листов.

№ 358. Протоколы заседаний подотдела об афонской службе (смуте), донесения руководства Иерусалимской миссии о движении имябожников, жалобы монахов Афонского монастыря, исторический обзор движения и другие материалы о секте имябожников. 162 листа.

№ 359. То же. 101 лист.

№ 360. То же. 162 листа.

№ 595. Прошения и выписки из протоколов заседаний о движении имябожников. 1918 г. 80 листов.

* Кравецкий Александр Геннадиевич, сотрудник Института русского языка Российской Академии наук, автор ряда статей, посвященных языку православного богослужения, а также учебника церковнославянского языка. Активно сотрудничает в "Журнале Московской Патриархии". Статьи "Проблемы богослужебного языка на Соборе 1917 – 1918 гг. и в последующие десятилетия" (ЖМП, 1994, № 2), "Патриарх Сергей как литургист" (ЖМП, 1994, № 5) и т. д. Публикация подготовлена при поддержке Research Support Scheme of the Higher Education Support Programme, grant № 162/1995.

В дальнейшем, ссылаясь на материалы этого фонда, мы будем указывать лишь номер дела и номер листа.

Архив Собора свидетельствует о значительном интересе церковного народа к спорам вокруг Имени Божьего. В деле имеется ряд писем как частных лиц, так и высланных с Афона имяславцев с просьбой об обсуждении Собором этой проблемы и снятии с имяславцев церковных наказаний. Публикуем одно из этих писем².

ОБРАЩЕНИЕ ИСПОВЕДНИКОВ ИМЕНИ ГОСПОДНЯ К СУДУ СВЯЩЕННОГО СОБОРА

I

Ныне наступает давно ожидавшийся час соборного рассмотрения происшедшего на Святой Горе спора об Имени Господнем, и от Священного Собора ожидается решение:

I. Подобаает ли Имени Божию воздавать **БОГОЛЕПНОЕ** почитание или, как выразился святитель Тихон Задонский, «отдавать всякое почтение как **САМОМУ БОГУ**», не отделяя в сознании своем Имя Божие от Бога, или же только **ОТНОСИТЕЛЬНОЕ**, как того требует от нас Святейший Синод указом от 29 августа 1913 года.

II. Подобаает ли Имя Божие почитать за **БОЖЕСТВЕННОЕ ОТКРОВЕНИЕ**, и в этом смысле за **БОЖЕСТВЕННУЮ ЭНЕРГИЮ И БОЖЕСТВО**, или довлеет его считать только словесным **СИМВОЛОМ** тварного происхождения, и только напоминающим о Боге.

III. Подобаает ли верить в **ДЕЙСТВЕННУЮ СИЛУ** Имени Господня в таинствах, в чудесах и в молитве, или видеть в нем **ПРОСТОЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СЛОВО**, никакой Божественной **СИЛЫ В СЕБЕ НЕ ИМЕЮЩЕЕ** и не дающее именуемому реального соприкосновения с Самим Богом. Так как нас с самого начала спора несправедливо обвиняли, будто мы обожествляем «**САМОЕ**» тварное имя по внешней его стороне, и даже будто «**ОТОЖДЕСТВЛЯЕМ**» это «**САМОЕ**» имя «**С САМОЙ СУЩНОСТЬЮ**» Сушего и «**СЛИВАЕМ**» с ней, то мы считаем долгом еще раз заявить, что мы никогда не обожествляли «самого имени» и никогда ни в одном исповедании нашем не выражались, будто «**САМОЕ ИМЯ – БОГ**», но во всех наших исповеданиях, начиная с 1909 года, совершенно определенно говорили, что, называя вместе с отцом Иоанном Кронштадтским Имя Божие «Самим Богом», мы это делаем в том же смысле, как и отец Иоанн Кронштадтский, веруя в **НЕОТДЕЛИМОЕ ПРИСУТСТВИЕ** Бога во Имени Своем, но не в смысле обожествления самого тварного имени по внешней его стороне и отвлеченно от Бога. Ибо если Бог сознается нами присутствующим во Имени Своем, то и мы должны относиться к Имени Его как к Нему Самому.

Неповинны мы также и в приписываемом нам патриаршей грамотой от 5 апреля 1913 года «**ИПОСТАСНОМ ОТОЖДЕСТВЛЕНИИ САМОГО ИМЕНИ ИИСУС с Самим Иисусом**». Неповинны мы и в приписывании Имени Господню магической силы и в мнении, будто эта сила кроется в произношении самого звукового сочетания. Но с самого начала мы неуклонно повторяли, что если мы допускаем называть Имя Божие Самим Богом, то не по внешней звуковой его стороне, но понимая его как Божественное откровение, за которым Церковь признает достоинство Божества и, согласно с катехизисом, который поэтому о Имени

Господнем говорит, что оно – «Свято САМО В СЕБЕ», или как выразился святитель Кирилл Иерусалимский – «Имя Божие ПО ЕСТЕСТВУ СВЯТО», и святитель Иоанн Златоуст – «что оно ЧУДНО ПО СУЩЕСТВУ своему; ЭТО НЕСОМНЕННО». Но наши противники непонятным для нас образом превращали это наше совершенно православное почитание Имени Божия в Самого Бога и выражение наше «Имя Божие – Сам Бог» – в неприемлемое и для нас утверждение: «САМОЕ ИМЯ – Бог», чего мы никогда не говорили. Противники приписывали нам мнение, будто мы отвлеченно взятое, вне связи с Лицем Богочеловека, САМОЕ имя Иисус считаем Богом, даже тогда, когда его носили сыны: Сирахов, Иоседеков и Навин.

Так как над признаваемым нами неотделимым присутствием Бога во имени Своем особенно много глумились наши противники, то мы считаем уместным пояснить здесь наше понимание этой «неотделимости». Богу Имя не люди дали, но Он Сам открыл его о Себе людям, и оно есть Его ЛИЧНАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ в мире, Его ДОСТОЯНИЕ, присно признаваемое Им Своим, и Он – Око всевидящее и Ухо всеслышающее, – присно слышит всякое произношение Его Имени, кто бы и где бы и как бы ни произносил его, и всегда признает его принадлежащим Себе. Есть у Бога и посвященные Ему рукотворенные Святыни на земле, которые сделались Святынями не сами по себе, не по естеству своему, но ради того, что люди посвятили их Богу призыванием над ними Имени Господня, и они ради этого сделались «Божиими», и Бог признал их, ради призывания Имени Его над ними, Своими и освятил их. Но Имя Божие не люди изобрели и посвятили Богу, но Сам Бог открыл его о Себе и Сам его Себе присвоил и тем освятил, почему и невозможно отделить Имя Божие от Бога ни в нашем сознании (ибо сознательно наименовав Имя Господне, мы не можем не знать, что имеем в виду наименовать Самого Бога, а не иное что), ни в отношении к Богу, ибо Бог всегда признает Имя Свое принадлежащим Себе и, присутствуя везде нераздельно и непостижимо всем существом Своим, благодатно и могущественно проявляет Себя в этом ДОСТОЯНИИ Своем.

Эта неотделимость признается и нашим катехизисом: «Преславными и различными Именами нарецися может Бог, их же никтоже от Него отлучити может» (изд. 1878 г., л. 256). Изложение нашего понимания неотделимости (см. «Моя мысль во Христе»³, с.115–117 и 164,172). Понимание отцом Иоанном Кронштадтским неотделимого присутствия Бога во Имени Своем (см.«Оправдание веры иеромонаха Антония», с.164).

II

Мы просим наших Судей дать себе труд с особым вниманием вникнуть в обранные нами в наших сочинениях тексты, которые мы приводим в доказательство нашего совершенного единомыслия с Церковью, и убедиться, какой «облак свидетелей» непрерываемо удостоверяет совершенную православность нашего боголепного почитания и нашей веры в силу Имени Господня. В листке «имяборческая пропаганда» мы приводим обе противоположные сводки понимания Имени Господня: нами и нашими противниками, и там же помещаем главные 72 текста, подтверждающие наше упование. Но если бы у нас и не было этого «облака» непрерываемых удостоверений Священного Писания и Святых Отцев об истинности и православности нашего понимания, то и одних слов Божиих, сказанных в Ветхом Завете: «живу Аз и ПРИСНО ЖИВЕТ ИМЯ Мое» (Числ. 14, 21), и слов Господа нашего Иисуса

Христа – «ИМЕНЕМ МОИМ бесы ижденут» (Мк. 16, 17) было бы достаточно для признания Церковью необходимости почитать Имя Господне БОГОЛЕПНО, как Его ЖИВОЕ СЛОВО, а не считать его за обыкновенное человеческое, почитать его как Его БОЖЕСТВЕННУЮ СИЛУ, а следовательно, как Его ЭНЕРГИЮ И БОЖЕСТВО, а не считать его за тварь. Когда фараон стеснил Израиля у берега Чермного моря, и безоружный народ должен был неминуемо погибнуть, тогда Моисей пламенно молился Богу, чтобы Он спас народ не ради чего иного, но ради Имени Своего, ибо почитатели рукотворных богов, зная, что у Израиля нет рукотворенных святых, но единственная их Святыня есть нерукотворенное ИМЯ Господне, данное им Самим Богом, не поглумились бы над этой Святыней, если обладающий такой Святыней народ будет уничтожен ими. В ответ на эту пламенную молитву Моисея Бог сказал: «Живу Аз, и присно ЖИВЕТ ИМЯ Мое», и ради имени Своего потопил фараона, а Израиля спас. Итак, как видите, Сам Бог совершенно непреложно засвидетельствовал, что Имя Его – «ПРИСНО ЖИВО», а следовательно, к тварным словесным символам ни в коем случае отнесено быть не может, но должно необходимо быть признанным ЖИВЫМ И ВЕЧНЫМ ГЛАГОЛОМ ЕГО ОТКРОВЕНИЯ, а следовательно – ЭНЕРГИЕЙ Его.

Также и в Новом Завете: если Сам Господь говорит, что «ИМЕНЕМ» Его будут изгоняться бесы, то какой же православный может осмелиться противоречить прямому смыслу этих слов, никакой притчи в себе не заключающих и никакого перетолкования не допускающих, и наперекор Господу утверждать, что «НЕ ИМЕНЕМ» изгоняются бесы, а чем-то другим...

Если же, по свидетельству Самого Бога, Имя Его «ПРИСНО ЖИВО» и есть Его СИЛА, то из этого необходимо следует, что оно есть Его ЭНЕРГИЯ (понимай по внутренней, таинственной его стороне, а не в смысле букв и звуков или отвлеченной идеи). Но если оно есть Его Энергия, то Церковь на Константинопольских соборах XV века признала Божество всякой Божественной энергии и предала анафеме Варлаама и всех единомысленных ему, не признавших этого.

Сам Бог одновременно открыл Моисею величайшее значение для Церкви Его Имени, которое называл «ревнивым», «чудным», «вечным», которого подобает бояться, «возлагать» ради благословения «на народ», которым освятилась Святыня Кивота, «над ним же провозвася Имя Господне», которое «живет» в храме (см. «Православная Церковь о почитании Имени Божия», с. 31–36). Поэтому все последующие поколения народа Божия воздавали неуклонно боголепное почитание Имени Господню и всегда молились, подобно Моисею, о спасении их не ради иного чего, но ради откровенного им, нареченного над ними и исповедуемого ими Святого Имени Его. Боголепное почитание Имени Господня Израилем с особенною яркостью раскрывается в Псалтири: «Свято и страшно Имя Его», «буди Имя Господне благословенно отныне и до века», «хвалите Имя Господне», «прежде солнца пребывает Имя Его», «Имени ради Твоего живиши мя», «пойте Имени Его» и т. п. (см. также «Православная Церковь о почитании Имени Божия», с. 40). Об обычае Ветхозаветной Церкви молиться о спасении Имени ради Господня с особенной ясностью свидетельствует молитва Макавеев: «купно же моляху Господа, да избавит... ПРИЗЫВАНИЯ РАДИ ЧЕСТНОГО И ВЕЛИКОЛЕПНОГО ИМЕНИ СВОЕГО НА НИХ» (2 Мак. 8, 15) (см. также молитву Иисуса Сына Сирахова. – «Православная Церковь о почитании Имени Божия», с. 42).

Песнь трех отроков Вавилонских с особой неопровержимостью удостоверяет, что Ветхозаветная Церковь наряду с Богом благословляла и Имя Его. Эта песнь на-

чинается молитвой пред ввержением их в пещь, которая начинается словами: «Благословен еси Господи Боже отец наших, и хвально, и прославлено ИМЯ ТВОЕ во веки». Затем они молят: «не предаждь же нас... ИМЕНИ РАДИ ТВОЕГО... но даждь СЛАВУ ИМЕНИ Твоему»... Когда же они были избавлены от огня и преполнялись благодати Духа Святого, то они еще более восторженно воспели и Господа, и Имя Его: «Благословен еси, Господи, Боже отец наших, препетый и превозносимый во веки, и благословено есть ИМЯ СЛАВЫ ТВОЕЯ СВЯТОЕ, И ПРЕПЕТОЕ, И ПРЕВОЗНОСИМОЕ ВО ВЕКИ».

Также и в Новозаветной Церкви: и до сего дня мы неуклонно продолжаем молиться о том, чтобы Бог спас нас не ради чего иного, но «ИМЕНИ РАДИ» Своего, как о том говорится в молитве «Пресвятая Троице, помилуй нас... ИМЕНИ РАДИ Твоего»; и в другой молитве: «Господи, помилуй нас, на Тя бо уповахом... яко Ты еси Бог наш, и мы людие ТВОИ (то есть приусвоенные Тебе наречением над нами Имени Твоего)... И ИМЯ ТВОЕ ПРИЗЫВАЕМ». До сего дня мы надеемся получать просимое «яко БЛАГОСЛОВИСЯ ИМЯ Твое», «яко СВЯТИСЯ И ПРОСЛАВИСЯ ПРЕЧЕСТНОЕ И ВЕЛИКОЛЕПНОЕ ИМЯ Твое». Вспомним литургийные возгласы: «Буди Имя Господне благословенно отныне и до века»; «и даждь нам едиными усты и единым сердцем славить и воспевати ПРЕЧЕСТНОЕ И ВЕЛИКОЛЕПНОЕ ИМЯ Твое». Ради именованья⁴ над нами Имени Святой Троицы и Имени Иисуса Христа в Таинстве Крещения мы сделали БОЖИИМИ, нареклись сынами Его, прияли Духа Святого, уверовав во Имя Его. И о том величайшем значении, какое имеет именование над нами Имени Господня в этом таинстве, удостоверяют нас следующие слова, коими оно завершается: «Оправдался еси, просветился еси, освятился еси, омылся еси ИМЕНЕМ Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (Омовение), и этим НЕПЕРЕКАЕМО удостоверяется ДЕЙСТВЕННОСТЬ ИМЕНИ Иисуса Христа в таинствах.

Имя Господне дано нам как средство для реального соприкосновения в молитве С САМИМ БОГОМ, как луч Его Божественного Света для озарения нашей души, с самых первых дней существования Церкви, со времен Эноса, «иже упова призвати Имя Господне». По тому самому и Господь Иисус Христос положил первым прошением в молитве Господней «да святится ИМЯ Твое», заповедал крестить «ВО ИМЯ», просить всего «ВО ИМЯ». Все это не допускает возможности ограничивать значение Имени Господня в деле благочестия, приравнивая его лишь к священному словесному символу, от которого тайна нашего богообщения существенно зависеть не может, но заставляет нас видеть во Имени Господнем НЕОБХОДИМЕЙШЕЕ И РЕАЛЬНОЕ божественное звено, служащее для нашего соединения с Богом, РЕАЛЬНЫЙ И БОЖЕСТВЕННЫЙ ЛУЧ ЕГО ОТКРОВЕННОГО СВЕТА, в котором мы можем созерцать, по мере чистоты нашего сердечного ока, и трисолнечное Солнце-Бога.

Разбор богословской стороны спора может дать повод к перенесению суждения в самые присно пререкаемые глубины философии, психологии, онтологии, гносеологии и пр., однако при всем этом да не будут забыты слова великого церковного таинстводателя Иоанна Златоуста, который говорит, что Имя Господне «САМО ТРЕБУЕТ ВЕРЫ И (ибо) НИЧЕГО ИЗ ЭТОГО НЕЛЬЗЯ ПОСТИГНУТЬ РАЗУМОМ» (Беседа на послание к Рим. 1. – Т. 9).

ИНОКИ – ИСПОВЕДНИКИ ИМЕНИ ГОСПОДНЯ

1 августа 1918 г.

Вопрос об афонской смуте был передан Отделу о внутренней и внешней миссии, программа работ которого (п.7) предусматривала анализ проблемы почитания Имени Божьего⁵. Из отдела для рассмотрения этого вопроса выделился особый подотдел, председателем которого стал епископ Полтавский Феофан. В состав подотдела⁶ кроме епископа Феофана вошли В. И. Зеленцов (секретарь), архимандрит Гурий (Егоров), архимандрит Александр, князь Е. Н. Трубецкой, проф-прот. Д. В. Рождественский, Д. В. Прилуцкий, И.В. Попов, Л.И. Писарев, С. Н. Булгаков, Г.Н. Трубецкой, И. И. Соколов, И. А. Карабинов, архимандрит Моисей, прот. Ф. С. Воловей, Л. З. Кунцевич, епископ Павел (Ивановский), П.Н. Апраксин. Кроме того, судя по протоколам, в работе отдела участвовал П. Б. Мансуров⁷. Далеко не все члены подотдела принимали реальное участие в работе.

На первом заседании подотдела⁸, которое состоялось 1 декабря 1917 г., были сформулированы основные направления работы. Предполагалось «подробно исследовать догматическую сторону о почитании афонитами имени Божия» и «обследовать всю историю афонского движения со всеми его осложнениями и отношении греческой и русской церковной власти к этому движению во всех его подробностях». Вторую часть заседания занял рассказ П. Б. Мансурова о поездке на Афон в 1913 г. Приводим запись рассказа П. Б. Мансурова в протоколе⁹.

Заслушано было сообщение (словесное) П. Б. Мансурова следующего содержания:

«Во время великой (Первой мировой. – *Ред.*) войны, когда был поставлен вопрос о будущей судьбе Афона, у русского правительства возникла мысль образовать на Афоне автономную область под высшим церковным управлением Константинопольского патриарха, и разразилась Афонская смута. Русское министерство иностранных дел отнеслось к ней с точки зрения нарушения мира и спокойствия на Афоне и русских интересов на Святой горе и поручило мне способствовать умиротворению Афона. Надо сказать, что наше константинопольское посольство всегда очень вовлекалось в церковные дела, считая себя представителем и церковных интересов России, тем более, что тогда наш Синод сносился с Православными Церквями через Министерство иностранных дел. Бывший во время афонской смуты в Константинополе наш посол М.Н. Гирс привык вести церковные дела, но не интересовался их специально церковной сутью. Он и к афонской смуте отнесся как к нарушению порядка и подрыва престижа русской власти и русских привилегий на Афоне. Принципиальным руководством в отношении к афонским спорам служил для него взгляд архиепископа Харьковского Антония (ныне митрополита), пользующегося в Константинополе авторитетом. Посол потребовал от Константинопольского Патриарха скорейшего прекращения афонского «бунта невежественных монахов». Патриарх Герман, который сам в этот вопрос не вникал и основывался на взглядах архиепископа Антония, принялся торопить Халкинскую школу, чтобы она поскорее дала свое заключение об афонской смуте. Посылая меня на Афон, посол указывал мне, что надо действовать решительно, и доставил в <мое> распоряжение

свой военный стационар*. И все посольство наше в Константинополе было построено подобным образом. Я не считал себя, однако, связанным этим указанием. Прибыв на Афон, я отослал стационар обратно и сказал афонитам, что меня послали по вопросу об устройстве их политического положения. Когда же в Пантелеймоновом монастыре (управляемом самостоятельно) я начал заниматься религиозным сих движением, монахи объяснили мне возникновение и развитие смуты не столько религиозными причинами, сколько многолетней ведущейся у них на Афоне борьбой между малороссами и великороссами¹⁰. Позже ко мне явился представитель Андреевского скита (в ските 500 монахов), подчиняющегося греческому Ватопедскому монастырю. Андреевский скит великорусский и является главным центром имяславцев, между тем в Пантелеймоновом монастыре имяславцами были не великороссы, а малороссы. В Андреевском скиту у меня были главные переговоры с имяславцами. К моему приезду на Афон противники Антония (Булатовича) были уже изгнаны из Андреевского скита, причем было поломано порядочно ребер (впрочем, последнее обстоятельство случается на Афоне нередко и на это там много внимания не обращают). Скит встретил меня в большом возбуждении, готовились вступить со мною в богословский диспут; но я отказался, указав им, что я не богослов. Я говорил андреевским монахам, что они должны подчиниться решению церковной власти о них, должны восстановить поминовение Константинопольского Патриарха; так как последний вызывает их на суд из-за изгнания игумена и за другие повинности, то вызываемые Патриархом должны явиться к нему на суд. Монахи обещали это исполнить и позже исполнили. В Министерстве иностранных дел я доносил тогда, что у афонитов <неразборчиво> смута в умах и вряд ли спорящие стороны отдадут себе отчет в том, о чем они спорят, сорятся и доносят друг на друга, что дисциплина расшатана чрезвычайно. Я предлагал поэтому послать на Афон авторитетное лицо из монахов, богословски образованное и опытное в монашеской жизни, которое осталось бы на некоторое время жить там, чтобы вразумить афонитов и водворить порядок в их жизни, и указывал архимандрита Арсения, настоятеля Чудова монастыря (ныне епископа), как на способного сделать это. Вернувшись в Константинополь, я сделал соответствующий доклад патриарху Герману, тот опять решил поторопить Халкинскую школу с ее заключением об афонской смуте. Преподаватели школы вскоре и изложили свой отзыв (в котором, между прочим, говорят, что хотя не дочитали книги «На горах Кавказа», но считают себя достаточно изучившими этот вопрос, чтобы сделать определенный отзыв).

Вместо архимандрита Арсения на Афон был послан архиепископ Никон, который действовал под давлением указанной ему необходимости спасти русское положение на Афоне. Отсюда для архиепископа Никона вытекала необходимость спешить и действовать крутыми мерами, тем более, что после моего отъезда с Афона там произошли еще большие беспорядки.

После всех мероприятий архиепископа Никона, когда я был в Петрограде и представлялся государю, он спросил моего мнения о действиях архиепископа Никона на Афоне. Я ответил в том смысле, что если судить с канонической точ-

* Стационар – иностранное военное судно, стоящее на якоре в порту для охраны интересов иностранцев и наблюдения за порядком, с правом вмешательства при определенных условиях и в определенном объеме. – *Авт.*

ки зрения, требующей повиновения во имя авторитета Церкви, то действия его правильные. А если признать, что архиепископ Никон должен был главным образом убеждать, то надо признать, что он поторопился с крутыми мерами. Государь сказал, что хотя он и не читал книги «На горах Кавказа», но Булатовича знает как лихого офицера¹¹, и вообще говорил об имяславцах-афонцах сочувственно.

П. Б. Мансуров добавил, что ему стало известным, что Вселенский Патриарх затребовал перед самою <...> войною своего представителя в Москве о том, какие меры приняты в России Синодом по отношению к имяславцам. Запрос Патриарха был вызван обращением к нему с Афона.

На заданный П. Б. Мансурову вопрос о личности Антония (Булатовича), он ответил, что считает Булатовича искренним человеком, но по характеру авантюристом».

На втором заседании, которое состоялось 8 декабря 1917 г., был составлен более подробный план работы отдела. Должны были быть подготовлены доклады по следующим темам:

1. История афонского движения (докладчик В.И. Зеленцов).
2. История отношения церковной власти к этому движению (докладчик В.И. Зеленцов).
3. Рассмотрение синодального послания, изданного по поводу «имябожнической» смуты, а также и рассмотрение тех докладов, с которыми это послание имеет тесную связь (докладчик В.И. Зеленцов).
4. Общие философско-религиозное введение к вопросу о почитании Имени Божия (докладчик С. Н. Булгаков).
5. Историко-патрологическое освещение вопроса о почитании Имени Божия (докладчики И. В. Попов и Л. И. Писарев).
6. Изложение библейского учения о почитании Имени Божия. (докладчик В.А. Рождественский).
7. Мистико-аскетическое освещение этого предмета (докладчик епископ Феофан (Быстров)).

Программа работы отдела показывает, что в результате должно быть выработано не только соборное определение, но и развернутая объяснительная записка¹². Для работы над этим документом отдел получил из Архива Святейшего Синода материалы по истории имяславия. В распоряжении секретаря подотдела В. И. Зеленцова оказался архив, представляющий собой «стопу бумаг не менее 9 вершков высоты»¹³. Результатом работы стали публикуемые ниже доклады, которые, однако, так и не были обсуждены.

Отдел практически не собирался на заседания: имеются протоколы лишь трех заседаний (последнее датировано 26 марта 1918 г.). В недатированном черновике справки о работе подотдела за первую и вторую сессии упоминаются два заседания и говорится о том, что работы ведутся в направлениях, утвержденных на заседании № 2. Таким образом, дальше предварительного сбора материалов подотдел продвинуться не успел и любая реконструкция характера решений, которые могли бы быть подготовлены, не имеет под собой оснований.

В настоящее время можно судить лишь о результатах работы по четырем первым пунктам программы деятельности подотдела. Подготовленные секретарем подотдела В. И. Зеленцовым доклады сохранились в архиве Поместного Собора. Доклады остальных членов подотдела в архиве отсутствуют, однако в

качестве такового несомненно следует рассматривать книгу С. Н. Булгакова «Философия Имени», отвечающую на вопрос, поставленный перед С. Н. Булгаковым подотделом. На это в свое время указал Л. А. Зандер: «О. Сергей вошел в эту подкомиссию в качестве секретаря¹⁴ и докладчика¹⁵. Собор, как известно, должен был прекратить свое существование из-за революционных событий; вследствие этого и работа подкомиссии ограничилась распорядительными заседаниями. Но о. Сергей – в качестве докладчика подкомиссии – принял на себя труд всестороннего освещения проблемы почитания Имени Божиего. Эта задача и выполнена им в исследовании «Философия Имени»¹⁶.

Знаменательно, что от работы подотдела до нас дошли материалы прямо противоположной направленности. Если для В. И. Зеленцова имяславцы («имябожники») – опасные еретики, облегчение участи которых является результатом противозаконного давления гражданской власти, то книга С. Н. Булгакова «должна была явиться философским и богословским обоснованием имяславия»¹⁷. Стоящая перед Собором 1917–1918 гг. проблема спора об Имени Божием не была решена, однако программа работ и собранный подотделом фактический материал окажутся бесполезными тогда, когда к этой проблеме придется вернуться вновь.

Характер публикуемых материалов

Ниже публикуется три из четырех докладов, подготовленных секретарем подотдела В. И. Зеленцовым. Тексты представляют собой машинопись с авторской правкой¹⁸. В архиве отсутствует первая часть этого текста. Имеется лишь ее черновик¹⁹.

Составленный на основе архивных материалов доклад В. И. Зеленцова является ценнейшим источником по истории имяславия. Однако эти доклады остаются частным мнением, а не соборным деянием. Резкое неприятие В. И. Зеленцовым идей имяславцев разделялось не всеми членами подотдела. Достаточно вспомнить хотя бы книгу С. Н. Булгакова.

Собранный В. И. Зеленцовым материал, естественно, нуждается в проверке и корректировке по другим источникам. Не предпринимая этой работы в рамках настоящей публикации, укажем лишь на информацию, содержащуюся в показаниях С. П. Белецкого, данных следственной комиссии Временного правительства. По мнению С. П. Белецкого²⁰, обер-прокурор Синода Саблер был противником имяславцев, в то время как по мнению В. И. Зеленцова именно Саблер в обход Синода добился смягчения участи имяславцев (см. ниже).

Здесь же появляется любопытная информация об участии Распутина в деле имяславцев. «На одном из ближайших обедов у кн. Андронникова с Распутиным, – рассказывает С. П. Белецкий, – я навел разговор на тему об имябожцах <...> мне хотелось выяснить, не было ли каких-либо влияний на Распутина со стороны какого-либо кружка, занимающегося церковными вопросами, или интриги против Саблера, говорило ли в нем чувство жалости, когда он лично видел прибывших <...> тайно в Петроград этих монахов преклонного возраста (многие из них были в схиме) с обрезанными бородами и надетом на них штатском платье, и когда он отвозил их в таком виде напоказ во дворец <...>. Затронутая мною на обеде у Андронникова тема об имябожниках оживила Распутина и из его слов объяснения мне существа разномыслия, происшедшего на Афоне, и из его горячей поддержки их мнения мне было очевидно, что он сам

был сторонником этого течения в монашеской среде; при этом, когда я ему поставил прямо вопрос, верует ли он так же как и они, он мне прямо ответил утвердительно и добавил, что не только на Афоне монахи придерживаются этого толкования Имени Божьего, но и в других старых монастырях, которые он посещал, и что спор этот давний. Затем впоследствии, как я уже говорил, Распутин все время отстаивал имябожцев²¹. Показания С. П. Белецкого являются интересным дополнением к публикуемым ниже докладам.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Библиографию см: Antoine Niviere. Le Mouvement onomatodexe. Une querelle théologique parmi les moines russes du Mont Atos (1907-1914). Paris. Sorbonne 1987. p. 390-417. Другие библиографические пособия указаны в книге П.А.Флоренский. т.2. У водоразделов мысли. М., 1990. с. 433 сноски 1.

² № 359, л. 124-127.

³ В 1914 году Антоний (Булатович) напечатал следующие книжки и брошюрки: «Имяславие» (188 с., изд. «Исповедник»), «Православная Церковь о почитании Имени Божьего и о молитве Иисусовой» (191 с., изд. «Исповедник»), «Иустин Философ об Имени Божиим» (32 с., изд. «Исповедник»), «О молитве Иисусовой» (38 с., изд. «Исповедник»), «Моя мысль во Христе» (244 с., изд. «Исповедник»). СПб., 1914. (Прим. авторов письма).

⁴ Мы не смешиваем понятия - "именования" с понятием - "произношения". Первое есть сознательное действие сознательного человека, требующее сознательного отношения к лицу именуемому, а второе может быть и совершенно бессознательным действием. Именованье Бога может только живое сознательное существо, а произнести Имя Его может и фонограф. (Прим. авторов письма).

⁵ № 338. Отчет отдела <о внутренней и внешней миссии> о работе за год. л. 2об.

⁶ № 338 л. 17 "Личный состав отдела".

⁷ В списке членов подотдела его имени нет.

⁸ Протоколы см. № 358 л. 1-3 (черновик 4-5).

⁹ № 358 л. 2-3. См. также С.М. «Русская политика на Афоне. Беседа с П.Б.Мансуровым». - «Новое время» 1913. № 13.349 (12.V), с. 4.

¹⁰ По всей вероятности, именно это утверждение П.Б.Мансурова заставило секретаря подотдела В.И.Зеленцова направить находящимся в России афонским монахам целый вопросник о взаимоотношении великороссов и малороссов в русских монастырях Афона.

¹¹ До принятия монашества А.К.Булатович (26.IX.1870-5/6.XII.1919) совершил три путешествия по Эфиопии и составил описание этих путешествий. После пострижения (1906) отправляется на Афон. 1910 - иеромонах. В 1914-1917 гг. - священник в 16 передовом отряде Красного Креста (о службе высланных с Афона имяславцев в качестве полковых священников см. ниже). Убит грабителями в селе Лушиковка Сумской области. Биографические сведения об Антонии (Булатовиче), в первую очередь как географе и путешественнике см.: И.С.Кашнельсон. А.К.Булатович - гусар, землепроходец, схимник. - В кн.: А.К.Булатович. С войсками Менелика II. М., 1971. С. 3-31.

¹² См. № 358 л. 8-8об.

¹³ № 357 л. 4.

¹⁴ Секретарем подотдела был В.И. Зеленцов. Сведений о том, что эти функции исполнял С.Н. Булгаков, в архиве отсутствуют.

¹⁵ Докладчик подотдела, как правило, назначался на завершающем этапе работы. У нас нет данных о том, что С.Н. Булгаков должен был делать обобщающий доклад.

¹⁶ Л.А.Зандер. Предисловие редактора. В кн.: Прот. Сергей Булгаков. Философия Имени. Париж, 1953, с. 5.

¹⁷ Л.А.Зандер. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). Т. 1. Париж, 1948, с. 53.

¹⁸ № 359 л.78-89; 103-111; 1-33.

¹⁹ № 358 л. 69-78.

²⁰ Падение царского режима. Стенографические отчеты вопросов и показаний, данных в 1917 г. в чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства. Т. IV. Ленинград, 1925, с. 164-169.

²¹ Падение царского режима. Т. IV, с. 165-166.

Епископ Прилуцкий ВАСИЛИЙ (Зеленцов)

ОБЩАЯ КАРТИНА ОТНОШЕНИЙ РУССКОЙ ВЫСШЕЙ ЦЕРКОВНОЙ ВЛАСТИ К ИМЯБОЖНИКАМ В СВЯЗИ С ВЕРОУЧЕНИЕМ ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ

Епископ Прилуцкий Василий (в миру Зеленцов Василий Иванович), викарий Полтавской епархии.

Родился в 1870 году в селе Зимарове Ранненбургского уезда Рязанской губернии. Окончил юридический факультет Санкт-Петербургского университета и Санкт-Петербургскую Духовную академию со степенью кандидата богословия. После окончания академии направлен преподавателем Екатеринославской Духовной семинарии, а затем переведен на должность Екатеринославского епархиального миссионера.

Был участником Всероссийского Поместного Собора 1917 – 1918 гг. После Собора вернулся к обязанностям миссионера, но уже в Полтавской епархии.

С 1920 года перешел на приходское служение в Свято-Троицкую церковь города Полтавы в качестве второго священника. С 1921 по 1923 гг. временно находился в Харькове, пребывая вне церковного служения. В 1922 году уклонялся в обновленческий раскол, принес покаяние.

12 августа 1925 года хиротонисан во епископа Прилуцкого, викария Полтавской епархии. В этом же году арестован, приговорен к смертной казни, но был помилован и по амнистии освобожден.

1926 году сослан на 3 года в Соловецкий лагерь.

В 1927 году выразил свое несогласие с церковной политикой митрополита Сергия (Страгородского) в направленном на его имя письме.

В 1928 году выслан с Соловков в Иркутскую область.

9 декабря 1929 года арестован и 3 февраля 1930 года приговорен к расстрелу. 4 апреля 1930 года приговор был приведен в исполнение.

ГЛАВА I

Во 2-м пункте Синодального определения, находящегося в конце сего документа за № 2670, сказано, что, по мысли Святейшего Синода, весь этот документ, содержащий между прочим и историю отношений церковной власти к афонскому движению, связанному с почитанием имени Божия, по 10 марта 1916 года включительно, должен был быть представлен на Высочайшее благовоззрение государя императора Николая Александровича. Пометка карандашом, сделанная на первом листе документа за № 2670 секретарем Синода Екшурским, указывает, что обер-прокурор Синода Н. П. Раев, которому этот документ был доложен 27 сентября того же 1916 года, не стал докладывать его государю. Но намерение Святейшего Синода представить этот документ на благовоззрение Его Величества, очевидно, побудило Синод, при изложении истории отноше-

ний Синода к афонскому движению, промолчать о властном вмешательстве государя императора с апреля 1914 года во внутри-церковную среду отношений Синода к афонитам, высланным с Афона, и к самой расправе о почитании имени Божия. Между тем, это вмешательство было сделано официальным порядком чрез инстанцию обер-прокурора Святейшего Синода и очень сильно отразилось на чисто церковных отношениях Высшей Церковной Власти к осужденным за имябожничество афонитам и к самому вопросу о почитании имени Божия (как это можно усмотреть из других документов Синодального архива). Имею честь дополнительно осветить перед Подотделом эту сторону отношений Святейшего Синода к афонскому движению и к афонитам на основании Синодального архива.

Во второй части третьего тома Синодального архива об афонитах, начиная с 533 листа, имеется рапорт Святейшему Синоду архиепископа Новгородского Арсения. В этом рапорте высокопреосвященный Арсений от 1 июля 1914 года, за № 11761, докладывает Синоду полностью и буквально полученное Владыкою от Новгородского уездного миссионера, священника Михаила Войк, донесение относительно поездки последнего к «имябожцам», поселившимся в Новгородском уезде, возле станции Любава в деревне «Трубников Бор» Бабинского прихода. По донесению отца Михаила Войк, тамошние «имябожцы» сообщили ему о своих действиях буквально следующее: «Живя в Санкт-Петербурге и почитая себя православными и обиженными, иноки (т. е. именуемые «имябожцы») исходатайствовали высочайшую аудиенцию и 13 февраля 1914 года имели счастье представляться Его Императорскому Величеству в Царскосельском Дворце в составе иеросхимонаха Николая, схимонаха Мартиниана и еще двух иноков. Государь император, по словам представлявшихся, принял их очень милостиво, выслушал всю историю их удаления с Афона и обещал им свое содействие к мирному разрешению их дела, а Ее Императорское Величество будто бы настолько была растрогана их печальной повестью, что не могла воздержаться от слез. Представлявшиеся имели дерзновение попросить у Их Величеств дозволения видеть Наследника Цесаревича, который и был приведен в приемную комнату. По словам схимонаха Мартиниана, он будто бы осмелился возложить свою руку на голову Его Высочества и выразить ему молитвенное благопожелание здоровья и счастья на радость России. По окончании аудиенции Его Величество будто бы подал руку всем представлявшимся. Иноки находятся и теперь под впечатлением ласки царской семьи и твердо надеются, что им будет предоставлен скит Пицунда на Кавказе, где они и соберутся под управлением избранного ими из своей среды настоятеля по афонскому уставу» (Листы 537 об. и 538).

Сообщение это подтверждается собственноручной докладной запиской упомянутого схимонаха Мартиниана от 20 ноября 1916 года, поданной обер-прокурору Святейшего Синода (помета Канцелярии обер-прокурора от 28 ноября 1916 года). В записке этой схимонах Мартиниан, между прочим, пишет следующее: «Прежде всего нам надо умиротвориться с теми, кои нас жестоко обидели и обижают, но полное умиротворение может только быть после обсуждения и решения спорного вопроса об Имени Божием Собором Церковным, как о сем лично сказал нам сам Батюшка наш Государь Император, когда мы, четыре инока-«изгнанника», представлялись ему, февраля 13 дня 1914 года. Он сказал: «Ваш спорный вопрос будет разобран Церковным Собором». Нам же, изгнанникам, обещал дать скит «Пицунды» на Кавказе (том III, вторая часть, лист 723^а обор. и 733^б).

Итак, документально установлено, что 13 февраля 1914 года бывший государь император, вместе с государыней императрицей Александрой Феодоровной и наследником цесаревичем, давши высокомилоостивую аудиенцию четырем представителям афонитов-имябожников, оказал им ласковый прием и обещал содействовать мирному разрешению афонского дела, связанного с почитанием имени Божия. В хронологическом порядке после этого следуют нижеозначенные деяния Высшей Церковной Всероссийской тогдашней Власти, еще не носящие следов императорского вмешательства:

1. Определение Святейшего Синода от 14–18 февраля 1914 года за № 1471, каковым определением Святейший Синод постановил: а) поручить Московской синодальной конторе принять к рассмотрению в судебном порядке дело о двадцати пяти имябожниках, особенно упорных сторонниках лжеучения и наиболее ревностных его распространителях, с предъявлением к каждому из них обвинений в измышлении и распространении ложного учения об именах Божиих и в других противоканонических поступках, обнаруженных по делу, и, по достояточном увещании каждого из них в отдельности, постановить о них соответствующее решение, каковое по объявлении подсудимым на право обжалования в порядке 171 ст. Устава Духовной консистории представить на рассмотрение и утверждение Святейшего Синода; б) к составу Конторы, для рассмотрения настоящего дела, присоединить в звании сверхштатных членов Конторы, преосвященных vikариев Московской епархии: Анастасия, епископа Серпуховского, Феодора, епископа Волоколамского и Модеста, епископа Вереysкого, и наместников: Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандрита Товию и московского Чудова монастыря архимандрита Арсения; и в) предоставить Конторе, в виду нарушения подлежащими суду имябожниками главного монашеского обета – послушания во всем Святой Православной Церкви и поставленным ею властям, привлечь к увещанию имябожников и предварительному формальному суду над ними известных строгою иноческою жизнью и духовною опытностью иноков-старцев. О таком определении Святейшего Синода и предоставлено было обер-прокурору Святейшего Синода повергнуть на благовоззрение Его Императорского Величества. По всеподданнейшем докладе обер-прокурором изъясненного определения Святейшего Синода, Его Императорскому Величеству Государю Императору в 20-й день февраля 1914 года благоугодно было соизволить одобрить изъясненные в сем определении предположения («Церковные ведомости» 1914 г. № 9)¹.

2. Затем последовали указы Святейшего Синода от 31 марта, 16, 18 и 21 апреля за №№ 5871, 6360, 6516, 6651, касающиеся порядка судопроизводства над имябожниками, тоже не носящие следов какого-либо давления государевой власти на церковную власть.

Государево давление на церковную власть в церковном деле об имябожниках и о почитании имени Божия началось официальным образом в «предложении» обер-прокурора Саблера Святейшему Синоду от 30 апреля 1914 г., за № 69, где читаем следующее: «Его Императорскому Величеству, в 15 день текущего апреля, в Ливади, благоугодно было лично передать мне собственноручно Его Императорским Величеством начертанную записку следующего содержания: «В этот Праздник Праздников, когда сердца верующих стремятся любовью к Богу и к ближним, душа моя скорбит об афонских иноках, у которых отнята радость приобщения Святых Таин и утешение пребывания в храме. Забудем распрю: не нам судить о величайшей святыне – Имени Божию, и тем навле-

каты гнев Господень на родину; суд следует отменить и всех иноков, по примеру митрополита Флавиана, разместить по монастырям, возвратить им монашеский сан и разрешить священнослужение»². «Имею честь предложить о сем Святейшему Синоду. Обер-прокурор В. Саблер».

Это сделанное через обер-прокурора высочайшее повеление, во-первых, отрицает за Святейшим Патриархом и Синодом Константинопольской Церкви и за Святейшим Синодом Русской Церкви компетенцию рассуждения по вопросу об имени Божиим; во-вторых, отрицает за ними и право церковного суда по этому вопросу над чадами их Поместных Церквей, а поэтому, в-третьих, приказывает отменить прежний церковный суд над имябожниками и снять с них наказание, наложенное на них церковной властью, ибо суд над лжеучением имябожников и над самими имябожниками «навлекает гнев Господень на родину». Таким образом, на Пасху 1914 года государь Николай Александрович свое официальное отношение к афонскому делу круто изменил и решительным образом стал на защиту имябожников против русского Святейшего Синода и Константинопольских Патриарха и Синода, причем, даже не предложил передать афонское дело на рассмотрение Поместного Собора, но просто потребовал прекращения всего дела и отмены суда и наказаний имябожников. Отвечать на это незаконное с православно-церковной точки зрения государево повеление послушанием недопустимо в Христовой Церкви и с канонической, и с догматической точки зрения. По своему существу это государево повеление вполне подобно «экфесису» древне-византийского императора Ираклия в той части «экфесиса», где запрещается всякое рассуждение по вопросу как об одном, так и о двух естественных волях и действиях во Христе, и делается наклон в монофелитство³. И как в древности ревностные православные христиане отказывались повиноваться «экфесису» и подобным царским повелениям, так и российская церковная власть должна была не исполнять насильственного императорского распоряжения от 15 апреля 1914 года и действовать независимо от него, только по церковным основаниям, во всем деле афонитов.

Русский Синод сделал только две второстепенных уступки этому давлению государевой власти, не уступив ни в чем существенном. Московская синодальная контора и Московский митрополит Макарий с викарным преосвященным Модестом Верейским сделали гораздо больше уступок, чем Синод. Первая синодальная уступка сделана синодальным определением от 22–25 апреля 1914 года за № 3479, каковым определением преподано было указание, «что засвидетельствование привлеченными к суду афонскими монахами о своей преданности Православной Церкви, точном следовании ее догматам и учению, отречении от имябожнического лжеучения и послушании богоустановленной иерархии может быть удостоверяемо и без письменного акта, который требовался по данным Московской синодальной конторе указаниям от Святейшего Синода, устным свидетельством, с целованием Святого Креста и Евангелия, о чем Синодальной конторой должны быть составлены письменные акты без истребования от привлеченных к суду подписей». Признать это определение только уступкой давлению государевой власти необходимо потому, что в определении Синод отказался отбирать подписи под отречением от имябожничества, даже и от имябожников, носящих священный сан, и мотивировал свой отказ такими доводами, неосновательность которых не мог не сознавать. Вот эти прямо-таки странные с точки зрения обязательности для всех единой истинной веры доводы: «В

Святейшем Синоде получены были сведения о том, что некоторые из привлеченных к суду Московской синодальной конторы афонских монахов, изъявляя искреннюю свою преданность Православной Церкви и твердое намерение ни в чем не отступать от ее святых догматов и учения, отвергаясь всяких новых лжеизмышлений и пребывая в каноническом послушании богоустановленной иерархии, коей они подвластны – Вселенскому Патриарху и Российскому Святейшему Синоду, – затрудняются лишь в удостоверении такого их исповедывания своими подписями. Затруднение это вызывалось опасением их, в виду бывших на Афоне волнений, связать свою мятущуюся совесть какими-либо письменными актами, сущности которых в простоте своей веры и при недостатке книжного образования они не могли уразуметь со всею полнотою, испытывая обычный в простых людях страх пред подписями изложенных на бумаге документов. Вместе с тем их страшила данная ими, в виду недавних, бывших на Афоне многочисленных предложений подписывать всякого рода исповедания, общая клятва не подписываться впредь ни к каким обещаниям и исповеданиям» (Документ № 2670; копии с. 8–9).

Святейший Синод, конечно, помнил, что Вселенские Соборы от отступников, имеющих священный сан, и приносивших устное раскаяние и выразивших устное согласие с православным учением и устное согласие подчиниться законной церковной власти, обязательно требовали и подписей под православным исповеданием; и отказ от таких подписей признавали доказательством неискренности устных заявлений о принятии церковной веры и послушании Высшей Церковной Власти. Синод, конечно, хорошо сознавал, что клятвы не подписывать православных исповеданий, предлагаемых для подписи членам Церкви от Главы Церкви (каковыми были Вселенский Патриарх и Русский Синод) – такой клятвы ни один православный христианин давать не имеет права пред Богом, а если неразумно дал такую клятву, – то согрешил, и должен раскаяться в таком грехе и отнюдь не исполнять такой богопротивной клятвы.

Синод, конечно, помнил, что Четвертый Вселенский Собор, дозволивши египетским епископам, приведшим уважительный довод, временно не подписывать соборных определений, счел необходимым в оправдание себя в таком поступке пред Церковью, особым канонам выяснить причину, заставившую сделать такое отступление от обязательного требования немедленной подписи под соборным исповеданием и канонами, и указал этим же канонам, что все-таки обязанность подписать эти постановления Собора остается на египетских епископах, и те должны подписаться после того, как исчезнет причина, препятствующая подписаться немедленно; если же не подпишутся, то подлежат извержению⁴. Синод знал, что и от Ария, и прочих, носивших пресвитерский сан отступников от Православия, древняя Церковь тоже требовала письменного отречения от отступничества.

Синод всего лишь 16 апреля заслушал несколько неправых «исповеданий» имябожников, под которыми имябожники не смущались подписываться. И вот, зная все это, русский Синод того же апреля 22 числа постановляет как раз вопреки всему этому. Очевидно, только в угоду государевой записке от 15 апреля. Для приличия Синод прикрывает свою угодливость ссылкой на слова апостола Павла о себе: «всем бых вся, да всяко некия спасу» (1 Кор. 9, 22), между тем, как святой апостол «всем был вся» в других отношениях, но не в делах веры и лжеучений, и не в делах церковного подчинения канонической власти. Наоборот, в обоих последних случаях апостол был ревниво строг и требователен всегда и ко

всем⁵, каковую требовательность унаследовали от апостолов и древние Соборы. Впрочем, очень серьезного значения этой синодальной уступке придавать нельзя. Она касается только формы делопроизводства и есть лишь замена более надежного легального способа делопроизводства менее надежным легальным же способом делопроизводства.

В порядке времени далее последовала первая уступка государеву давлению Московской синодальной канторы и первоприсутствующего члена Канторы митрополита Макария. 16 апреля 1914 года, за № 3227, Святейший Синод заслушал поступившее в Синод 11 апреля от «иноков афонских», за подписью иеросхимонаха Антония (Булатовича), иеромонахов – Силы (Ершова), Варахии (Троянова), Гиацинта (Еременко), иеродиакона Игнатия (Митюрин), схимонаха Мартиниана (Белоконь) – за себя и «по личному доверию» за схимонаха Иринея (Белоконь), монахов – Ианнуария (Гробоного), Дометия (Комьяка), Петра (Петрова), Феофила (Кузнецова) и Манассии (Зенина), «заявление» о том, что они вынуждены «отложиться от всякого духовного общения со Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним, впредь до исправления заблуждений», допущенных якобы Синодом в послании от 18 мая 1913 года, «и впредь до признания Божества Имени Божия», а посему отказываются явиться и на суд Московской синодальной канторы»⁶. Таким образом, означенные лица формально отделились и от Русского Святейшего Синода, как раньше отделились от общения с Константинопольским Патриархом, – обвинивши русский Синод в догматических заблуждениях. Такое же заявление позже прислал в Синод и монах Вапгос⁷. Прислал отказ явиться на суд Канторы и архимандрит Давид⁸. В подкрепление выставленного ими против Русского Синода обвинения, означенные имябожники прислали в Синод свои «исповедания веры в Бога и во имя Божие», подписанные ими (Архив имябожничества, т. III, ч. I, лист 302 и далее).

Таким образом, эти имябожники выставили против Синода контр-обвинение в уклонении Синода от Православия и являются не простыми подсудимыми русской церковной власти, но и формальными обвинителями Синода и Православной Русской Церкви в догматическом заблуждении. Синод передал это заявление и эти «исповедания» в ту же Московскую синодальную кантору, которой вообще был поручен суд над имябожниками. Кантора произвела в течение двух недель двойкий самопротиворечивый суд над имябожниками и постановила взаимно противоречивые решения, как с очевидностью показывают донесения Канторы Синоду от 24 апреля за № 1261, от 4 мая № 1393, от 8 мая за №№ 1442 и 1443 и донесение митрополита Макария от 28 апреля за № 1302 (Архив, т. III, ч. II, листы 396–398, 418–419, 432, 438–443).

Пока Кантора имела дело с явившимися к ней на суд и склонными послушаться Церкви имябожниками, она и ее первоприсутствующий митрополит Макарий справедливо определяют «отношение Илариона, Антония (Булатовича) и прочих имябожников к единению с Православной Церковью в вере», как «новые лжеумствования об именах Божиих, возвещаемые схимонахом Иларионом, Антонием (Булатовичем) и их единомысленниками, которые справедливо называются имябожниками» (донесение митрополита Макария от 28 апреля № 1302, донесение Канторы от 8 мая 1914 г. № 1442); и на заседании своем через первоприсутствующего, и на исповеди чрез духовника Кантора разъясняла ложность этих новых умствований имябожников и требовала от имябожников отказа от этих лжеумствований и только под этим условием принимала их в об-

шение и снимала с них прежде наложенные Синодом церковные наказания (см. те же донесения).

Но в конце заседания 7 мая Конторе пришлось выносить свое суждение и постановить решение о четырнадцати вышеупомянутых упорных афонитах, отказавшихся от общения с Синодом и от явки на суд Московской синодальной конторы и обвинивших Синод в догматических заблуждениях. Государево повеление требовало прекращения суда и над ними с возвращением им монашеского сана и прав священнослужения. И хотя в начале заседания, принимая покаявшихся иноков Иннокентия и Нарцисса, Контора еще раз высказала осуждение лжеучения Антония (Булатовича) и его сторонников (см. донесение № 1442), теперь Контора о том же <Антонии> Булатовиче, иеромонахе Варахии и монахе Манассии решила положить совсем иное суждение, и чтобы удобнее это сделать, решила, во-первых, так сказать, забыть и не вспоминать, что эти имябожники обвиняют Синод в лжеучении и требуют от Синода принятия имябожнического лжеучения; решила забыть и не вспоминать свое знакомство с лжеучением имябожников по документальным и печатным источникам; во-вторых, решила не рассматривать вновь всех этих документальных и печатных источников, и ограничиться рассуждением, но только о последних «исповеданиях веры в Бога и во Имя Божие», присланных в Синод; в-третьих, решила во что бы то ни стало распорядиться с этими «исповеданиями» самым благоприятным для имябожников образом.

Именно Контора в своем постановлении выносит такое суждение: «В исповедании веры в Бога и во Имя Божие», представленном иеросхимонахом Антонием (Булатовичем), иеромонахом Варахией и монахом Манассиею, не содержится точных указаний для определения отношения их к единству с Православной Церковью в вере». Беспристрастие и логика требовали сказать после этого, что это исповедание ничего нового не дало по сравнению с прежними источниками, по которым Синод и Московская синодальная контора и ее первоприсутствующий уже раньше определили отношение этих трех главарей имябожничества к единству с Православной Церковью в вере, как «возвращение ими новых лжеумствований об именах Божиих», за которые они «справедливо называются имябожниками» и уже не называются православными по вере. Но Контора, вопреки беспристрастию, вопреки логике и вопреки самой себе, вывела такое суждение об <Антонии> Булатовиче, Варахии и Манассии из того обстоятельства, что исповедание их не дает новых данных для суждения о их веровании: «в виду сего Контора Святейшего Синода признала последующие поступившие от сих же иноков заявления, что они ныне якобы вынуждены отложиться от всякого духовного общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним» плодом недостаточного разумения ими своих деяний и намерений (донесение Синодальной конторы от 8 мая 1914 г. за № 1443. Архив, т. III, ч. II, листы 440–441). И затем Контора вынесла об этих трех главарах имябожничества такое решение: «Поручить всех названных афонских иноков... архипастырскому попечению Преосвященного Модеста, епископа Верейского, с помещением их во вверенном ему, Преосвященному, монастыре и прекращением судебного о них производства. О чем и представить на благоусмотрение Святейшего Правительствующего Синода» (там же, лист 442).

Бесполезно искать логику в таком выводе из такой посылки, так как логики здесь нет, и Контора соблюдала логику не желала, а желала во что бы то ни

стало освободить <Антония> Булатовича, Варахию и Манассию от церковного суда в угоду государеву повелению. Затем относительно одиннадцати других упорных имябожников, отпавших от единения в вере с Синодом: Ваптоса, Гиацинта, Дометия, Игнатия, Ириней (Белоконь), Ианнуария, Мартиниана, Силы, Петра, Феофила и архимандрита Давида, Синодальная контора опять повторила вышеописанное «забвение» всех ей известных документов и других источников, излагающих лжеучение <Антония> Булатовича и этих его единоверцев, и «забвение» своего прежнего, недавнего суждения об их заблуждениях. Этими «забвениями» Контора создала себе удобство «видя не видеть» действительного смысла в одном из тезисов «исповедания» этих имябожников и, взявши из всего исповедания только этот тезис, вложила в тезис свое православие, и на основании всей этой, с позволения сказать, собственной стряпни в своем постановлении о перечисленных главарах имябожниках сделала вывод, что в этом тезисе «содержатся данные к заключению, что у них нет основания к отступлению, ради учения об именах Божиих от Православной Церкви», не стесняясь тем, что менее недели тому назад⁹ свидетельствовала, что у них есть «новые лжеумствования об именах Божиих», за которые они «справедливо называются имябожниками»; не стесняясь и тем, что эти имябожники сами обвинили Синод и единомысленных с Синодом в догматическом отступлении от Православия за то, что Синод не принял этих их новых лжеумствований об именах Божиих, в действительности являющихся отчасти лжеумствованиями и о Самом Боге, так как касаются онтологического отношения Бога к именам Божиим¹⁰. Постараюсь быть кратким при раскрытии всей этой умственной стряпни, сделанной Московской синодальной конторой.

В брошюре схимонаха Досифея, изданной в 1912 году под заглавием «Противоборство слугам антихриста. Новая ересь на Имя Божие по предречению Апокалипсиса», читаем на страницах 4–5 такие слова: «Имя Иисус так неразрывно с Богом, что можно сказать, что Имя Иисус есть Сам Бог, ибо как можно отделять имя от существа? – это невозможно. Имя Иисус есть истинный Бог» (Архив, т. I, лист 38; дело за № 325): В «Апологии веры во имя Божие и во Имя Иисус», изданной в 1913 году, Антоний (Булатович) пишет в разъяснение этой мысли такие фразы: «слово всякого языка и во всяком виде, пока оно живо и произносится устно или умно, есть, конечно, отражение идеи и имеет *реальную* связь с *идеями*, а идея – тоже *реальность*, имеющая и *ипостасное* бытие» (с. XIII. Курсив подлинника). «Свята всякая истина и всякая идея о Боге, ибо сия истина и есть Сам Бог» (с. 26); «сознательное именование Бога и есть Сам Бог» (с. 27). Итак, <Антоний> Булатович и единомысленные с ним, признавая реальностью идею, то есть постоянный смысл каждого слова, в частности, признает реальностью и идею каждого имени Божия; именно, идею каждого имени Божия признают Самим Богом. Так как под идеями имени Божия они разумеют постоянный и, по их мнению, неотделимый смысл имени Божия, то, признавая идею имени Божия за Бога, они, конечно, учат, что Бог неотделим, неразлучим от имени Своего; посему и почитают за Бога имя Божие неразлучно, нераздельно с Богом, а не в отдельности от Бога, как иное Божество. И это верование общее всем имябожникам. В «исповедании», подписанном 302 монахами Свято-Андреевского скита на Афоне 10 января 1913 г. читаем: «Мы, нижеподписавшиеся иноки Свято-Андреевского общежительного скита на Афоне... исповедуем и святое Имя Его, которое есть свято само по себе и есть Сам Бог неотделимо от

Господа» (Синодальный архив об имябожниках, т. I, л. 8). Вместе с тем, согласно своему учению, что Бог в имени Божиим составляет только идею, или постоянный смысл имени, <Антоний> Булатович и его имябожники отказываются почитать за Бога буквы, которыми пишется имя Божие, звуки, которыми произносится имя Божие, и случайные мысли, которые могут быть случайно связаны человеком с произносимым именем Божиим. И вот в «Исповеданиях веры в Бога и во имя Божие», поданных одиннадцатью вышеупомянутыми единомысленниками <Антония> Булатовича, соответственно такому давнему и многократно продуманному верованию во имя Божие как в Бога, высказан, между прочим, такой самым точным образом изложенный тезис: «повторяю, что именуя Имя Божие и Имя Иисусово Богом и Самим Богом, я чужд как почитания имени Божия за сущность Его, так и почитания имени Божия отдельно от Самого Бога, как какое-то особое Божество, так и обожения самих букв и звуков и случайных мыслей о Боге».

Слишком ясно из сличения этого тезиса с раннейшими документами лжеучения имябожников, что в этом тезисе нет и тени отказа от почитания за Бога в каждом имени Божиим того, что не есть ни буква, ни звук, ни случайная мысль, случайно связанная с именем, то есть от почитания за Самого реального Бога идеи, или постоянного смысла, имени Божия, о чем в том же 1914 году имябожники сказали еще раз в напечатанной ими книжке «Православная Церковь о почитании имени Божьего и Молитве Иисусовой» таким образом: «И мы не думаем говорить, будто слоги и буквы произносимого Имени Божия суть Бог, но понятие о Боге именуем Богом» (с.124, изд. «Исповедника»). А Синодальная кантора предпочла вложить в этот тезис какой-то православный смысл и не захотела обращать внимание ни на что, кроме этого тезиса, для того чтобы, взявши этот тезис, употребить его как основание для освобождения от церковного суда и этих одиннадцати главарей имябожников. Именно в постановлении своем Кантора говорит: «в поступивших от остальных иноков “исповеданиях”, в словах: “повторяю, что именуя Имя Божие и Имя Иисусово Богом и Самим Богом, я чужд как почитания имени Божия за сущность Его, так и почитания имени Божия отдельно от Самого Бога, как какое-то особое Божество, так и обожения самых букв и звуков и случайных мыслей о Боге”, содержатся данные к заключению, что у них нет оснований к отступлению, ради учения об именах Божиим, от Православной Церкви. В виду сего Кантора Святейшего Синода признала последующие поступившие от сих же иноков заявления о том, что они ныне якобы вынуждены “отложиться от всякого духовного общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним”, плодом недостаточного разумения ими своих деяний и намерений» (донесение Канторы от 8 мая за № 1443. Архив, т. III, ч. I, л. 449). Оканчивается и это суждение Канторы, как и суждение об <Антонии> Булатовиче, Варахии и Манассии, решением о прекращении суда и отдании на архипастырское попечение епископу Модесту: «А посему Московская Святейшего Синода кантора определили: поручить всех названных афонских иноков: Ваптоса, Гиацинта, Дометия, Игнатия, Ирины (Белоконь), Ианнуария, Мартиниана, Силу, Петра и Феофила архипастырскому попечению Преосвященного Модеста, епископа Верейского с помещением их во вверенном ему, Преосвященному, монастыре и прекращением судебного о них производства. О чем и предать на благоусмотрение Святейшего Синода» (л. 442). «Архимандрит Давид... представил в Святейший Синод “исповедание веры в Бога и во имя Божие», совершенно сходное с «исповеданиями веры»

названных выше ... иноков ... Синодальная контора полагала бы: в отношении архимандрита Давида предпринять меру, примененную по отношению к тринадцати инокам, с назначением для сего лица по усмотрению Святейшего Синода» (л. 442).

Итак, упорнейшие главари имябожников, формально обвинившие Синод, за непринятие имябожнического учения, в догматическом заблуждении, сделавшие это обвинение поводом для разрыва всякого духовного общения с Синодом и с Православной Греко-Русской Церковью, только что признанные Московской синодальной конторой главными «возвестителями новых лжеумствований об именах Божиих» и, действительно, «имябожниками», ни в чем не раскаявшись, тою же Синодальной конторой теперь назначены к освобождению от церковного суда над ними. Причина этого решения Конторы ясна: царь потребовал от Церковной Власти освобождения <Антония> Булатовича и прочих имябожников от суда и наказания церковного, и Контора захотела угодить этому требованию. Донесение Конторы Синоду от 8 мая 1914 г., за № 1443, содержащее постановление Конторы от 7 мая, не подписано тремя членами Конторы: епископом Евфимием, управляющим монастырем, епископом Феодором Волоколамским (не бывшим на заседании 7 мая) и Чудовским архимандритом Арсением, на заседании 7 мая бывшим, но уехавшим из Москвы, не подписавши постановления.

Святейший Синод заслушал донесение Московской синодальной конторы от 8 мая 1914 года за № 1443 в своем заседании 10 мая 1914 г. и не согласился утвердить его. Синод, приведя себе на справку сущность всего делопроизводства «о двадцати пяти афонских иноках, привлеченных к увещанию и суду Московской синодальной конторы» (Архив, т. III, ч. II, л. 444) и приняв во внимание, что девять из них уже отказались от имябожничества, прощены и приняты в церковное общение, «предварительно постановления окончательного решения о шестнадцати (остальных) афонских иноках определяет: 1) возложить на Преосвященного Модеста, епископа Верейского, нравственное руководство и духовное смотрение за афонскими иноками: Ваптосом, Варахию, Гиацинтом, Дометием, Игнатием, Иринею (Белоконь), Ианнуарию, Манассиею, Мартином, Силою, Петром и Феофилом, с помещением их в Московском Покровском монастыре и разрешением им рясоношения в монастырях, поручив преосвященному Модесту о духовном состоянии названных иноков и степени искренности их подчинения установленной Церковью дисциплине доносить Московской синодальной конторе, а Синодальной конторе – представлять Святейшему Синоду; 2) предоставить Синодальной конторе поступить в отношении иеромонаха Филарета и монаха Иринаея соответственно обстоятельствам дела, какие будут о них обнаружены, и 3) об иеросхимонахе Антонии (Булатовиче) и архимандрите Давиде суждение иметь особо, о последнем при рассмотрении дела о других афонских иноках, помещенных на Одесском подворье Андреевского скита. О чем, для сведения и зависящих распоряжений, послать Московской синодальной конторе указ, во избежание каких-либо недоразумений, поручив Синодальной конторе и преосвященному Модесту приводить увещаемых иноков к сознанию, что учение имябожников, прописанное в сочинениях иеросхимонаха Антония (Булатовича) и его последователей, осуждено Святейшим Патриархом и Синодом Константинопольской Церкви и Святейшим Синодом Церкви Российской, и что, оказывая снисхождение к немощам заблуждающихся, Святейший Синод не изменяет прежнего своего суждения о самом заблуждении» (Архив, л. 448 и 449). Подлинный подписали:

Сергий, архиепископ Финляндский, с добавлением (после слов: «с разрешением им рясоношения): «но без допущения их к Святым Таинствам»¹¹.

Архиепископ Никон, с тем же добавлением,

Нафанаил, епископ Архангельский,

Алексий, епископ Саратовский,

Александр, епископ Вологодский,

Василий, епископ Черниговский.

К исполнению пропущен 24 мая 1914 г. Указом Синодальной конторе послан за № 8625 (Архив, т. III, ч. II, л. 449).

Святейший Синод в этом определении только в параграфе 2-м (об иеромонахе Филарете и монахе Иринее) сделал постановление, согласное с постановлением Московской синодальной конторы, а в остальном изменил или даже прямо отверг постановление Конторы, содержащееся в донесении от 8 мая 1914 г., за № 1443, именно:

1) Отвергнув неправо суждение Конторы, будто бы в «Исповеданиях» Ваптоса, Гиацинта, Дometия, Игнатия, Иринае (Белоконь), Ианнуария, Мартинаиана, Силы, Петра, Феофила и архимандрита Давида содержатся данные к заключению, что у них нет оснований к отступлению, ради учения об именах Божиих, от Православной Церкви; Святейший Синод, по-прежнему признав и назвав <Антония> Булатовича и его последователей «имябожниками», постановил «во избежание каких-либо недоразумений, поручить Синодальной конторе и преосвященному Модесту приводить увещаемых иноков (т. е. имябожников) к сознанию, что учение имябожников, прописанное в сочинениях иеросхимонаха Антония (Булатовича) и его последователей, осуждено Святейшим Патриархом и Синодом Константинопольским и Святейшим Синодом Церкви Российской, и что, оказывая снисхождение к немощам заблуждающихся, Святейший Синод не изменил своего суждения о самом заблуждении».

2) Вместо постановления Конторы: «поручить» вышеупомянутых одиннадцать афонитов и с ними Антония (Булатовича), иеромонаха Варахию и монаха Манассию «архипастырскому попечению преосвященного Модеста, епископа Верейского, с помещением их во вверенном ему, преосвященному, монастыре и прекращением судебного о них производства» (а такое освобождение от суда влекло за собой и снятие с них наказаний, наложенных церковным судом), Святейший Синод определил: «возложить на преосвященного Модеста, епископа Верейского, нравственное руководство и духовное смотрение» за этими упорными афонитами временно «предварительно постановления (Синодом) окончательного решения» о них, причем из общей группы выделил Антония (Булатовича) и архимандрита Давида, чтобы о них иметь особое суждение; при этом Синод не согласился даже и до окончательного суда над имябожниками снять с них запрещение приступать к Святым Таинствам и дозволил им только ношение рясы в монастыре.

Все-таки и в этом Синодальном определении есть уступка незаконному царскому повелению от 15 апреля, именно: дозволение имябожникам до окончательного суда над ними носить рясы и отсрочка окончательного суда над упорными имябожниками на неопределенное время. Эта вторая уступка Синода важнее первой его уступки и вскоре использована была другими церковными властями, более Синода угодничавшими перед царем, в такой мере и таким образом, в пользу имябожников, как, конечно, и не предполагалось Синоду; но об этом имею честь предложить вниманию Подотдела в следующем моем докладе № 3.

ГЛАВА 2

Предьдущую главу я закончил рассмотрением Синодального определения от 10–24 мая 1914 года за № 4136, каковым определением Святейший Синод Российской Церкви повторил и подтвердил свое прежнее суждение о верованиях <Антония> Булатовича и его последователей, как о заблуждении и именно «имябожничестве», но окончательный суд над главарями имябожников отсрочен на неопределенное время. Теперь я должен отметить, как угодничавшие царю Обер-Прокурор Саблер и Московский митрополит Макарий использовали эту отсрочку в ущерб Церкви и к выгоде имябожников. Саблер при этом употребил¹² произвол и самоуправство, а митрополит Макарий (может быть, от дряхлости и недостатка канонического образования плохо сознавая качество своих действий) допустил в своих действиях антиканоническое самоволие и превышение своей власти или, так сказать, присвоение себе власти, принадлежащей только Святейшему Росийскому Синоду. Обоим им помощником в этом деле был преосвященный Верейский Модест, действовавший в угоду царю и к выгоде имябожников со всем усердием (кажется, потому, что не обладая значительными богословскими сведениями, считал возникший спор о почитании имени Божия маловажной вещью и хотел в то же время угодить своим начальникам).

В определении Святейшего Синода от 27 августа 1913 года за № 7644, между прочим, постановлено: 1) усвоить последователям нового лжеучения наименование имябожников, как наиболее соответствующее содержанию их учения, 2) отправить прилагаемое при сем послание от имени Святейшего Синода Его Всесвятейшеству Вселенскому Патриарху Герману V с просьбой произвести канонический суд над упорствующими, подчиненными его духовной власти, а раскаявшихся разрешить русскому Святейшему Синоду принимать в церковное общение и сообщить решение Константинопольского Священного Синода относительно этого дела, 3) по получении ответа от Патриарха иметь суждение о дальнейших мерах, касающихся упорствующих имябожников ... б) предоставить епархиальному епископу: а) разрешить кающегося имябожника от греха ереси и противления Церкви лично или чрез местного священника и наложить по своему усмотрению епитимию, б) допустить его ко Святому Причащению и разрешить поступать в тот монастырь, куда примут, предписав настоятелю и духовнику сего монастыря подвергнуть его строгому надзору.

Константинопольский Патриарх Герман в своем ответном послании Синоду от 11 декабря 1913 года пишет: «Мы, со вниманием рассмотрев и рассудив соборне это дело, при содействии состоящих при нас священнейших и пречестных митрополитов и дорогих возлюбленных во Святом Духе братьев и служащих, решили и постановили дальнейшую судьбу оказавшихся в России монахов имябожников, какой бы степени и чина они ни были, возложить на непосредственное попечение и решение церковной власти в России, чтобы она, как законная правящая власть их, довела до конца это дело совсем и от нашей великой Христовой Церкви предоставленным полномочием и применила к ним то, что подобает на основании священных канонов». Таким образом, Константинопольская Церковная Власть передала весь суд над русскими имябожниками Святейшему Росийскому Синоду. А Русский Синод разрешил епархиальным архиереям снимать осуждение и церковные наказания только с кающихся имябожников, но не дал ни епархиальному архиерею, ни Синодальным конторам

права отменять или смягчать наложенные Синодом или Патриархом наказания и запрещения на имябожников непокаявшихся.

Все это прекрасно известно обер-прокурору Синода Саблеру и преосвященному Верейскому Модесту; не вполне забыл это в 1914 году и ветхий старец – митрополит Макарий. Но для них важнее было данное 15 апреля 1914 года царское повеление отменить суд, снять наказания и с упорных имябожников. И вот, в августе того же 1914 года митрополит Макарий и преосвященный Модест направили в Петроград к обер-прокурору Синода Саблеру иеросхимонаха Антония (Булатовича) с таким рекомендательным письмом, писанным собственноручно епископом Модестом от 27 августа 1914 года за № 151:

«Податель сего – иеросхимонах Антоний (Булатович), явившись ко мне из данного ему отпуска, заявил мне о своем желании и готовности посвятить свои силы на дело священнослужения среди воюющих братий или среди раненых и просил ходатайства моего о командировке его в качестве священника в действующую армию или в который-либо из находящихся в действующей армии госпиталей. Это же свое желание отец Антоний высказал и Высокопреосвященнейшему митрополиту Макарию, прося его благословения на ходатайство о сем деле, которое от него и получил.

Со своей стороны я не видел бы препятствия к осуществлению этого желания отца Антония, ибо, поскольку я его узнал, он далек от мысли нести какую-либо пропаганду своих идей *среди массы* (курсив подлинника)¹³ и если просится на войну, то совершенно искренно желая положить душу свою за други своя.

Поэтому и я позволил ему отправиться в Петроград, дабы испросить ходатайства об освобождении его от суда, снятия с него запрещения в священнослужении и о разрешении ему отправиться в качестве священнослужителя в действующую армию. С подобной же просьбой – командировать на войну в качестве священнослужителей – обращались ко мне и некоторые другие иеромонахи, например, Викентий, Федим, Николай, Сила и другие, проживающие во вверенном мне Покровском монастыре.

Думаю, что если бы дано было разрешение отправиться им на войну по снятии с них запрещения, то это тоже способствовало бы скорейшей ликвидации всего афонского дела».

«Вашего Высокопревосходительства смиренный богомолец епископ Верейский Модест»¹⁴. (Архив, т. III, ч. II, лист 59).

Старый специалист церковного судопроизводства, обер-прокурор Саблер, конечно, прекрасно сознавал, что с непокорных церковных преступников, осужденных и наказанных Синодом, может снимать (или смягчать) наказание только Синод же, или та духовная инстанция, которой Синод дает на это полномочие. Саблер прекрасно знал, что Синод никакому епархиальному архиерею и никакой синодальной конторе на это полномочий не давал. Мало того, Саблер прекрасно помнил, что определением своим от 10–24 мая 1914 года за № 4136, Синод выделил Антония (Булатовича) и архимандрита Давида в особую группу для своего специального судопроизводства над ними. Но обер-прокуроры Синода слишком привыкли к самоуправству в делах церковных и к попранию церковных прав Синода. И Саблер и на этот раз предпочел потоптать права Синода, имея пособником себе митрополита Макария вместе с епископом Модестом, приславшего к нему <Антония> Булатовича. Саблер решил совсем не передавать просьбы <Антония> Булатовича на официальное суждение Синода.

Как именно он поступил, это видно из его двух официальных писем почти одинакового содержания, посланных от 1 сентября 1914 года: одно – митрополиту Макарию (за № 14432), другое – епископу Модесту (за № 14438). Обоим владыкам Саблер сообщает, что о таковой просьбе <Антония> Булатовича и других непокорных имябожников им «доведено было до сведения первенствующего члена Святейшего Синода, высокопреосвященного митрополита Владимира, и он со своей стороны находил бы возможным удовлетворить упомянутое желание афонских иноков, разрешив священнослужение на все время военных действий тем из них, кои имеют священный сан». Даже допустив, что Саблер вполне точно передает в письме отзыв митрополита Владимира, все-таки, во-первых, это был отзыв только одного из членов Синода, имеющего голос, равный с голосом каждого другого члена Синода, а не отзыв всего Синода. Во-вторых, даже по письмам Саблера нет ни малейших оснований думать, что митрополит Владимир говорил Саблеру, что снять запрещение священнослужения с афонских имябожников имеет право кто-либо другой, кроме Синода же!¹⁵ Но Саблера это не смутило. В том же своем письме митрополиту Макарию Саблер далее пишет: «Сообщая о сем (т. е. о мнении митрополита Владимира) и зная Ваше доброе расположение к названным инокам, почитаю долгом просить Ваше Высокопреосвященство преподать пребывающим как в Покровском монастыре, так и в иных местах афонским инокам свое благословение на отбытие в действующую армию и разрешить священнослужение на все время военных действий тем из них, кои облечены в священный сан» (Архив, т. III, ч. II, листы 595, 598).

С церковной точки зрения, просьба эта была совершенно незаконная, и митрополит Макарий это знал. митрополит Макарий всего лишь месяца три тому назад получил из Синода в Московскую синодальную кантору, где состоял тогда Первоприсутствующим, указ за № 8625 с сообщением определения Синода от 10–24 мая 1914 года, за № 4136, в каком определении сказано, что <Антония> Булатовича и архимандрита Давида Синод выделяет в особую группу для особого судопроизводства над ним, и что суд над упорными имябожниками Синод отлагает, так что судебные полномочия над *некаюущимися* имябожниками кончились после этого синодального определения не только у первоприсутствующего Московской синодальной канторы, т. е. у митрополита Макария, но и у всей Московской канторы. Поэтому-то в конце августа митрополит Макарий только лишь благословил <Антония> Булатовича ехать в Петроград добиваться себе разрешения от запрещения в священнослужении и вообще смягчения своего церковного наказания, но своею митрополитичьей властью не осмелился смягчить или снять наказание, лежавшее на <Антонии> Булатовиче, потому что это было бы захватом прав, принадлежащих только Синоду, со стороны Московского епархиального архиерея. Но теперь, когда царский обер-прокурор Саблер, письмом от 1 сентября, попросил митрополита Макария совершить для выгоды имябожников этот захват принадлежащих только Синоду прав, митрополит поторопился совершить такое беззаконие и уведомить Саблера, что исполнил его просьбу, тем более что Саблер, дополнительно к письму от первого сентября, послал митрополиту Макарию еще письмо от 2 сентября за № 14452, в котором просит: «В дополнение к письму от 1 сентября 1914 года, за № 14432, имею честь просить Ваше Высокопреосвященство о дозволении Вашем иеросхимонаху Афонского Пантелеймоновского монастыря Антонию (Булатовичу) отправиться в действующую армию с разреше-

нием священнослужения на все время военных действий сообщить для объявления отцу Антонию, мне» (Архив, т. III, ч. II, лист 600).

По поручению митрополита Макария, преосвященный Модест телеграммой от 4-го и письменным донесением от 5 того же месяца сентября, за № 685, доложил обер-прокурору: «Согласно письму Вашему на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Макария, митрополита Московского и Коломенского, и мое, разрешены в священнослужении следующие афонские иноки: архимандрит Давид, иеромонахи: Антоний (Булатович), Сила, Варахия, Николай, Гиацинт, Федим, Филарет, Сергей, Илиодор, Викентий, Онуфрий, Пахомий и Макарий. Причем усерднейше прошу ходатайства Вашего Высокопревосходительства о зачислении всех их, кроме архимандрита Давида и иеромонаха Пахомия, в действующую армию»¹⁶. (Архив, там же, листы 610, 611). Кроме того, митрополит Макарий, отношением лично от себя тоже уведомил Саблера о разрешении, данному <Антонию> Булатовичу (лист 612). Как видим, любезность к имябожникам дошла до того, что архимандрит Давид и иеромонах Пахомий освобождены от синодального суда и наказания митрополитом Макарием даже без предлога отсылки их в действующую армию; прочие же упорные имябожники, носящие священный сан, освобождены были от суда и наказания под предлогом отсылки в действующую армию и на время войны только.

За таким началом последовало такое же и продолжение. Преосвященный Модест послал обер-прокурору Саблеру от 17 того же сентября 1914 года за № 713, ходатайство, в котором пишет: «Разрешенные в священнослужении иеромонахи-афонцы почти все находятся ныне в русской армии. Простые монахи-афонцы, кроме стариков, отправились также на войну в качестве санитаров дворянской и других организаций. Доволя о сем до сведения Вашего Высокопревосходительства о разрешении всем афонцам-монахам причащаться Святым Христовым Таинам, так как их подвиг служения раненым воинам заслуживает того, чтобы церковная власть, снизойдя к их немощам, не лишила бы их Святого Причастия. Многим из них, быть может, придется умереть на поле брани. Об имеющем быть разрешении афонским монахам причащаться Святых Христовых Таин необходимо напечатать в "Церковных ведомостях", так как иноки рассеяны по войскам в разных местах» (Архив, т. III, ч. II, лист 613). На полях донесения чья-то (но не рукою Саблера) пометка карандашом: «без отречения?...» Внизу донесения пометка карандашом: приказано приложить к делу 25/IX-14».

Из дальнейшего содержания архива об имябожниках не видно, чтобы это ходатайство преосвященного Модеста было предметом официального суждения Святейшего Синода. Тем не менее, как видно из поданного в 1916 году уполномоченными всех выселенных в Россию афонитов прошения государю, в действующей армии, в епархиях Московской и Киевской и везде в лазаретах разрешалось приобщение Святых Таин поголовно всем афонским монахам-выселенцам, равно как и священнослужение тем из них, которые имели священный сан (Архив, т. III, ч. I, лист 695). Кроме того, по ходатайству преосвященного Феодосия Смоленского, Синод разрешил поместить в Бельскую Красногородищенскую пустынь Смоленской епархии иеромонаха Сергия, имябожника из числа непокаявшихся, но разрешенных митрополитом Макарием в священнослужении, не отняв у иеромонаха Сергия этого разрешения. Из дела не видно, чтобы

Синод официально запрашивал Московскую синодальную контору не только о том, разрешен ли в священнослужении Сергей, но и о том, покаялся ли Сергей во грехах имябожничества. Таким образом есть с формальной точки зрения приходится считать, что в этом случае со стороны Синода был простой официальный недосмотр, происшедший вследствие отсутствия официальных сведений у Синода о том, что митрополит Макарий давал афонитам и незаконные разрешения священнослужения (определение Синода от 9–30 января 1915 года за № 169). (Архив, т. III, ч. II, лист 654). Вот что произошло вследствие допущенной Синодом отсрочки окончательного суда над упорными имябожниками.

В таком двусмысленном положении дело о разрешении непокаявшимся имябожникам причащения Святых Таин и священнослужения тем из них, кто имеет священный сан, находилось до весны 1916 года, когда непокаявшиеся имябожники снова попробовали через Государя Императора заставить Русский Синод дать им полное освобождение от всякого церковного суда и наказания. 4 марта 1916 года Государь Николай Александрович собственноручно начертал резолюцию: «следует удовлетворить» на прошении уполномоченных от всех афонских монахов, выбывших из Старого Афона. Вот текст этого прошения:

«Покорнейше просим Ваше Императорское Величество об официальном опубликовании в “Церковных ведомостях” данного уже почти два года тому назад Синодального распоряжения, дабы не было препятствия совершать священнослужение тем из нас, приехавшим с Афона монахам, кто имеет священный сан, и всем нам, монахам, приобщаться Святых Христовых Таин. Вследствие отсутствия официального напечатания вышеупомянутого распоряжения мы, изгнанные с Афона монахи, имеем возможность совершать священнослужение и приобщаться Святых Таин не во всех епархиях святой Православной Русской Церкви, но лишь в Московской и Киевской, а также в армии и в лазаретах для больных и раненых воинов. По причине отсутствия общего по епархиям распоряжения, епископы прочих епархий из боязни не решаются допускать нас к священнослужению и даже к приобщению Святых Христовых Таин, следствием чего уже были среди нас случаи смерти без христианского напутствия и даже без христианского чинопогребения, как это случилось с монахом Севастьяном <в> Вятской губернии, Яранского уезда, Ихтинской волости.

Изъяснив наш неподдающийся описанию ужас духовно-нравственного бедствия, присоединенный к испытываемым нами столь же тяжким внешним бытовым бедствиям и страданиям, покорнейше просим Ваше Императорское Величество не отказать сделать распоряжение об официальном извещении епархиальных преосвященных о нашем праве – совершать священнослужение тем из нас, кто имеет священный сан, и всем нам, монахам, приобщаться Святых Христовых Таин, и быть погребаемыми по обряду монашескому Православной Церкви, но никак не по мирскому обряду, как погребены были схимонах Ионафан, проживший на Афоне 60 лет, и схимонах Афиноген – 45, и другие».

Подписано: Священно-архимандрит Давид со всею братиею, вывезенною с Афона. Иеромонах Николай (Иванев). Иеромонах Викентий (Филатов). Иеромонах Сила (Ершов). Схимонах Иларион (Федюков). Схимонах Филадельфий (Орлов). Монах Иринея (Цуриков). Монах Манассия (Зенин). За схимонаха Исаакия Грязева, по личному доверию, монах Манассия (Зенин). (Архив, т. III, ч. II, лист 695).

Обер-прокурору Синода, А. Волжину, это прошение с высочайшею резолю-

щию, было сдано 5 марта, а в Синоде оно было заслушено в копии, сданной обер-прокурором 10 марта того же 1916 года. Очевидно, в виду неточного изложения фактов в прошении имябожников, Синод в своем определении от 10 марта 1916 года за № 2670 сначала кратко излагает историю отношений к имябожникам Константинопольского Патриарха и Русского Синода, а в конце делает и свое постановление по поводу «всеподданнейшего прошения выбывших из «Старого Афона» монастыряющих: архимандрита Давида, иеросхимонаха Николая, иеромонаха Викентия и других «об официальном извещении епархиальных преосвященных о праве совершать священнослужение тем из них, просителям, которые имеют священный сан, и всем им приобщаться Святых Христовых Таин и быть погребаемыми по обряду монашескому Православной Церкви, с собственноручным высочайшим Его Императорского Величества начертанием: «следует удовлетворить».

Так как весь этот документ за № 2670 мною в копии предложен вниманию Подотдела в первом моем докладе, то я не буду его здесь повторять, а ограничусь здесь напоминанием резюмирующей части постановления: «По рассмотрении дела, принимая во внимание, 1) что некоторые из афонских иноков, причастных имябожническому учению, привлеченные к суду Московской Святейшего Синода конторой, по надлежащем испытании верования их приняты Московскою Святейшего Синода конторой в церковное общение с прекращением о них судебного дела и разрешением священнослужения тем из них, которые находились в священном сани, 2) что некоторые афонские иноки, удаленные с Афона в связи с имябожническим лжеучением, не предававшиеся суду Московской синодальной конторы, по засвидетельствовании ими о своей преданности Православной Церкви, приняты в церковное общение теми преосвященными, в епархиях которых они проживали, и 3) что Святейший Синод при рассмотрении постановления Московской синодальной конторы по делу об афонских иноках признал возможным не требовать от иноков-имябожников какого-либо письменного акта, допуская и устное их засвидетельствование о своей преданности Православной Церкви, точном следовании ее догматам и учению, отречении от имебожнического лжеучения и послушании богоустановленной иерархии, с целованием Святого Креста и Евангелия, Святейший Синод определяет: 1) уведомить преосвященных, что афонские иноки, не принятые еще в общение с Церковью, могут быть принимаемы в таковое общение по надлежащем испытании их в верованиях и по засвидетельствовании ими о своей преданности Православной Церкви, точном следовании ее догматам и учению, отречении от имябожнического лжеучения и послушании богоустановленной иерархии, с целованием Святого Креста и Евангелия, без требования от них какого-либо письменного акта и засим, как принятые в общение с Церковью, они подлежат допущению к Святому Причастию и погребению по правилам Православной Церкви, о чем, для исполнения настоящего определения, напечатать в «Церковных ведомостях» и 2) предоставить Синодальному обер-прокурору о настоящем определении Святейшего Синода, предварительно его исполнения, всеподданнейше представить Его Императорскому Величеству на Высочайшее благовоззрение».

В этом постановлении Святейшего Синода находим, во-первых, подтверждение основного правила, что имябожники должны быть принимаемы в общение церковное и допускаемы к Церковным Таинствам не иначе, как под непрерывным условием отказа от имябожнического лжеучения и по засвидетельство-

вании ими верности догматам и учению Церкви и послушанию церковной власти. Во-вторых, в своем перечислении бывших случаев приема в церковное общение имябожников, Синод признал случаями действительно состоявшегося приема в церковное общение только те факты, когда Синодальная кантора или епархиальные преосвященные принимали грешивших имябожником «по засвидетельствованию последними о своей преданности Православной Церкви», «по надлежащем испытании верования их». Таким образом, Синод не признал действительно состоявшимся приемом в церковное общение своевольные действия митрополита Макария и епископа Верейского Модеста, разрешавших священнослужение и общение в Таинствах имябожникам, не принесшим раскаяния в лжеумствованиях имябожничества. В-третьих, Синод опроверг заявление уполномоченных афонитов, сказавших в прошении Государю, будто бы «уже почти два года назад» последовало «Синодальное распоряжение, дабы не было препятствий совершать священнослужение тем из них, приехавшим с Афона монахам, кто имеет священный сан, и всем им, монахам, приобщаться Святых Христовых Таин», показавши историческою справкою об отношении Патриархов и Русского Синода к имябожникам, что сам Синод разрешал такое общение только отринувшим лжеумствования и непокорство имябожничества, а не пребывающим в имябожническом отступлении. В-четвертых, опираясь на вышеизложенное, Синод отказался исполнить, поддержанную собственноручной резолюцией Государя: «следует удовлетворить», просьбу афонитов, высленных с Афона за имябожничество в Россию, о том, чтобы церковная власть сделала «официальное извещение Епархиальных преосвященных о праве» всех их – и покаявшихся в имябожничестве, и непокаявшихся – «совершать священнослужение тем из них, кто имеет священный сан, и всем им, монахам, приобщаться Святых Таин и быть погребаемым по обряду монашескому Православной Церкви». И в-пятых, Синод постановил все это свое определение от 10 марта 1916 года за № 2670 предварительно его исполнения всеподданнейше представить чрез обер-прокурора на государево «благовоззрение». Таким образом, Синод остался верен своему прежнему суждению и решению относительно имябожников и их учения.

Обер-прокурор Синода того же 10 марта сдал в свою Канцелярию оригинал вышеприведенного прошения афонитов с следующей своей отметкой: «Святейшему Синоду было мною доложено и состоялось определение». От 6 апреля того же 1916 года за № 2928 Канцелярия обер-прокурора срочно просила Синодальную канцелярию доставить ей копию определения Синода от 10 марта 1916 г. за № 2670 (Архив, т. III, ч. II, лист 693–694). О дальнейшей участи этого определения за № 2670 в архиве дел об имябожниках говорит только надпись карандашом внизу первой страницы документа, сделанная почерком секретаря Синодальной канцелярии Екшурского: «доложено Его Высокопревосходительству 27 сентября 1916 г. и приказано отложить». И в согласии с этой пометкой под определением Синода от 10 марта 1916 г. за № 2670 нет приписки о том, что оно обер-прокурором пропущено к исполнению. Таким образом, царский обер-прокурор лишил Синод возможности опубликовать и дать силу обязательного распоряжения этому синодальному определению, ясно объявлявшему, каково отношение Синода к имябожничеству и имябожникам и как должна относиться к ним епархиальная власть, и тем полагавшему конец всем двусмысленностям и запутанностям, накопившимся к тому времени в данной области в Русской Церкви. Это было новое насилие государственной власти над Синодом в де-

лах об имябожнической смуте, и оно усилило имябожническую смуту в России. Но для того, чтобы ясно представить себе вред, какой внесло в церковную жизнь это последнее обер-прокурорское насилие над Синодом, и для того, чтобы представить себе в достаточной степени размеры и подлинный нравственный характер всей афонской смуты в России, необходимо принять во внимание еще одно обер-прокурорское произвольное действие в пользу имябожников, широко использованное Булатовичем. Но об этом я имею честь предложить вниманию Подотдела в следующей (третьей) главе моих замечаний и дополнений, где подведу и итоги.

ГЛАВА * 3

Об обращении Святейшего Синода, после долгих недостаточно успешных увещаний имябожников на Афоне, к гражданской власти с просьбой о немедленном, хотя бы и принудительном, выселении с Афона в Россию всех русских имябожников, что правительство и исполнило.

Выселение монахов-имябожников с Афона лишило их возможности иметь на Афоне местожительство и пользоваться афонским церковным, в частности, монастырским достоянием. <Антоний> Булатович и в докладных записках Русскому Правительству и Русскому Синоду, и в печати многократно жаловался на это и от своего имени, и от имени прочих имябожников, видя в этом насильственном выселении попрание канонических и гражданских прав имябожников на гору Афон и на монастырское имущество Афона. В свое время в печати выступил целый ряд защитников претензий имябожников. Я не буду подробно полемизировать со всеми мелкими и крупными доводами <Антония> Булатовича и его защитников: в такой подробной полемике не будет нужды, если мы установим правильную принципиальную точку зрения вообще на подобные действия церковной власти, и в частности на это дело. Конечно, правильной точкой зрения будет только православно-церковная, как наивысше справедливая, содержащая в себе не человеческую, а Божию правду. Эту точку зрения я и постараюсь установить.

Обладание тем или иным достоянием (иначе говоря, имуществом) бывает двух родов: 1) или на правах полного собственника этого достояния, 2) или на правах только пользования этим достоянием. Как особое учреждение, Христова Церковь существует наряду с другими учреждениями, как единица между других единиц. Такова была воля Христа, учредителя Церкви, Который Сам выделил ее и обособил от других учреждений и организаций, назвавши ее Царством Своим не от мира сего (Ин. 18, 36) и Своим особым стадом овец: Я есмь пастырь добрый и знаю Моих, и Мои знают Меня (Ин. 10, 14). По организации своей Церковь земная есть Тело Христово, соединенное со Христом воедино и имеющее Христа своим Богом и Главою (Еф. 1, 22–23; 4, 15–16). Поэтому всякое церковное достояние, во-первых, составляет в самом полном смысле собственность Главы Церкви и Бога ее – Христа, а членам Церкви принадлежит на праве собственности в несравнен-

* В рукописи – “раздел” (Прим. изд.).

но меньшей мере, лишь до некоторой степени. Это выражено, между прочим, и в литургийной молитве о церковном достоянии, в словах: «Спаси, Боже, люди Твоя и благослови достояние Твое». Апостольские правила прямо называют церковное достояние «Господним» (Правило 40). Но будучи членами Тела Христова (1 Кор. 12, 27), земные христиане, в некоторой, несравненно меньшей степени, тоже являются собственниками церковного имущества совместно с Христом. Такова именно была воля Христа, Который со дня основания Своей Церкви сообща с апостолами Своими владел первым церковным достоянием: именно, тем ковчезцем, в который боголюбивые Иудеи полагали свои пожертвования в пользу Христа и учеников, одинаково не имевших, где главу приклонить (Лк. 8, 3; Ин. 12, 6); ковчезец этот был на руках у учеников, и Христос дал им некоторое полномочие распоряжаться содержимым ковчега по их усмотрению и желанию; то есть до некоторой степени на праве собственности (Ин. 12, 6; 13, 27–29). И никто во всем мире не имеет права отнимать у Церкви законно приобретенное церковное достояние в свою пользу: безумно и богопротивно говорить и мыслить, будто кто-либо в мире имеет право отнимать у Христа и Его учеников их общий «ковчезец». И употреблять и расходовать церковное достояние могут только Сам Христос Бог да Его верные ученики, которым Он, по свидетельству Евангелия, и при земной жизни Своей давал это право (Ин. 12, 6; 13, 29) и которые являются сонаследниками Христа (Рим. 8, 13) в земном Его царстве, то есть в Церкви (Кол. 1, 13–14). Причем, ученики Христовы должны расходовать церковное достояние только на дела, угодные Христу, то есть (как указывает Евангелие) или на богоугождение, как Мария (Ин. 12, 3–8), или на нужды христиан и прежде всего пастырей: апостолов и их преемников (Ин. 13, 29), или же на благотворительность всякому нуждающемуся, наипаче же – верным Христу (Гал. 6, 10), и вообще на какое-либо богоугодное дело¹⁷ (Ин. 13, 29).

Каиафа, Варавва, Пилат и прочие, не принадлежащие к апостольской Церкви учеников Христовых, никогда не получают законного права обладать церковным имуществом, хотя и часто отбирают церковное достояние путем несправедливого насилия, доходя и до того в грабеже, что делят между собою последние ризы Христа и Его учеников. Иуды-изменники, отпавшие от верности Христу, после отпадения тоже теряют всякое право на обладание церковным имуществом, ибо они уже не в Церкви, не члены ее; вообще каждый отлученный от Церкви Христовой теряет всякое право на обладание каким бы то ни было церковным достоянием, а тем более – на управление им, потому что он уже не член Христова Тела. Пусть в истории Церкви отлученные, пользуясь своей силой, присваивали себе многие православные храмы и другое церковное достояние; с Божьей точки зрения это остается ограблением Церкви, хотя бы православные по нужде, ради спасения душ, и говорили при этом отлучаемым: возьмите у нас и еще больше, только избавьте нас от вашего соблазна. Когда христиане, исполняя завет Христов, говорят грабителю, хотящему отнять верхнюю одежду: возьми и нижнюю, поступок грабителя от этого не делается лучше, но остается грабежом. Итак, право обладания, а тем более распоряжения церковным достоянием в полноте принадлежит только Христу Богу, так что все церковное достояние всех веков во всех пределах мира есть единое имущество единого вечно живущего Хозяина – Сына Божия, а до некоторой степени церков-

ное достояние есть собственность и истинных христиан, поскольку те суть сонаследники Христа, как члены Христова Тела, то есть Церкви.

Перехожу к порядку, в каком члены Церкви законным с Божией точки зрения образом обладают церковным достоянием. Во-первых, так как церковное достояние принадлежит Церкви лишь потому, что она есть Тело Христово; так как христиане участвуют вместе со Христом в обладании церковным достоянием лишь постольку, поскольку являются членами церковного Тела Христова, поскольку суть «Христовы» (1 Кор. 2, 23), то церковное имущество богоугодно и законно распределяется в обладание христианам только в том случае, если распределяется согласно делению единой Церкви – Тела Христова – на большие и малые церковные ячейки, на «дворы» словесных Христовых овец (Ин. 10, 16): на Поместные Церкви, а в Поместных Церквах – на епархии; в епархиях же – на приходы, монастырские обители, храмы. А если бы кто вздумал распределять церковное достояние между христианами по тому, что один из христиан – серб, другой – грек, третий – японец, четвертый – купец, пятый – красноармеец, шестой – земледелец, седьмой – крепостной крестьянин или острожник, то распределение по таким принципам и основаниям противно самому понятию о Церкви, в которой нет ни эллина, ни иудея, ни варвара, ни скифа, ни раба, ни свободного гражданской свободой, ни мужского пола, ни женского, но все мы – одно во Христе (Гал. 3, 28; Кол. 3, 11). Христиане в земной церкви Христовой, по учению апостола Павла, когда рассматриваются вместе, суть «Тело Христово, а порознь – члены» этого Тела, члены Христовы (1 Кор. 12, 27) и только. Никаких политических, национальных, социальных, промышленно-торговых и иных «мирских» или, как теперь выражаются на литературном языке, «светских» распределений в Церковь Христову не допускается. Вносящий в порядок обладания церковным достоянием мирские основания, или принципы, распределения, незаконно, нарушает самую природу Церкви, как Христова «Царства не от мира сего» (Ин. 18, 36), хотя и пребывающего в мире сем.

Во-вторых, нельзя смотреть на церковное достояние, как на принадлежность только одних живущих в настоящее время на земле христианских поколений. Церковь вечна, охватывает, – как Христово, уже бессмертное, Тело, – все поколения истинных христиан, крещеных и вкушающих Евхаристию: и бывшие на земле поколения, и теперь существующие на земле, и имеющие в будущем народиться на земле. Глава Церкви, Христос, есть «Бог, называющий несуществующее (будущее) как существующее» (Рим. 4, 17), и об умерших заявивший, что «у Него все они живы», числясь среди живых не меньше, чем те, кто еще обитает на земле (Лк. 20, 39). Поэтому всякое церковное достояние во всякую минуту есть принадлежность всех поколений членов Церкви, а не одних только существующих теперь. Прежние и будущие поколения членов Церкви во всякую минуту суть совладельцы существующим на земле поколениям; и существующим на земле поколениям придется дать прочим поколениям отчет в том, как они поступили с каждым церковным достоянием. В некоторых государствах существовали и существуют так называемые родовые имения, то есть имения, принадлежащие не отдельному лицу и не отдельному поколению, а целому известному роду из поколения в поколение. Вот подобно сему, и Церковь, по учению слова Божия о ней, есть «род избранный» (1 Пет. 2, 9), охватывающий все поколения христиан всех веков; и всякое церковное достояние, поскольку принадлежит членам Церкви, есть достояние «рода», «родовое» имущество всех христианских

поколений, а не имущество какого-нибудь одного или двух-трех поколений, а тем более не есть имущество отдельного христианина или отдельной кучки лиц.

В-третьих, в области управления церковным достоянием, с Божьей точки зрения, как всецелым и полным управителем всякого церковного достояния есть Христос, посланный в мир в качестве Главы Церкви, получивший «всякую власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18), так из членов Церкви главными и высшими управителями церковного достояния, по сравнению с прочими христианами, являются те члены Церкви, которым Христос сказал: как послал Меня Отец, таким же образом и Я посылаю вас (Ин. 20, 21), то есть высшая иерархия: апостолы и их преемники – епископы. Вот почему первые христиане все то, что жертвовалось в церковное достояние, «приносили и полагали к ногам апостолов» (Деян. 4, 34–37; 5, 2). Вторыми земными распорядителями церковного достояния является прочая иерархия в меру их иерархической благодати, то есть, во-первых, иереи, во-вторых, диаконы. Все это и само собою так понятно, если христианин сознает и помнит, что в Церкви Христовой все церковное зависит только от благодатных дарований и больше ни от чего¹⁸. О всем этом так много говорилось в соборных правилах за первую тысячу лет церковной истории, что, казалось бы, это должно быть очевидно каждому христианскому отроку; но, к сожалению, у наших поколений так слабо развито церковное сознание и часто так затуманено у тех, кто и не чужд был желания развить его правильно, что эти первоначальные, элементарные истины христианского сознания нужно бывает доказывать и многим образованным христианам. Поэтому считаю своим долгом указать на Апостольские 38-е и 41-е правила и 24-е правило Антиохийского Собора, повелевающие, чтобы после апостолов церковным имуществом заведывали епископы; и на Апостольское правило 41-е и Антиохийские 24-е и 25-е правила, говорящие о том, что низшими, по сравнению с епископом, управителями церковного имущества являются пресвитеры и диаконы. Вот кто суть управители церковного достояния по Божьему закону.

Установивши принципиальный взгляд, согласный с Божиим словом, на владетелей и распорядителей всякого церковного достояния, перехожу к краткому обзору неправильных суждений об Афонском церковном имуществе, высказанных имябожниками. В жалобах имябожников, изгнанных с Афона, и в их продолжающихся претензиях на обладание афонскими церковными местностями и монастырями, во-первых, совершенно отсутствует мысль, что церковное достояние есть Христово, «Господне» (Апостольское правило 40-е), и что только один Христос есть в полном и строгом смысле владелец-собственник церковного достояния; в противовес этому, имябожники на Афон и его монастыри со всем монастырским имуществом смотрят только как на человеческое имущество. Подробнее всего взгляды имябожников на Афон с его монастырями и прочим церковным имуществом изложены во второй докладной записке иеромонаха <Антония> Булатовича, поданной обер-прокурору Синода И. П. Раеву в октябре 1916 года и находящейся во II части III тома архива об имябожниках (лист 715 и далее). В этой записке <Антония> Булатовича нет и намека на признание церковного имущества собственностью Господа, Главы Церкви. Точно так же у имябожников нет и намека на ту истину, что христиане имеют право обладания церковным имуществом лишь в той мере, в какой мере они являются членами Христова Тела – Церкви, и лишь так, чтобы их пользование церковным достоянием соответствовало Христову закону. Наоборот, со всею отчетли-

востью проводится имябожниками (в частности, и в вышеупомянутой докладной записке <Антония> Булатовича мысль, что бывшие члены Церкви, отпавши от Церкви чрез ересь или раскол, сохраняют за собой полное право на обладание, на управление и распоряжение церковным достоянием. Имябожники настойчиво проводят и отстаивают мысль, что даже и после формального отлучения и отделения своего от Церкви, отпавшие члены Церкви сохраняют все прежние свои права на церковное достояние: храмы и прочее.

В-четвертых, имябожники самым настойчивым образом проводят и отстаивают ту ложную мысль, что единственными владельцами всякого церковного достояния в каждое данное время являются только те, которые в это время живут на земле. В-пятых, имябожники нисколько не приемлют и той истины, что члены Церкви имеют тем большие права на обладание и распоряжение церковным имуществом, чем выше и ближе ко Христу–Главе Церкви поставлены они в благодатно-иерархическом отношении; и тем меньшие права, чем ниже стоят на благодатно-иерархической лестнице. Апостольская и соборная истина о том, что главные обладатели и распорядители церковного имущества у Христа являются апостолы из чина 12-ти, затем архиереи, потом пресвитеры и так далее – эта истина совершенно отрицается имябожниками, в частности, отцом Антонием (Булатовичем).

В-шестых*, Афон, это многовековое церковное достояние, <Антоний> Булатович признает в упомянутой записке имуществом не церковным, а только частным, имуществом одних афонских монахов, частной их собственностью, а самых монахов афонских изображает независимыми от власти Патриарха и даже не частью монашествующего духовенства Константинопольской Церкви, а отдельной от общецерковного духовенства частной кучкой духовенства: «монастырские афонские общества суть совершенно частные и вольные братства», пишет <Антоний> Булатович в вышеупомянутой докладной записке обер-прокурору Раеву (с. 10): «Патриарх не осмеливался вмешиваться в самоуправление афонских монастырей... довольствовался номинальной властью архиепископа святой Горы (с. 1). «Афон искони представлял из себя исключительно монашескую и совершенно автономную территорию, автономию которой одинаково чтили и повелители страны – турки, и духовная власть – патриархи» (с. 1). В частности, об имуществе афонском <Антоний> Булатович пишет, что «собственниками его являются в равной мере все иноки общежития» и только (с. 10).

Таким образом, монахи афонской горы воображением <Антония> Булатовича представлены в виде каких-то вольных казаков-запорожцев в рясе, независимых от всякой высшей церковной власти. И эти буйные, неверные, противцерковные мысли <Антония> Булатовича не случайны и не на одну минуту явились в его голове: с очевидностью ясно, что <Антоний> Булатович в своей жизни руководится именно этими буйными мыслями о (мнимых) церковных вольностях афонского монашества. В бытность на Афоне, с помощью буйства и подлога грамоты захватывает вместе со своими сторонниками в свою власть храмы и весь Андреевский скит, клочи от казны, и всем захваченным распоряжаются на правах единственных обладателей, в основание своих действий приводя лишь одно: нас большинство, следовательно, одни мы владельцы и начальники «русского» Афона. Дополнительно к этому отстаивают право еретиков

* В рукописи ошибочно: в пятых. – *Ред.*

монахов самовольно сменять на православном Афоне игумена за верность Православию, если их, еретиков, в монастыре большинство; а у Патриарха Константинопольского, Вселенскими Соборами утвержденного главы Афона, отрицает как право поддерживать власть православного игумена против нападения еретиков, изгнавших игумена за Православие, так и право непризнания в должности игумена, выбранного еретиками еретика вместо православного, изгнанного еретиками же с игуменства.

Такое обилие принципиальных неверностей в суждениях имябожников извбавляет меня от необходимости возражать на всякую неправильную частность в их рассуждениях о церковном достоянии, которыми они пытаются доказать свои более уже не существующие права: право жительства на Афоне и права владетельные и распорядительные на Афонское церковное достояние. И я перехожу прямо к изложению истинного суждения по этим вопросам. Начну с суждения по вопросу о праве жительства на Афоне русских имябожников.

По верованию Православной Церкви, гора Афон, как и всякое иное церковное достояние, полным владетелем и распорядителем имеет Главу Церкви – Христа Бога, а членам Церкви только лишь отчасти принадлежат эти владетельные и распорядительные права на Афоне и все находящееся на нем церковное достояние: каждому члену Церкви по мере власти, данной ему от Христа благодатью Христовой. В частности, Церковь верует, что высшею по Христе и специальною небесною владетельницею Афона состоит Богоматерь, называемая нередко Икономиссою (Домоправительницею) Афона, как Ее специального земного удела (см. об этом в житии святого Петра Афонского)¹⁹. Следующим по размеру власти и прав владетелем и хозяином Афона является Православная земная Церковь в ее совокупности, в противопоставление государствам и всяким иным нецерковным обществам. Внутри же Вселенской Церкви из Поместных Церквей в отдельности ни одна не имеет на Афон хозяйственных и распорядительных и начальственных прав, кроме Церкви Константинопольской. Средоточием же прав Константинопольской Церкви на Афоне является Константинопольский Патриарх с соправительствующим ему Патриаршим Синодом. По полномочию от Константинопольской Высшей Церковной Власти, и доколе послушны ей и Церкви, имеют на Афоне некоторую часть владетельных и распорядительных прав над Афонским церковным достоянием и сами Афонские иноки, однако не все, а только те, которые являются уроженцами Константинопольской Церкви. Христиане же других Поместных Церквей, селящиеся на Афоне, суть не владетели, но только гости на Афоне, принимаемые христиански-гостеприимным хозяином – Константинопольской Церковью, соблюдающей в этом случае апостольское наставление: «страннолюбия не забывайте» (Евр. 13, 2). В частности, такими гостями являются все члены Российской Церкви, пришедшие на Афон и принятые там. Гость – не совладелец хозяина в том имении, куда его принял хозяин, но только гость. Права гостя над таким имением зависят всецело от того, сколько прав на хозяйское имущество и надолго ли даст ему действительный хозяин имущества. И если действительный хозяин даже не провинившемуся ни в чем гостю скажет: довольно тебе у меня гостить, теперь уходи от меня, у гостя с этого момента не остается никаких прав не только на обладание и распоряжение имуществом, но даже и просто на пребывание в этом владении действительного хозяина, переставшего оказывать ему гостеприимство. Поэтому с церковной точки зрения является вполне бесспорным

принципиальное право Афонской высшей администрации («Протата», или «Кинота») удалить с Афона не только всякого отступающего от Православия пришельца из Российской Церкви, но и всякого православного пришельца. Еще более бесспорно таковое принципиальное право у высшего хозяина и господина афонской горы – Константинопольского Патриарха. И если отступившие от Православия гости Афона, русские имябожники, не захотели покинуть Афон добровольно, то Афонская администрация и Константинопольская Патриархия всегда имели полное право удалить таких насильствующих над хозяевами гостей принудительно: или своею силою, или с помощью других, «ибо (как замечает 104-е правило Карфагенского Собора) и апостол Павел соумышление людей бесчинных препобедил воинской помощью» язычников (Деян. 23, 17–24). С церковной точки зрения двух мнений об этом быть не может.

Но желала ли сама администрация Афона и Константинопольский Патриарх удалить с Афона русских имябожников и лишить их права жительства на Афонских землях? В синодальном архиве об имябожниках есть подлинный «акт» от 17–19 мая 1914 года, поданный русским афонским монашеством бывшему Государю Николаю Александровичу и Русскому Святейшему Синоду. Акт начинается такими словами: «Мы, четырех с половиной тысячное население русских подданных иноков на Афонской горе, глубоко возмущенные действиями отца Антония (Булатовича) и его сподвижников, составляем настоящий акт, удостоверяющий как действия <Антония> Булатовича, так и всеобщее наше нежелание на будущее время иметь общение с бывшими нашими заблудшими собратиями, согласно наших горячих просьб удаленными с Афона пришедшим нам на помощь Русским Правительством». Далее, в пункте втором акта сказано: «все мы просим не возвращать к нам на чистый Афон даже и раскаявшихся бывших наших собратий; ибо как зараженная и отсеченная рука не может пристать к живому телу, так и они не могут вновь слиться с Афонским монашеством» (Архив, т. III, ч. II, лист 532^в).

Итак, даже и русское оставшееся на Афоне православное монашество – все «горячо просило» об удалении с Афона навсегда имябожников. Высшая всеафонская администрация – Кинот (или иначе, Протат), представляющий из себя совет начальников всех Афонских монастырских обителей, еще от 31 июля 1913 года высказал в особом акте тоже не только свое согласие на удаление с Афона имябожников, но и требование, чтобы никто из них не был вновь допущен на Афон, хотя бы и раскаялся в имябожничестве (см. «Русский Инок» 1914 г., выпуск 97). Точно так же было на это удаление и полное желание и формальное представление Русскому Синоду и Русскому Правительству и со стороны Константинопольского Патриарха. Патриарх Герман V в грамоте на Афон от 5 апреля 1913 года за № 2206 писал об имябожниках: «извещаем... относительно таковых, как еретиков и нарушителей церковного повиновения, приняты будут определенные церковными канонами меры, и что отнюдь невозможно, чтобы оставались таковые и пятном своим порочили честное ваше место». И затем, по соглашению с Всероссийским Синодом, предоставил и со своей стороны командированному на Афон последним архиепископу Никону полномочия произвести последнее вразумление и увещание имябожникам, и оставшихся непокорными и после сего увещания предать в распоряжение Русского Константинопольского посольства для выселения их в Россию. Архиепископ Никон именно так и сделал, и Патриарх Герман одобрил действия архиепископа Никона (см. о сем в

грамоте Русского Святейшего Синода Константинопольскому Патриарху от 11 октября 1913 года № 7644). (Архив об имябожниках, т. II, лист 484). Следовательно, устроенное Русским Синодом выселение имябожников с Афона в пределы России произведено Синодом с церковной точки зрения на самом справедливом и самом законном церковном основании, и у имябожников нет никакого права требовать, чтобы им возвращена была возможность вновь проживать на Афоне и вообще во владениях Афонских монастырей²⁰.

Доселе я рассуждал о правах, рассматривал выселение имябожников с Афона с правой точки зрения, на ковакую стал Антоний (Булатович) и прочие имябожники в своих жалобах на изгнание с Афона. Теперь я должен посмотреть на этот факт с точки зрения христианского человеколюбия, так как Церковный Собор не может забыть и эту точку зрения. Я не буду сейчас касаться тех приемов изгнания, какие употребила светская власть, совершая изгнание, – то дело светской власти; а я сейчас высказываюсь о действиях власти церковной (хотя и считаю нужным отдельно от сего высказаться и о приемах светской власти, употребленных при выселении имябожников); я буду говорить только о самом факте выселения имябожников. Христос Бог наш сказал: какая польза человеку, если он приобретет мир, а душе своей повредит, – и таким образом отметил, что интересы души несравненно выше интересов тела. А добавивши затем еще такое замечание: или какой выкуп (Божьему суду) даст человек за душу свою (Мф. 16, 26), Христос указал, что для людей спасение душ важнее всяких других – и духовных, и телесных интересов. Следовательно, христианское человеколюбие всех и все оценивает прежде всего в интересах дела спасения душ и интересам этого дела подчиняет все; и там, где интересы спасения душ принесены в жертву интересам какого-либо другого дела, там христианское человеколюбие уже попорно, забыто.

Итак, попорно ли было христианское человеколюбие тем фактом, что принятые в Афонские монастыри гости из Русской Православной Церкви были изгнаны хозяевами Афона из числа членов братства этих монастырей и удалены с Афонских владений за ересь и другие канонические преступления и проступки? Нет, христианское человеколюбие этим фактом не было попорно, а наоборот, соблюдено. Апостолы Христовы, правда, заповедали: «страннолюбия не забывайте» (Евр. 13, 2), но апостолы же Христовы установили и границы страннолюбия – они заповедали прекращать всякое гостеприимство, всякое страннолюбие по отношению к тем, кто обольщает хозяев и увлекает их на отступление от правого учения, от правды Божией: «Многие обольстители пришли в мир... Всякий, престапующий учение Христово и не пребывающий в нем, не имеет Бога; пребывающий в учении Христовом имеет Отца и Сына. Кто приходит к вам и не приносит сего учения, того не принимайте в дом и не приветствуйте его» (2 Ин. 1, 7–10). Итак, по учению апостолов, забота о спасении душ требует, чтобы христианин прекращал страннолюбие и удалял от себя всякого обольстителя, вредящего спасению душ. Очевидно и ясно, что христианское человеколюбие требовало именно изгнания имябожников с Афона и исключения их из состава Афонской братии, в среду которой имябожники внесли так много греховного соблазна.

ГЛАВА* 4

О процессе церковного суда над имябожниками, который предприняла совершить Высшая Церковная Власть Российской Поместной Церкви.

Первый суд над имябожниками был произнесен на Афоне греческой церковной властью, но не Высшею Властью Константинопольского Патриархата, а высшею монастырскою властью Афона. Высшая монастырская администрация всего Афона, носящая название «Протата», или «Кинота», и представляющая собою совет всех Афонских настоятелей, 2 февраля 1913 года постановила, как дисциплинарную предохранительную меру: «в предупреждение от распространяющегося в большом кругу зла и в предупреждение опасных последствий, наш Священный Кинот, до исследования великой Христовой Церкви и до ее определения, объявляет сим: иеросхимонаха Антония и архимандрита Давида, как злославных, а также и всех единомудрствующих с ними подвергает церковному запрещению от всякого священнодействия и весь священный скит (Андреевский) церковному отлучению. Не дозволяется никому из православно-мыслящих общение со скитом, под угрозю, что и он будет отмечен злославным».

Следует точно понять постановление Кинота. Само по себе оно есть только монастырское дисциплинарно-судебное постановление игуменов, опирающееся только на принцип обязательности монастырского послушания монахов игуменам. А так как обет монашеского послушания Афонским игуменам давала только Афонская братия, то и указанное постановление Кинота само по себе было обязательно только для Афонского монашеского братства и больше ни для кого. Следовательно, в частности, запрещение имябожничавшим иерархическим лицам священнослужения, содержащееся в этом постановлении, легло только на Афонских имябожничавших священнослужителей и больше ни на кого; неафонского имябожничавшего священнослужителя, если бы таковой оказался, это запрещение нисколько не касалось, как не подчиненного афонским настоятелям. И запрещение общения с имябожниками Андреевского скита, сделанное Афонским Кинотом, тоже обязательно было только для Афонских монахов, ибо только они обязаны оказывать послушание Афонским настоятелям; не афонец мог и после этого запрещения вступать в общение с имябожниками. Такова сила и размер (пределы) кинотского дисциплинарного предохранительного суда над афонскими имябожниками.

Патриарх Герман V со своим Синодом, обсудивши доклад афонского Кинота об имябожниках и одобливши принятую Кинотом судебную меру против них, послал на Афон грамоту от 15 февраля 1913 года за № 758, с вызовом в Константинополь иеромонаха Антония (Булатовича) и архимандрита Давида для объяснений. Затем второю грамотою, от 5 апреля 1913 года за № 2206, снова обсудивши имябожное учение, сделал новое внушение имябожникам. Таким образом, Патриарх Константинопольский и его Синод самого суда своего над афонскими имябожниками так и не произнесли; но одобрение ими принятой Кинотом меры: отлучить всех имябожников Андреевского скита и всем Афонским имябожникам, имеющим священный сан, запретить священнослужение впредь до окончательного патриарше-синодального суда над ними, – самое

* В рукописи – “раздел” (Прим. изд.).

одобрение этой меры сделало эту меру обязательной к исполнению уже для всего Константинопольского Патриархата, и не только для Афона, а по Апостольскому правилу 32-му и Первого Вселенского Собора правилу 5-му, запрещенные и отлученные одной Церковью должны считаться таковыми и в других Церквях. Таким образом, с 5 апреля 1913 года все Афонские имябожники священного сана Высшей Церковной Властью Константинопольского Патриархата были запрещены в священнослужении, и все имябожники Андреевского скита были отлучены от Церкви, впредь до окончательного патриаршего синодального суда над ними. В таком положении было дело до выступления Российского Святейшего Синода.

Святейший Синод Российский посланием своим «по поводу новоявленного учения книги «На горах Кавказа», опубликованном 18 мая 1913 года, «вполне присоединился к решению Святейшего Патриарха и Священного Синода Великой Константинопольской Церкви, осудившего новое учение как «богохульное и еретическое». Приглашает настоятелей и старшую братию находящихся в России честных обителей книгу «На горах Кавказа», как дающую основания к неправым мудрованиям, «Апологию» <Антония> Булатовича и все прочие книги и листки, написанные в защиту новоизмышленного учения, объявить осужденными Церковью». «Если же будут и после сего упорствующие приверженцы осужденного учения, то, немедленно устранив от священнослужения тех из таковых, которые имеют посвящение, всех упорствующих по увещании предать церковному суду» вновь. Таков был первый предварительный суд Высшей Власти Российской Церкви. Этот Российский церковный суд никого не отлучил от Церкви, ни даже от причащения, а только лишь запретил в священнослужении тех из имябожников, которые имели посвящение, вероятно, отчасти потому, что российские имябожники никаких дебоширств не производили, а уклонились от православного течения только в своих верованиях; а отчасти и потому, что считал еще не все меры увещания имябожников использованными.

Накануне опубликования этого своего «Послания», Российский Святейший Синод командировал особую Комиссию во главе с архиепископом Никоном для увещания русских имябожников, во-первых; и во-вторых, на основании уже состоявшегося к тому времени соглашения Русского Синода с Константинопольским Патриархом, для увещания, а в случае нужды и для удаления со Старого Афона живущих там русских по происхождению имябожников, подчиненных власти Константинопольского Патриарха. Часть афонских имябожников этим увещанием были приведены к раскаянию, оставшиеся упорными были выслены в Россию. Имябожники, высленные в Россию, здесь подпали под действие церковных древних канонов о пришельцах из другой Церкви. Каноны не позволяют принимать за лиц, имеющих священный сан, или церковно-служительский или иноческий чин, тех пришельцев, которые не предъявляют соответствующих документов от своей церковной власти: под угрозой отлучения самих принявших таким образом (Апостольские правила 12 и 33; Четвертого Вселенского Собора правило 13). Притом и имеющих подобные документы пришельцев каноны позволяют принимать в общение только в том случае, если они – проповедники (и исповедники) благочестия: «Не принимать никого из чужих епископов или пресвитеров или диаконов без представительных грамоты; и когда оная предъявлена будет, да рассудят о них: и аще будут проповедники благочестия, да приемлются; аще ли ни, подайте им, что нужно, а в общение не приемлите их» (Апостольское правило 33).

Так как все высленные были уклонившиеся в ересь, то они все не были

приняты в церковное общение. Кроме того, так как от Константинопольской Церкви, при поспешности выселения не было взято никаких документов, удостоверяющих монашеский или священный сан тех из выселенных, кто его действительно там получил, то, за исключением 8-ми, все выселенные Афонские имябожники не были приняты в качестве монахов, но были облечены в мирскую одежду и отправлены на родину, по месту приписки, как миряне²¹. Восемь же человек, признанные в священном или иноческом сане по разным документальным основаниям, были отправлены на подворье Андреевского скита. Из непризнанных в сане пришельцев 40 человек, обвиняемых и подозреваемых судебной властью в уголовных преступлениях, были арестованы. Позже определением от 27 августа 1913 года за № 7644, Святейший Синод постановил, между прочим: 1) усвоить последователям нового лжеучения наименование имябожников, как наиболее соответствующее содержанию их учения; 2) отправить «послание» от имени Святейшего Синода Его Всесвятейшеству, Вселенскому Патриарху Герману V с просьбой произвести канонический суд над упорствующими (выселенцами с Афона), а раскаявшихся разрешить Российскому Святейшему Синоду принимать в церковное общение и сообщить решение Константинопольского Синода относительно этого дела; 3) по получении ответа от Патриарха иметь суждение о дальнейших мерах, касающихся упорствующих имябожников... б) предоставить епархиальному епископу лично или чрез иереев «разрешать от греха ереси и противления Церкви» каждого искренно раскаявающегося имябожника, допустить его к Святому Причащению и разрешить поступать в тот монастырь, куда примут, предписав настоятелю и духовнику сего монастыря подвергнуть его строгому надзору»; 7) зачисление в братию или признание его в монашеском звании отложить на предписанный законом срок, в продолжении коего он должен находиться в числе испытываемых».

В этом определении есть новое, по сравнению с «посланием Святейшего Синода от 18 мая 1913 года». Именно, все имябожники, впредь до искреннего раскаяния, не признаются в монашеском чине, хотя бы раньше и имели его, и не допускаются ни к причащению, ни к общению церковному. Затем посланием от 11 октября 1913 года Святейший Синод просил Патриарха Германа о скорейшем каноническом суде над 25-ю упорнейшими главарями и распространителями имябожнической ереси. Патриарх Герман ответным посланием Русскому Синоду от 11 декабря 1913 года, вместе с своим Синодом присоединяясь к мерам, уже принятым Русской Церковной Властью чрез синодальное определение от 27 августа 1913 года за № 7644, дальнейший суд над упорными имябожниками, как находящимися уже в пределах одной Русской Церкви, предоставляет вполне Русской Церковной Власти: «Со вниманием рассмотрев и рассудив соборно это дело, при содействии состоящих при нас священнейших и пречестных митрополитов и дорогих возлюбленных во Святом Духе братьев и сослужащих, решили и постановили дальнейшую судьбу оказавшихся в России монахов-имябожников, какой бы степени и чина они ни были, возложить на непосредственное попечение и решение церковной власти в России, чтобы она, как законная правящая власть, довела это дело до конца совсем и от нашей великой Христовой Церкви предоставленным полномочием, и применила к ним то, что подобает на основании священных канонов: вождей и зачинщиков ереси божественно-начально призывая к оправданию и налагая на них подобающие канонические кары; и относительно многочисленных других, по неведению или по другой

причине последователей их, имея в виду то, что следует для возвращения и обращения их, совершенно не боясь принять их в церковное общение и позволить принятие Пречистых Таинств, если бы эти лица явно покаялись, а имеющим постриг или священную степень, после достаточного испытания, позволить носить монашескую одежду и священнодействовать, равно как и наоборот: и осудить, и отнять монашескую или священнослужительскую одежду у тех лиц, которые, быть может, намереваются упорно, нераскаянно оставаться при своем ложном взгляде и распространять ересь в народе, – с полной, как сказано собственной властью, по подобающей канонической справедливости».

После этого Русский Синод, «найдя, что необходимые меры предостережения бывших русских монахов на Афоне от увлечения лжеучением имябожничества своевременно были приняты, призыв к оставлению заблуждения от имени Церкви был сделан им», признал, что «должен быть произведен над упорными и сознательными приверженцами и распространителями лжеучения церковный суд» (см. об этом в определении Святейшего Синода от 10 марта 1916 года № 2670), каковой и поручил совершить Московской синодальной конторе синодальным определением от 14–18 февраля 1914 года за № 1471, причем Конторе поручено было позаботиться предварительно суда об увещании имябожников.

Между тем, глава и душа имябожников, о. Антоний Булатович, по прибытии в Россию скоро так укрепил свои прежние связи с правительственными и «высшими сферами» Российского государства, что превратился из человека, терпимого по милости и снисхождению, в человека, вместе со своими единомышленниками делающего последовательные сильные нападения на Русский Синод при помощи светской власти. И с начала 1914 года приходится, рассматривая отношения Русской Высшей Церковной Власти к имябожникам, выяснять себе главным образом вопрос: насколько устояла Высшая Церковная Власть против этих нападений.

<Антоний> Булатович и его единомышленники добивались от Высшей Церковной Власти двух вещей: 1) признания имябожного их учения православным, святоотеческим или, если не святоотеческим, то, во всяком случае, частным мнением, не противоречащим православной вере, вместо прежнего синодального суждения об имябожничестве как о ереси; 2) снятия осуждения и канонических запрещений и отлучения с самих наказанных Церковью имябожников. Выше, в разделе II, я уже докладывал о том, что по первому пункту имябожники, давлением чрез светскую власть на Московскую синодальную контору, после целого ряда ее отзывов об имябожничестве как о лжеучении и ереси, добились от нее того, что в одно и то же заседание свое 7 мая 1914 года Контора сделала два взаимно противоречивых, один другой исключаящих отзыва об имябожничестве: и как о ереси-лжеучении, и как об учении, не дающем достаточно основания держащимся его для отделения от Православной Церкви.

Высказывая последнее суждение свое во втором своем донесении Синоду о содержании заседания, бывшего 7 мая (донесение от 8 мая 1914 года за № 1443), Контора при этом по второму пункту стремлений <Антония> Булатовича высказала проект постановления о полном освобождении нераскаявшихся имябожников от церковного суда и канонического наказания с отдачей их на архипастырское душепопечение преосвященного Модеста, епископа Верейского. Но от Синода <Антонию> Булатовичу и поддерживавшим Булатовича светским властям не удалось добиться утверждения такого благоволительного к имябож-

ному учению суждения Синодальной конторы и утверждения ее постановления о помиловании имябожников. Синод по первому пункту вожделений <Антония> Булатовича ответил на постановление Конторы двукратным подтверждением своего прежде высказанного осуждения имябожной ереси (определение Священного Синода от 10–24 мая 1914 года за № 4136 и определение Синода от 10 марта 1916 года за № 2670). По второму пункту имябожники имели некоторый успех, но второстепенный: они добились того, что давимый светской властью Святейший Синод определением от 10–24 мая 1914 года за № 4136 отсрочил окончательный суд над имябожниками и разрешил бывшим монахам и священнослужителям имябожников рясоношение (рясофор) впредь до этого окончательного суда, и допустил в храмы без права участия в Таинствах и, следовательно, совершения богослужения (см. то же определение в подписях, также еще отношение обер-прокурора Саблера митрополиту Московскому Макарию от 24 мая 1914 года за № 8626²²; письмо преосвященного Модеста Верейского на имя обер-прокурора Саблера от 3 июня 1914 года²³; заявление, поданное имябожниками: Силою Ершовым и другими от 1 июня 1914 года²⁴).

Преосвященный Модест Верейский от 14 мая 1914 года известил верного друга имябожников А. Л. Гарязина (издателя Петербургской газеты «Дым») о результатах суда Московской синодальной конторы над имябожниками следующим письмом (текст которого привожу по составленному и напечатанному <Антонием> Булатовичем в 1914 году сборнику, под заглавием: «Имяслави», с. 173–174: «14 мая 1914 года. Благодарение Господу Богу, все иноки-имяславцы оказались истинными чадами Церкви. Отец Антоний и виденные мною иноки Афонские назначены в число братьи Знаменского монастыря. Употреблю все усилия, чтобы они остались пребыванием своим довольны. Будут жить, смотря по их склонностям, или в Знаменском монастыре в Москве, или вне Москвы на монастырской даче. Разность мнений не должна мешать единению и любви. Так было прежде (школы Антиохийская, Александрийская и др.), когда допускалось существование в Церкви мнений, которые потом Собором или объявлялись догматом или отвергались».

В это время <Антоний> Булатович и другие главы имябожников были в Петербурге (Петрограде). И в ответ на такое извещение подали за 13-ю подписями своими «заявление» от 18 мая митрополиту Макарию, первоприсутствующему члену Московской синодальной конторы (текст заявления см. в сборнике «Имяслави», с. 174), в котором благодарят митрополита за оправдание их и берут назад свое заявление от 11 апреля, поданное в Святейший Синод, об отложении от него. Но в «Петербургском Листке» от 28 мая 1914 года, № 143, появилось сообщение, что Святейший Синод отверг приговор Московской синодальной конторы и «на неопределенное время постановил отрешить имябожников... от принятия Святых Таин» (см. вырезку с той заметкой из «Петербургского Листка» в Архиве об имябожниках, т. III, ч. II, лист 499²⁵). Встревоженные и разочарованные имябожники: «Сила (Ершов) с прочими иноками» обратились к преосвященному Модесту с письменным заявлением от 1 июня 1914 года, в котором выражают желание узнать действительное синодальное решение их участи (Архив, т. III, ч. II, листы 498–500). <Антоний> Булатович обратился непосредственно к «начальству» Синодальной канцелярии, т. е. обер-прокурору Саблеру, от которого не только узнал подлинный текст синодального определения от 10–24 мая 1914 года за № 4136, отменившего оправдательный приговор Московской синодальной конторы, но и испросил себе формальную выписку из

этого документа, содержащую урезанный текст этого определения с искажением смысла его в обратный, оправдательный для учения имябожников. Об этом я уже подробно докладывал в первом разделе этой третьей главы и теперь повторять не буду; но для полноты всей картины этого плутовства укажу, что одновременно с этим Синодальная канцелярия и ее «Начальство» Саблер предпочли совсем не печатать в «Церковных ведомостях» подлинного текста определения Святейшего Синода от 10–24 мая 1914 года за № 4136. Очевидно, чтобы не выдать подделки смысла этого определения, сделанной в «выписке», данной <Антонию> Булатовичу (копия подлинного текста этого определения и копия текста выписки, выданной Булатовичу, снятые из архива об имябожниках, т. III, ч. II, приложены при сей главе моих «замечаний и дополнений»). Это со стороны <Антония> Булатовича был уже второй случай подделки смысла официального документа, осуждающего имябожие и имябожников. В Архиве об имябожниках, т. III, ч. II, лист 532, находим «Акт», составленный всеми русскими монахами на Афоне (круглым счетом четыремя с половиной тысячами монахов). В этом акте, в пункте 6, 11 заявляется, что в 1912 году <Антоний> Булатович скрыл подлинную грамоту Ватопедского Афонского монастыря, посланную в подчиненный этому монастырю русский Свято-Андреевский, Афонский скит, осуждавшую как имябожие, так и восстание имябожников против православного игумена Андреевского скита Иеронима. <Антоний> Булатович тогда прочитал какой-то другой поддельный текст этой грамоты, оправдательный для имябожников. Не зная еще наверняка, будет или не будет напечатан в «Церковных ведомостях» полный и подлинный текст синодального определения от 10–24 мая 1914 года, <Антоний> Булатович избегает печатать текст полученной им «выписки», чтобы преосвященные авторы синодального определения № 4136 не могли уличить подделку смысла этого определения в испрошенной Булатовичем выписке.

Но, конечно, не для себя же одного он брал такую выписку, но и показывал другим, и прежде всего, конечно, имябожникам, сбивая их с толку. Жертвою всей этой махинации, скрывшей истинный смысл синодального приговора над имябожием от имябожников, по-видимому, оказался и сам схимонах Иларион, продолжавший жить в горах Кавказа и позже других узнавший действительное положение вещей. В поданном Синоду Иларионом докладе от 1 июля 1915 года Иларион высказывает свое изумление: «Миссионер говорил, что будто бы я и сообщники мои, в деле учения о имени Божием, о имени Иисус, отлучены от Церкви. Между тем, мы читали в «Московских ведомостях» и в разных листиках, а так же и в книге «Имяславие» (изд. Исповедник, 1914 г.), что мы оправданы Московской синодальной конторой. Смирнейше прошу Святейший Синод, не будет ли ему благоугодным сообщить мне свое мнение о сем нашем деле» (Архив об имябожниках, т. III, ч. II, лист 671). По-видимому, отцу Илариону заявление о продолжающемся отлучении имябожников от Церкви было новостью. Но из архивных документов не видно, чтобы схимонаху Илариону было послано уведомление о действительном содержании приговора Святейшего Синода об имябожниках, изложенном в определении Синода от 10–24 мая 1914 года за № 4136. На прошении Илариона только одна пометка: «присоединить к делу». А между тем в заявлении этом содержится последнее исповедание веры схимонаха Илариона. Иларион, умерший вскоре (в 1916 г.) после этого, раньше своей смерти узнал ли в точности, как именно в конце концов Святейший Синод смотрит на его учение об Имени Божием: осуждает или допускает?

В августе и сентябре 1914 года <Антоний> Булатович с помощью Саблера и преосвященного Модеста добился закулисным путем того, что митрополит Макарий самовольно и незаконно снял с упорных имябожников на время войны наложенные Синодом всякие запрещения и отлучения под предлогом командировки их в действующую армию и на время этой командировки. Об этом я подробно уже докладывал во II главе своих «замечаний и дополнений». Отмечу еще раз, что при этом некоторые из упорных имябожников, получивши освобождение от наказания, даже не были посланы в действующую армию, благодаря ходатайству о такой льготе для них со стороны все того же епископа Модеста пред Саблером (архимандрит Давид, иеромонах Пахомий. См. донесение преосвященного Модеста обер-прокурору Саблеру от 5 сентября 1914 года за № 685. Архив об имябожниках, т. III, ч. II, лист 610).

Как я уже отметил во II главе своих «замечаний и дополнений», такой поступок митрополита Макария был самовольным и незаконным превышением власти потому, что Синод своим судом положивши имябожникам наказание, позволил епархиальным архиереям смягчать и снимать это наказание только в том случае, если имябожник раскается и отступит от своих лжеучений, но не в тех случаях, когда имябожники продолжают упорствовать в своем заблуждении. Как поступок незаконный, решение митрополита Макария тоже не было опубликовано Синодальной канцелярией в «Церковных ведомостях». Но этот поступок митрополита Макария остался не только безнаказанным от Синода, но даже и не пресеченным: находясь под давлением обер-прокуроров, Святейший Синод, к тому же не имевший под руками никакого формального специального доклада о самочинии митрополита Макария, предпочел полтора года совсем никак не откликаться в формальном порядке на это самочиние.

Тем временем, хотя война все еще продолжалась, разрешенные от наказаний и отправленные в действующую армию упорные имябожники начали довольно дружно возвращаться в армии обратно (см. представление Святейшему Синоду митрополита Макария от 20 июня 1915 года за № 226. Архив об имябожниках, т. III, ч. II, лист 671, в). Возник во всей остроте вопрос, как с ними быть: оставить ли и далее данное им разрешение от наказаний, или же в виду того, что митрополит Макарий дал им разрешение от наказаний только на время службы каждого из них в действующей армии, снова подвести возвращающихся из армии упорных имябожников под прежние положенные на них Синодом наказания. В заботах о собственном благополучии, упорные имябожники: архимандрит Давид, иеросхимонах Николай (Иванов), иеромонах Викентий (Филатов), иеромонах Сила (Ершов), схимонахи: Исаакий (Грязев), Иларион (Федюков), Филадельфий (Орлов) и монахи: Манассия (Зенин) и Ириней «уполномоченные от всех прочих Афонских монахов, выбывших из старого Афона», подали Государю к началу марта 1916 года прошение, в котором пишут: «Покорнейше просим Ваше Императорское Величество об официальном опубликовании в «Церковных ведомостях» данного уже почти два года тому назад Синодального распоряжения, дабы не было препятствий совершать священнослужение тем из нас, приехавшим с Афона монахам, кто имеет священный сан, и всем нам, монахам, приобщаться Святых Христовых Таин. Вследствие отсутствия официального напечатания вышеупомянутого распоряжения, мы, изгнанные с Афона монахи, имеем возможность совершать священнослужение

и приобщаться Святых Таин не во всех епархиях святой Православной Русской Церкви, но лишь в Московской и Киевской, а также в армии и в лазаретах для больных и раненых воинов»... «покорнейше просим Ваше Императорское Величество не отказать сделать распоряжение об официальном извещении епархиальных преосвященных о нашем праве – совершать священнослужение тем из нас, кто имеет священный сан, и всем нам, монахам, приобщаться Святых Христовых Таин и быть погребаемым по обряду монашескому Православной Церкви, но никак не по мирскому обряду» (Архив, т. III, ч. II, лист 695). В этом прошении сказано неправда: Синод никогда не давал разрешения на священнослужение и причащение Святых Таин упорным имябожникам, никогда не возвращал им и монашества, разрешивши им в определении от 10–24 мая 1914 года № 4136, только рясофор (рясоношение) и присутствие при православном богослужении. А митрополит Макарий, хотя и дал самовольно подобные разрешения упорным имябожникам, но лишь на время пребывания их в действующей армии (см. письма Саблера митрополиту Макарию и Преосвященному Модесту №№ 1432, 1438). И тот, кто лучше всего сознавал эту неправду, о. Антоний (Булатович), в других случаях и составлявший, и подписывавший всякие ходатайства имябожников, на этот раз не подписался лично, а только лишь дал полномочие другим имябожникам приносить в этом прошении просьбы Государю и от его имени. Государь Император, конечно, не без предварительной беседы с обер-прокурором Синода А. Волжиным (ибо о таких вещах покойный Государь Николай Александрович обыкновенно не постановлял своего решения прежде, чем не побеседует с обер-прокурором Синода), начертал на этом прошении упорных имябожников 4 марта 1916 года собственноручную резолюцию: «следует удовлетворить», а 5 марта вручил это прошение имябожников с своей резолюцией обер-прокурору А. Волжину (см. Архив имябожников, т. III, ч. II, лист 695). 10 марта 1916 года упомянутое прошение обер-прокурором было уже сдано в его Канцелярию с отметкой: «Святейшему Синоду было мною доложено, и состоялось определение» (см. отношение Канцелярии обер-прокурора в Синодальную канцелярию от 3-го апреля 1916 г. за № 2928. Архив об имябожниках, т. III, ч. II, листы 693–694). Определение это Синодом было составлено от 10 марта 1916 года за № 2670, и в полной копии составляет содержание первого моего доклада.

Находясь под сильным давлением обер-прокурора и Государя, Святейший Синод все-таки в этом определении отказался утвердить или (иначе сказать) узаконить незаконное деяние митрополита Макария, а тем более официально распространить об этом деянии как о законном и своем – синодском. Но не нашел возможным Синод, при таком на него давлении, и высказать прямое осуждение самочинию митрополита Макария, или хотя бы непризнание этого поступка закономерным. Все, что смог сделать в этом своем определении от 10 марта Святейший Синод, – это отнестись к данному имябожникам от митрополита Макария разрешению и освобождению от всех церковных наказаний как к несуществовавшему, не замечать его, и вновь повторить всем епархиальным архиереям свое прежнее постановление: смягчать и снимать наказание с имябожников только в том случае, если имябожники отказываются от своего лжеучения и приносят Церкви раскаяние в своих винах.

Это определение, не внося ничего нового по сравнению с посланием

Святейшего Синода от 18 марта 1913 года и синодальным определением от 10–24 мая 1914 года № 4136, не есть новое судебное постановление, а только лишь подтверждение прежнего. Таким образом, и на этот раз Синод не приступил ни к окончательному суду над имябожниками, ни к подготовке такового суда; по-прежнему этот суд остался отложенным на неопределенное время, что, конечно, и само по себе благоприятствует распространению имябожного движения. Между тем, сановные покровители имябожников не захотели отнестись равнодушно и к такому постановлению Синода; и обер-прокурор Синода А. Волжин, прочитавши это определение Синода от 10 марта 1916 года № 2670, не пропустил его к исполнению, но «приказал отложить» (как свидетельствует пометка карандашом на первой странице этого определения, сделанная рукой секретаря Екшурского). После этого синодальное определение от 10 марта 1916 года за № 2670 за пределы Синодальной канцелярии не вышло, опубликовано не было, и хорошо еще, что его не уничтожили светские власти, но подшили в очередном порядке к синодальному архиву дел об имябожниках; так что оно хотя для самого Синода уцелело и потому сохранило свое каноническое значение, хотя и не распространило доселе его за пределы самого Синода и его Преемника по власти, ибо доселе не опубликовано.

Итак, церковно-юридическое (иначе говоря, каноническое) положение имябожников в настоящее время таково:

1) Их своеобразное учение об именах Божиих признано еретическим и осуждено как Константинопольскими Патриархами с Патриаршим Синодом (см. грамоты на Афон Патриарха Иоакима III от 12 сентября 1912 г. за № 8522, и Патриарха Германа V от 15 февраля 1913 года, за № 758), так и Русским Святейшим Синодом (см. Послание Святейшего Синода от 18 марта 1913 года, определение Святейшего Синода от 27 августа 1913 года за № 7644, определение Святейшего Синода от 10–24 мая 1914 года за № 4136 и определение Святейшего Синода от 10 марта 1916 года за № 2670).

2) Все имябожники в России, включая (согласно Патриаршему посланию Русскому Синоду от 11 декабря 1913 года) и прибывших с Афонской горы в Россию, подлежат канонической юрисдикции Русской Церковной Власти.

3) Российская Высшая Церковная Власть окончательного суда над упорными имябожниками доселе не совершила, считаясь с систематическим сильным давлением в пользу упорных имябожников, производившимся с 15 апреля 1914 года на Святейший Синод со стороны покойного Государя Императора Николая Александровича, и систематически связываемая в своих действиях <...>²⁶ в тех случаях, когда Святейший Синод действовал без потачки и угодничества имябожникам.

4) В настоящее время, согласно предварительному судебному определению Святейшего Синода от 10–24 мая 1914 года за № 4136 (по подлинному тексту этого определения, находящемуся в синодальном Архиве дел об имябожниках, (т. III, ч. II, листы 444–449), а не по искаженным выпискам из него), подтвержденному определением от 10 марта 1916 года за № 2670, все находящиеся в России упорствующие имябожники находятся под малым церковным отлучением, именно: отлучены не только от совершения Церковных Таинств, но и от участия в них, но имеют право присутствия при церковном богослужении и духовные лица из них имеют право рясоношения. Причем, епархиальным архиереям предоставлено полномо-

чие смягчать и снимать это наказание только с тех из имябожников, которые раскаются в своем заблуждении и будут просить Церковь о прощении.

5) Определение Святейшего Синода от 10–24 мая 1914 года, оставшееся неопубликованным в официальных органах церковной печати, введено было в действие только указом Святейшего Синода Московской синодальной конторе за № 8625, и исполнялось только до 5–17 сентября того же 1914 года, когда митрополит Макарий, Первоприсутствующий член этой Конторы самовольно, в незаконном порядке, снял все церковные наказания с упорных имябожников «на все время военных действий»²⁷, согласно предложению обер-прокурора Саблера (от 1 сентября 1914 г. за № 1432. Архив, т. III, ч. II, лист 595). Так как состояние войны для России еще не прекратилось, то и теперь церковно-правовое положение имябожников остается ненормальным, и епархиальные власти не знают толком, что с ними делать и как на них смотреть: признавать ли их находящимися под запрещениями и отлучением, или же считать все церковные наказания снятыми с них в законном каноническом порядке. Склоняться к последнему, хотя и неправильному взгляду, побуждает епархиальные власти еще и то обстоятельство, что о. Антоний (Булатович) печатно, в своем сборнике «Имяславие», изданном в конце 1914 года, в статье «Окончание Афонского дела», несогласно с действительностью, изображает, что судебное дело об имябожии и имябожниках в Русской Церкви окончилось оправданием их учения и снятием наказаний с них со стороны Московской синодальной конторы, а не Синодальным отвержением сего оправдания, с подтверждением осуждения и наказаний – и эту книжку продолжает доселе распространять среди населения; что, кроме этого, <Антоний> Булатович в изданной им в 1917 году книге: «Оправдание веры в непобедимое, непостижимое Божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа (изд. Исповедник) в «Приложении», на странице 211 утверждает вопреки действительности, что Синод утвердил (а не отверг) указом от 10–24 мая 1914 года за № 4136 оправдательное постановление Московской синодальной конторы об имябожии и имябожниках. И это же «приложение», сброшюрованное отдельно, тоже распространяет всюду, вводя в заблуждение православных – от мирян до иерархов включительно. Даже здесь, на Всероссийском Церковном Соборе, после того, как я, по положению своему секретаря в Подотделе об Афонском движении, связанном с почитанием имени Божия, в личной беседе с <Антонием> Булатовичем 12/25 июля сего 1918 года в Покровском монастыре предложил его вниманию копию с упомянутого определения Синода, и Булатович признал без спора, что синодальное определение отвергло постановление Конторы и подтвердило прежде осуждение имябожии и имябожников, даже и после этого, в августе месяце сего 1918 года Антоний (Булатович) не постеснялся раздавать членам Всероссийского Собора эту свою брошюрку с заявлением о том, что Синод оправдал их определением от 10–24 мая 1914 года, а не осудил.

На основании всего изложенного мною в четырех докладах об отношении Русской Церковной Власти к имябожии и имябожникам, почитаю крайне необходимым, в целях выяснения истины для епархиальных властей и всех православных христиан, и для того, чтобы епархиальные власти получили, наконец, определенные руководящие и законные указания от Высшей Церковной Власти о том, как надлежит им относиться к имябожии и имябожникам:

1) Сообщить епархиальным преосвященным и опубликовать для общего

сведения подлинный текст определения Святейшего Синода от 10–24 мая 1914 года за № 4136, находящийся в т. III, ч. II, листы 444–449 Архива об имябожниках, с пояснительным указанием, что никакой церковной власти, подчиненной Святейшему Синоду, не было дано полномочий изменять это определение, и что Московский епархиальный архиерей в сентябре 1914 года превысил свою власть, освободивши, по предложению бывшего обер-прокурора Священного Синода В. К. Саблера (Десятковского), всех имябожников от наложенных на них церковных наказаний на все время войны.

2) Опубликовать канонически действительное, но вследствие насилия над Святейшим Синодом бывшего обер-прокурора Святейшего Синода А. Волжина, доселе неопубликованное синодальное определение от 10 марта 1916 года за № 2670.

3) Оъявить епархиальным преосвященным и опубликовать для всеобщего сведения, что (как видно из упомянутых определений Синода) окончательный суд над упорными имябожниками Высшая Российская Церковная Власть еще не произвела, а посему до окончательного суда остаются в силе все касающиеся их постановления, содержащиеся в синодальных определениях от 10–24 мая 1914 года № 4136 и от 10 марта 1916 года № 2670, коими епархиальные власти и должны неуклонно руководствоваться.

ПОСЛЕСЛОВИЕ К ДОКЛАДАМ:

Синодальный архив дел об Афонских монахах-имебожниках оканчивается Синодальным постановлением о передаче дела об имябожниках на рассмотрение и Суд Всероссийского Церковного Собора (определение Святейшего Синода от 21/28 июля 1917 года за № 4746). К сожалению, Собор и в третью свою сессию не рассмотрел его, за многочисленностью своих занятий: афонская смута не умерла, но продолжается и ныне (имеется в виду время прохождения Поместного Собора РПЦ – 1917–1918 гг. – *Ред.*).

*Секретарь Подотдела об Афонском движении,
связанном с почитанием Имени Божия,
Василий Зеленцов*

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Выписано буквально из документа за № 2670 от 10 марта 1916 года, прилагаемой копии стр. 7–8.

² Между тем м<итрополит> Флавиан разместил имебожников у себя по монастырям, не разрешив им причащения (смотри отношения канцелярии митрополита Киевского в осведомит<ельном> бюро от 28 марта 1914 г. за № 1562. Синод. архив об имебожниках т. III, ч. I, листы 308–309).

³ Эфесис издан Ираклием в 639 году (Робертсон «История Христианской Церкви», перевод Лопухина. Изд. Тузова 1916 г., т. I, с. 567).

⁴ Четвертый Вселенский Собор. Правило 30: «Поелику почтеннейшие епископы египетские отложили, в настоящее время, подписаться под посланием святейшего архиепископа Льва, не из противления кафолической вере, но говоря, что в египетском округе есть обычай – не делать ничего такого без соизволения и определения своего архиепископа, и просят отсрочить им до рукоположения будущего архиепископа великого города

Александрии, то мы признали справедливым и человеколюбивым (делом) оставить их в своем сане в царствующем городе и дать им срочное время, пока не будет рукоположен архиепископ Александрийский. Посему пребывая в своем сане или да представят поручителей, если это возможно, или заверят клятвою.

⁵ Апостол Павел восклицает: «Один Господь, одна вера» (Еф. 4, 5) и Галатам, по поводу лжеучения, касавшегося лишь обрядово-нравственных обязанностей человека пред Богом, пишет: «Удивляюсь, что вы от призвавшего вас благодатью Христовою так скоро переходите к иному благовествованию, которое, впрочем, не иное, а только есть люди, смущающие вас и желающие превратить благовествование Христово. Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема. Как прежде мы сказали, так и теперь еще говорю: кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема» (Гал. 1, 6–9). Галатийские лжеучители заблуждались только в том, что обряд обрезания считали необходимым для спасения христиан от грехов (Гал. 5, 2), имябожники же проповедуют гораздо более важное заблуждение, касающееся и Божьего имени и Божьих свойств и действий. Поэтому только с грустью можно отнестись к этой попытке Синода прикрыть для приличия свою угодливость Императору навязыванием Апостолу Павлу терпимости и уступчивости в подобных вопросах веры. И строгость Апостола Павла, с какою он требовал от всех подчинения церковной иерархии, настолько общеизвестна, что о ней много распространяться не нужно. Достаточно вспомнить, как Апостол радуется, что коринфяне приняли Тита в послушании со страхом и трепетом (2 Кор. 7, 15–16), и говорит коринфянам: «Ибо я для того и писал вам, чтобы узнать на опыте, во всем ли вы послушны» (2 Кор. 2, 9), «и готовы наказать всякое непослушание, когда ваше послушание исполнится» (2 Кор. 10, 6). «Чего вы хотите? с жезлом придти к вам, или с любовью и духом кротости?» (1 Кор. 4, 21). Также, когда оставил Тита епископствовать в Крите, Апостол Павел писал Титу: «говори, увещавай и обличай со всякою властью, чтобы никто не пренебрегал тобою тебя» (Тит. 2, 15).

⁶ Архив об имябожниках, т. III, ч. I, лист 371.

⁷ Архив тот же, лист 374.

⁸ Лист 384.

⁹ Сверху рукой В.И.Зеленцова вписано: «час тому назад». *Прим. изд.*

¹⁰ Антоний (Булатович), в своей докладной записке, поданной обер-прокурору Раеву от 7 октября 1916 г., с неумолимой логикой указывает буквальный смысл этого царегодливого суждения Московской синодальной конторы об учении имябожников. Он пишет: «Суд... вынес следующий приговор, что у обвиняемых нет оснований отступать от Церкви». «Если Суд нашел, что нет основания для разделения между церковной властью и подсудимыми, то этим самым он ясно выразил, что нет также существенной разницы верования между церковной властью и бывшими обвиняемыми в «измышлении нового лжеучения». В связи с этим тем более имеем право заключить, что церковная власть не потребовала от обвиняемых какого-либо исправления их мнимых заблуждений, но сама пошла навстречу уже отложившимся от нее и не явившимся на Суд обвиняемым». (Докладная Записка, с. 24, 28. См. в конце второй половины III т. Архива при листе 715). По-видимому, Контора сама плохо соображала, как сильно она здесь выразилась в пользу имябожников в этих своих словах, не искренних, а только дипломатичных фразах.

¹¹ Добавление это пояснительного характера и имеет чисто редакционное значение.

¹² В рукописи: «поупотребил». *Прим. изд.*

¹³ Заявление несправедливое. Преосвященный Модест этого не мог не узнать, как специально занятый этим делом; и мог сказать 27 августа 1914 года, что Антоний (Булатович) «далек от мысли вести какую-либо пропаганду среди массы», только решившись сказать не то, что ему было известно.

¹⁴ С заявлением преосвященного Модеста в этом ходатайстве: «со своей стороны я не видел бы препятствия к осуществлению этого желания отца Антония получить избавление от церковного суда и право священнослужения», интересно сопоставить отзыв

владыки же Модеста о невозможности для Синода исполнить это желание Антония (Булатовича), высказанный тогда же в беседе с сотрудником газеты «Утро России». Осведомительное бюро представило в Синодальную канцелярию к 31 августа того же 1914 года вырезку из газеты «Утро России», издающую эту беседу. Приводим текст вырезки целиком.

Антоний Булатович

В газетах мелькнуло сообщение, что известный афонский иеросхимонах Антоний (Булатович) выехал из Сум в Москву просить митрополита разрешить ему поехать в действующую армию в качестве священника походной церкви. По этому поводу епископ Верейский Модест, настоятель Покровского миссионерского монастыря, сообщил нашему сотруднику следующее: Антоний (Булатович) приехал из провинции уже давно и жил все время у меня в монастыре. На днях он выехал в Петроград испросить у Синода разрешение отправиться в действующую армию. Но вряд ли он получит это разрешение. Мне кажется, что от него потребуют отречения от своих заблуждений, от написанных им книг... А он, по-видимому, на это не согласен. При таком положении Синод не разрешит ему богослужения, а следовательно, и поездки на театр военных действий» (Архив, т. II, ч. II, лист 594). Комментарии излишни. На полях этого письма кто-то (но не Саблер) сделал пометку карандашом: «Как? без отречения? ужели возможно?»

¹⁵ Как заявили сами имябожники в прошении Государю, сданном обер-прокурору 4 марта 1916 года, митрополит Владимир в своей Петроградской епархии не разрешал имябожникам священнослужение и причащение и после этого «разговора» с Саблером.

¹⁶ По поводу торопливого донесения епископа Модеста Саблеру 5 сентября 1914 года за № 685, необходимо сказать, что из перечисленных в донесении афонитов часть была освобождена от синодального суда и наказания на самом-то деле не по письму Саблера, а вследствие своего раскаяния, т. е. самым законным образом. Но спешивший угождать обер-прокурору епископ Модест в своем донесении смешал второпях имена раскаявшихся и нераскаявшихся в одну кучу. Раскаялись следующие афониты: иеромонах Филарет (Архив, т. III, ч. II, лист 612 а; донесение Московской синодальной конторы от 11 сентября за № 2662), Сила, Викентий (листы 607–608; определение Синода от 10 сентября № 3133), Варахия (лист 591, определения Синода от 21 августа – 3 сентября 1914 г. за № 7626), Макарий упомянут дважды.

¹⁷ Причем, таковые расходы обязательны для Церкви, и медлить в делании таковых расходов Церковные власти не имеют права (Апостольские Правила 41, 38; Антиохийского Собора правило 25). Так что, если у Церкви, например, скопилось много земель, а многие из народа бедствуют, не имея достаточно земли для безбедного существования, и церковная власть не наделяет их избытком церковной земли; или если у Церкви скопилось много денег, а церковная власть скупо помогает голодным и раздетым, то это есть незаконное, обличенное словами апостола Иакова: «Если брат или сестра наги или не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет: идите с миром, грейтесь и питайтесь, но не даст им потребного для тела: что пользы» (Иак. 2, 15–16). Законом Христовым на Церковь возложена неуклонная обязанность делиться с нуждающимися от своих избытков; и церковные власти виновны пред Христом, если гражданское правительство вынуждено бывает их скупостью сказать тому или иному поколению членов Церкви: вы не исполняете закона вашего Христа – будучи богаты, оставляете бедных, этих сирых братьев Христа, голодать и жаждать; поэтому я отбираю у вас излишки церковного достоинства и передаю бедным.

¹⁸ Согласно словам Апостола: благодатью вы спасены (Еф. 2); благодатью Божиею есмь то, что есмь (1 Кор. 15, 10).

¹⁹ 12 июня.

²⁰ Позже, в грамоте Русскому Синоду от 11 декабря 1913 года, Патриарх сообщил свое и синодальное решение о недопустимости возвращения на Афон даже и раскаявшихся имябожников.

²¹ Впоследствии Святейший Синод запросил документы об их духовном чине от Константинопольской Церкви и стал относиться к ним сообразно с полученными документами.

22 Архив об имябожниках, т. III, часть II, лист 475.

23 Лист 486.

24 Листы 498–500.

25 Напомню, что определение Синода, отвергшее приговор Московской синодальной канторы об имябожниках, было от 10–24 мая 1914 года.

26 Здесь следует явно испорченный пассаж: “государевыми обер-прокурора Синода”⁷ - *Прим. изд.*

27 См. Донесения епископа Модеста обер-прокурору Саблеру от 5 сентября 1914 г. за № 685 и от 17 сентября за № 713; прошение имябожников на Высочайшее имя с резолюцией от 4 марта 1916 г. (Архив, т. III, ч. II, листы: 610, 613, 695).

Именной указатель лиц, участвовавших в споре о почитении имени Божиего*

- Александр (Трапицын), епископ, 175
 Александр, архимандрит, наместник Боголюбова монастыря Владимирской епархии 160
 Александра Феодоровна, императрица, 167
 Алексей (Дородницын), епископ, 175
 Анастасий (Грибановский), епископ, 167
 Антоний (Булатович), 157, 161, 162, 164, 170-179, 183, 186, 187, 189-192, 194-198, 200, 202, 203
 Антоний (Храповицкий), архиепископ 160
 Апраксин П. Н., граф, 160
 Арсений (Жадановский), архимандрит Московского Чудова монастыря. С 1914 г. - епископ, 161, 167, 174
 Арсений (Стадницкий), епископ, 166
 Афиноген, схимонах, до изгнания прожил на Афоне 40 лет, 180
 Белецкий С.П., 163, 164
 Булгаков С.Н., 160, 162-164
 Ваптос (Недашковский), монах Пантелеймонова монастыря, 170, 172-175
 Варахия (Троянов-Казаков), схимонах Пантелеймонова монастыря, 170-175, 179, 203
 Василий (Богоявленский), епископ, 175
 Викентий (Филатов), изгнанный с Афона иеромонах, 177, 179-181, 197, 203
 Владимир (Богоявленский), митрополит, 178, 203
 Войк М., свящ. 166
 Волжин А.Н., обер-прокурор Синода, 181, 1198, 199, 201
 Воловей Ф. С., прот., 160
 Гарязин А.Л., издатель газеты “Дым”, 195
 Герман V, патриарх Константинопольский, 160, 161, 176, 189-192
 Гиацнт (Еременко), изгнанный с Афона иеромонах Пантелеймонова монастыря, 170, 172-175, 179
 Гирс М.Н., посол России в Константинополе, 160
 Гурий (Егоров), архимандрит (впоследствии епископ), 160
 Давид (Мухранов), изгнанный с Афона архимандрит Андреевского скита, 170, 172, 174, 175, 177-181, 191, 197
 Дометий (Комяк), изгнанный с Афона монах Пантелеймонова монастыря, 170, 172-175
 Досифей, схимонах, 172
 Евфимий (Велиев), епископ, 174
 Екшурский, секретарь канцелярии Синода, 182, 199
 Зеленцов В.И. (впоследствии епископ Василий), 155, 160, 162, 163, 165, 202
 Ианнуарий (Гробовой), изгнанный с Афона монах Пантелеймонова монастыря, 170, 172-174
 Игнатий (Митурин), изгнанный с Афона иеродиакон Пантелеймонова монастыря, 170, 172-174
 Иероним, игумен Андреевского скита на Афоне, противник имеславцев, 196
 Иларион (Федюков), изгнанный с Афона схимонах 180, 197
 Иларион, схимонах, автор книги “На горах Кавказа”, 170, 196
 Илиодор, изгнанный с Афона иеромонах, 179
 Иннокентий, изгнанный с Афона монах Андреевского скита, 171
 Иоаким III, патриарх Константинопольский, 199

* Именной указатель составлен А. Г. Кравецким. – *Ред.*

- Ионафан, схимонах, до изгнания прожил на Афоне 60 лет, 180
Ириней, изгнанный с Афона монах 174, 175
Ириней (Белоконь), схимонах Пантелеймонова монастыря. К моменту изгнания с Афона прожил 18 лет в ските Фиваида, 170, 172-175
Ириней (Цуриков), изгнанный с Афона иеромонах, 181
Исаакий (Грязев), изгнанный с Афона схимонах, 181, 197
Карабинов И. А., профессор Петр. Духовной академии 160
Кунцевич Л. З., миссионер, 160
Макарий (Невский), митрополит, 168, 170, 176-180, 182, 195, 197, 198, 200
Макарий, изгнанный с Афона иеромонах, 197, 203
Манассия (Зенин), изгнанный с Афона монах Пантелеймонова монастыря, 170-175, 181, 197
Мансуров П. Б., 160, 162, 164
Мартиниан (Белоконь), схимонах Пантелеймонова монастыря. К моменту изгнания с Афона прожил 18 лет в скиту Фиваида, 166, 170, 172-175
Модест (Никитин), епископ, 167, 168, 171, 173-179, 182, 194, 195, 197, 198, 202, 203
Моисей, архимандрит, 160
Нарцисс, изгнанный с Афона монах, 171
Нафанаил (Соборов), епископ, 175
Николай II 165, 168, 180, 189, 198, 199
Николай (Иванев), изгнанный с Афона иеросхимонах Пантелеймонова монастыря, 166, 177, 179-181, 197
Никон (Рождественский), архиепископ, 161, 175, 189, 190, 192
Онуфрий, изгнанный с Афона иеромонах, 179
Павел (Ивановский), епископ, 160
Пахомий, изгнанный с Афона иеромонах, 179, 197
Петр (Петров), изгнанный с Афона монах Андреевского скита, 170, 172-175
Писарев Л. И., 160, 162
Попов И. В., профессор МДА 160, 162
Прилуцкий В. Д. священник, профессор КДА 160
Раев Н. П., обер-прокурор Синода 186, 187, 202
Распутин Г. Е., 163, 164
Рождественский Д. В., протоиерей, профессор МДА 160, 162
Саблер Владимир Карлович, обер-прокурор Синода, 163, 167, 168, 176-179, 195-198, 200, 201
Севастьян, изгнанный с Афона монах, 180
Сергий (Страгородский), архиепископ, 175
Сергий, изгнанный с Афона иеромонах, 179, 180
Сила (Ершов), изгнанный с Афона иеромонах, 170, 172-175, 179, 180, 195, 197, 203
Соколов И. И., профессор Петроградской ДА 160
Товня, архимандрит Троице-Сергиевой Лавры, 167
Трубецкой Г. Н., 160
Трубецкой Е. Н., 160
Федим, изгнанный с Афона иеромонах, 177, 179
Феодор (Поздеевский), епископ, 167, 174
Феодосий (Феодосиев), епископ, 180
Феофан (Быстров), епископ, 160, 162
Феофил (Кузнецов) изгнанный с Афона монах, 170, 172-175
Филадельфий (Орлов), изгнанный с Афона схимонах, 181
Филарет, изгнанный с Афона иеромонах, 174, 175, 179, 203
Флавиан (Городецкий), митрополит, 168
Флоренский П. А., 164

*Протоиерей Владислав ЦЫПИН,
магистр богословия Московской Духовной Академии*

ПРОБЛЕМЫ КАНОНИЧЕСКОГО УСТРОЕНИЯ ЦЕРКВИ

Протоиерей Владислав Цыпин, 1947 года рождения, ответственный секретарь Учебного комитета при Священном Синоде, член Синодальных комиссий: Богословской и по Канонизации святых.

В 1994 году Издательский дом «Хроника» выпустил книгу протоиерея Владислава Цыпина «История Русской Православной Церкви. 1917 – 1990». В «Слове к читателю» Святейший Патриарх Алексий II так охарактеризовал значение этой книги: «Впервые выходит в свет долгожданный курс Истории Русской Церкви, вводящий читателя в недоступную до сих пор область церковного прошлого, пережитого нашей Церковью и Отечеством в минувший 70-летний период. Многие важные стороны этого периода являлись до недавнего времени нетронутой целиной, запретной и опасной темой, и среди них – открытая и не до конца еще прочитанная страница русского исповедничества и мученичества».

К теме истории Русской Церкви в более узких временных границах 1917 – 1925 гг. протоиерей Владислав Цыпин возвращается в книге: «Русская Православная Церковь. 1917 – 1925», изданной в Москве Сретенским монастырем в 1996 году.

В 1996 году также увидела свет книга протоиерея Владислава Цыпина «Церковное право». В предисловии к изданию этой книги сказано: «Настоящее издание осуществляется в рамках реализации программы Круглого стола по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, созданного Отделом Внешних Церковных Сношений Московского Патриархата в сотрудничестве со Всемирным Советом Церквей.

Круглым столом осуществляется ряд проектов, к числу которых принадлежит и предложенная Учебным комитетом при Священном Синоде Русской Православной Церкви программа подготовки и издания учебно-богословской литературы для духовных школ. Представляемое учебное пособие – «Церковное право» – является одним из издаваемых Круглым столом по этой программе».

Вышедший в свет юбилейный сборник «Богословских трудов», посвященный 300-летию Московской Духовной Академии, включает в себя, среди прочих работ 130 профессоров и преподавателей МДА, и обширную публикацию доцента МДА священника Владислава Цыпина: «К вопросу о границах Церкви». «Одной из самых насущных экклезиологических проблем является вопрос о границах Церкви, – формулирует задачу своей работы отец Владислав. – Он служит проблемным камнем экклезиологических построений, их догматической состоятельности, их приложимости к жизни Церкви... Вопрос о границах Церкви должен также решаться в свете Откровения и Святоотеческого Предания, с учетом богословского опыта нового времени».

4 апреля 1997 года в стенах Московской Духовной Академии протоиерей Владислав Цыпин защитил магистерскую диссертацию по вышеупомянутой книге «Церковное право».

I

НАЧАЛО АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЕНИЯ
РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Важнейшее событие церковной истории XV века, логически связанное с политическим ростом Москвы, – это утверждение автокефалии Русской Церкви. Но узел тех событий, развитие которых привело к автокефалии, завязывался не в Москве, а на берегах Босфора, в Константинополе, и в Западной Европе.

Оправившись после страшного поражения от Тамерлана под Анкарой, османские турки при Мураде II приступили к последнему натиску на Ромейскую державу. Император Иоанн VIII пытался поддерживать мирные отношения с османами, но и это не спасло государство от окончательного разгрома. После продажи Византийским императором города Фессалоник Венецианской республике турецкий султан, осадив этот древний город, изгнал из него венецианцев и присоединил его к своим владениям. Кольцо неприятельского окружения вокруг имперской столицы сомкнулось.

Последней надеждой Иоанна VIII оставалась помощь от Западной Европы, но непременным условием ее было возобновление в той или иной форме Лионской унии – это прекрасно понимали в Константинополе. Начались переговоры с папой Евгением IV об унии с Римско-Католической Церковью. Готовность же папы вести эти переговоры подстегивалась серьезными трудностями, с которыми столкнулась тогда Римская курия у себя на Западе. Базельский Собор, созванный в 1431 г., вслед за Пизанским и Констанцским принял реформационное направление. Папа объявил этот Собор распущенным, но епископы, съехавшиеся в Базель, не подчинились папскому указу, заявив, что Собор выше папы. Более того, они потребовали Евгения IV на соборный суд, угрожая ему низложением, а за спиной епископов стояло большинство европейских государей. И папа вынужден был уступить. В 1433 г. он отменил свою буллу о роспуске Собора. Но, несмотря на эту уступку, на Соборе возобновилась полемика о папском примате. Сторонники папского абсолютизма продолжали настаивать на верховенстве Римского епископа в Церкви, на том, что соборные акты получают силу только вследствие их утверждения папой, но большая часть «базельцев» отвергала эту доктрину, признавая за папой лишь верховную исполнительную власть и ставя Собор, как инстанцию законодательную, выше папы. В этой обстановке переговоры с Византийским правительством и греческой иерархией о соединении Церквей должны были, по мысли Евгения IV, усилить его позиции в противостоянии реформационным настроениям епископов Западной Церкви. А затруднительное положение папы в свою очередь внушало императору Иоанну VIII и константинопольской иерархии надежду на то, что в переговорах об унии удастся достичь взаимоприемлемого компромисса.

Между тем, после кончины митрополита Московского Фотия, грека по национальности, последовавшей в 1431 г., новый митрополит в Москву долго не назначался. Избранный и нареченный в митрополиты архиепископ Рязанский Иона прибыл в Константинополь лишь в 1436 г., но он опоздал. Там уже принято было иное решение – поставить в преемники Фотию снова грека. Им оказался Исидор, архимандрит константинопольского монастыря святого Димитрия. Это назначение было сделано с учетом уже начатых переговоров с Западной Церковью. Как пишет А. В. Карташев, «в 1433 г. Исидор уже посылался императором Иоанном Палеологом на Базельский Собор для переговоров о соединении Церквей, результатом которых и явилось создание Собора Феррарского. Таким образом, с назначением Исидора на Русскую митрополию в глазах греков обеспечивалось участие Русской Церкви в задуманном деле соединения Церквей. Но эти надежды греков на Исидора

нужно понимать не в том смысле, что греки заранее предвидели в нем человека, готового изменить Православию, потому что сами они представляли себе унию совершенно в другом роде. Греки были уверены, что им удастся доказать свою правоту и убедить самих латинян сделать им догматические уступки. И в Исидоре греки ценили не его готовность быть изменником вере отцов, чего они совсем не желали и не ожидали от него, а только его горячие симпатии к делу соединения и высокую образованность, как силу, с помощью которой они надеялись одержать победу над латинянами. Назначая на Русскую кафедру в данный момент своего соотечественника, греки преследовали вместе с тем и ту прозаическую цель, чтобы наверное располагать для предстоящего Собора русскими деньгами, в которых у самих у них был крайний недостаток. Когда возникали толки об устройстве Собора в Константинополе и необходимых для того средствах, то Патриарх говорил: «Если бы потребовалось и до ста тысяч асиров, то можно собрать с епископов. Митрополит Русский один привезет такую сумму»¹.

В Москве постановление на митрополию Исидора вместо Ионы было воспринято с обидой, которая вылилась в одном из посланий великого князя Василия II в Константинополь: «Не вемы же убо, за кое дело нашего естя прошения не прияли, ни грамотам нашим, ни послу нашему, ни нашим посланным с ним словесем не внясте, того естя нам Иону епископа на митрополию не поставили; и тому есмы не в мале подивилися, что ради сие к нам таково бысть, и в размышлени быхом, или за помедление нашего к вам послания, или свое высочайше поставивше тако сотвористе: о ком к вам ни послахом, ни у вас кого просихом, ни требовахом, того естя к нам послали, а реку сего Исидора. И Богу ведомо, еше не быхом того нашего изначальнаго православнаго христианства соблюдали и страха Божиа аще не быхом в сердци имели, то никакоже не хотехом его приати отинудь: но за вашего посла моление и за святейшего Патриарха благословение, а за онаго сокрушение и многое покорение и челобитие, едва едва приахом его»².

Сразу по прибытии в Москву митрополит Исидор должен был собираться на Собор в Феррару. Это предприятие вызвало естественные опасения со стороны князя. «Благоверный же великий князь Василий Васильевич, – говорится в «Сказании о осмом соборе», – Богом вразумляем, глаголаше ему, да не пойдет на составление осмаго собора Латыньского, ниже соблазнится в ересех их, возбраняше ему о сих»³.

А. В. Карташев высказывает сомнение в достоверности сообщений русских сказаний о возражениях великого князя против участия митрополита в Ферраро-Флорентийском Соборе. Многочисленность свиты митрополита, богато экипированной иждивением князя, считает историк, говорит за то, что если князь и выразил недовольство по поводу целесообразности путешествия ее в Феррару, то все-таки потом «был убежден Исидором, что соединение Церквей, благодаря которому спасется греческая империя, возможно и без жертвы православным вероучением»⁴. Но высказывать предположения о ходе и деталях дискуссии между Василием II и Исидором, предшествовавшей поездке на Собор, не опираясь при этом на документы, представляется делом малоосновательным. А известные нам источники, очевидное недовольство князя уже самим назначением Исидора в Москву, жесткая и скорая реакция его на исход Собора достаточно однозначно говорят о том, что великий князь с самого начала отнесся к участию православных иерархов в «осмом неблагословенном соборе» с большой подозрительностью. Заставить его согласиться на поездку митрополита Исидора в Феррару могло лишь сыновнее послушание Патриарху. Ну а согласие подразумевало, конечно, и готовность на издержки, связанные с экипировкой свиты митрополита.

Исидора сопровождал епископ Суздальский Авраамий. Всего же в составе свиты было до ста человек.

Менее великого князя посвященный в церковно-политическую обстановку

в Византии и на Западе, простой народ отнесся к путешествию митрополита Исидора в Италию без особой тревоги, с изрядным благодушием. В Москве распространилась тогда молва, что митрополит едет во Фряжскую землю обращаться латинян в Православие.

Русскими участниками Ферраро-Флорентийского Собора написано четыре сочинения, в которых описывается как само это далекое путешествие, так и ход Собора. Епископ Суздальский в сочинении, получившем название «Исхождение Авраама Суздальского», описал мистерию, поставленную в одной из флорентийских церквей, зрителем которой ему довелось быть⁵. Суздальский священник Симеон сочинил остро полемическую антикатолическую повесть «О осмом соборе», включенную во «Вторую Софийскую летопись»⁶, и наконец, некий неизвестный суздалец в традиционном жанре «хождений» составил спокойное и деловитое описание путешествия, лишенное полемического пафоса, под названием «Хождение на Флорентийский собор», которое сохранилось, по меньшей мере, в 13 списках⁷. Вероятно, тому же автору принадлежит и краткая «Записка о Риме»⁸.

Из Москвы митрополит Исидор выехал 8 сентября 1437 г. Путешествие продолжалось без малого год.

Об именитых участниках Собора узнаем из «Хождения»: «И ту есмь наехали папу Римского Еугения, от Рима за 50 миль. Ту же и святого царя греческаго Иоанна, и святаго Патриарха Иосифа Вселеньскаго, и святыи вселеньский собор. А в зборе бысть с Патриархом митрополитов 22. На соборе же седе Римский папа Еугений, а с ним 12 гардиналов (кардиналов), и архиискупы, и бискупы, и капланы, и мнихы. Православные же веры на соборе седевшу греческому царю Иоанну и брату его деспоту Дмитрию, и Вселеньскому Патриарху Иосифу, а с ним митрополитов 22, и епископов русских – Авраамий Суздальский, и архимандриты, и попы, и диаконы, и черныцы, и послов 4, трапезоньский, иверьский, и тверьский Фома, и волошьский Михула»⁹.

Греки находились в Ферраре с марта 1438 г.; и пока там тщетно ожидали европейских государей, которые Собору в Ферраре предпочли реформационный Собор в Базеле, с ними велись переговоры в частном порядке. «На первых же порах по прибытии в Феррару греческие иерархи испытали несколько оскорблений от латинян. Так, папа требовал, чтобы Патриарх Иосиф, при встрече с ним, поцеловал по латинскому обычаю его туфлю, и только после решительного отказа со стороны Иосифа оставил свое требование»¹⁰.

Собор открылся 8 октября. Подробности богословской дискуссии, состоявшейся на нем, было бы тщетно искать у автора «Хождения». Его по преимуществу интересует география, топография, градостроительство и еще, пожалуй, церемониальная сторона соборных заседаний. Это был любознательный путешественник, а вовсе не богослов; скорее всего, автором «Хождения» был не клирик, а мирянин. И все-таки одна из его кратких заметок дает основание судить о главных участниках переговоров со стороны православных: «В вопросах бывшим трем митрополитом, в ответех Ефесский Марко, Русский Исидор, Нижеский Висарион»¹¹.

В центре полемики на Соборе стояли вопросы о *Filioque* и папском примате, о времени преложения Святых Даров, о чистилище – те, которые разделяют православное и католическое богословие. На первых порах греческие епископы твердо отстаивали православные догматы; и оттого переговоры застопорились. В защите православного вероучения особенную ревность и богословскую эрудицию обнаружил митрополит Ефесский Марк, представлявший в Ферраре Патриарха Иерусалимского.

И вот, чтобы продвинуть Собор к достижению заветной цели – унии, католическая сторона прибегла к небогословским аргументам. Как пишет А. В. Карташев, папа, за счет которого содержались гости из Константинополя и Москвы, «начал урезывать им выдачу средств содержания, и наконец, со-

всем прекратил ее»¹². И тогда греки обнаружили большую покладистость.

На заседании Собора 10 января 1439 г. была зачитана папская грамота о перенесении деяний Собора из Феррары во Флоренцию. Поводом для переезда послужила появившаяся в Ферраре чума.

И во Флоренции греческие епископы пытались еще отстаивать чистоту православного вероучения, но страх потерять отечество без западной помощи подтолкнул большинство из них на уступки. Самыми гибкими из иерархов оказались митрополиты Русский Исидор и Никейский Виссарийон. В конце концов им удалось склонить к согласию на унию престарелого Патриарха Иосифа и императора, отчаянно нуждавшегося в вооруженной помощи. Между тем, Патриарх скончался 10 июня, и уже 5 июля состоялось подписание унии, основанной на принятии Восточной Церковью римско-католических богословских доктрин с сохранением только своих обрядов и административной автономии под верховной юрисдикцией папы. Под актом об унии подписались император и греческие епископы, кроме святого Марка Ефесского, митрополита Иверского Григория, Нитрийского Исаакия и Газского Софрония. Митрополит Исидор своей подписью выразил особую радость по поводу состоявшейся унии: «στέρωον και συναίτων υπεργραφω» (любовью и единомыслием подписуюсь)». Епископ Суздальский Авраамий вначале отказывался поставить свою подпись под вероотступническим актом, тогда митрополит Исидор велел заточить его в тюрьму. Присидев в темнице неделю, Авраамий покорился и начертал под актом единственную подпись кириллицей: «смиренный епископ Авраамие суздальский подписую».

Не увидев под вожделенным документом подписи святого Марка Ефесского, папа Евгений, как известно, сказал: «Мы ничего не сделали»¹³. И он оказался в конечном счете прав. Вернувшись на родину, большинство греческих епископов дезавуировали свои подписи. Клер и народ в Константинополе унию не признали. Поставленный под давлением императора новый Патриарх униат Митрофан оказался бессилем навязать унию своей пастве. В 1443 г. в Иерусалиме состоялся Собор во главе с Патриархами Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским, который отлучил от Церкви приверженцев унии.

Между тем, удостоенный папой за измену Православию сана кардинала и звания «легата от ребра апостольского седалища», митрополит Исидор вместе со свитой отправился в обратный путь из Италии. «И того же дни, – пишет автор «Хождения на Флорентийский собор», – Сидор и Авраамий, владыка русский, благословился у папы на Русь, и поиде из Флорензы на Русь месяца сентября в 6»¹⁴.

Путь в Москву лежал через Болонью, Венецию, морем по Адриатике до Истрийского побережья, оттуда через Загреб в венгерскую столицу Буду. 6 июня из Буды митрополит Исидор обратился с окружным посланием ко всей области своего легатства, включавшей как католические, так и православные земли, в котором извещал паству о соединении Церквей: «Милостью Божиею Сидор, преосвященный архиепископ всея Руссии, легатос от ребра апостольского седалища Ляшскаго (Польского. – В.Ц.) и Литовскаго, и Немецкаго, всем и всякому христоверным с прибавлением веры своея вечное спасение в Господа. Возрадуйтеся и возвеселитеся вси ныне, яко церковь восточная и западная колько время разделени быша и единая ко единой враждебны; а ныне истинным соединением соединившася в изначальное свое соединение, и мир, и единачество древнее, боу всякого разделения. Вси же христоименитни людие, как латыни, так грекове, и ти все, или подлежат соборней церкви Косьяконопольской, ели суть руси, и серби, ляхи и инии все христьянстни родове! Примните тое же свято-пресвятое единачество с великою духовною радостию и с честию»¹⁵.

16 августа 1440 г. они прибыли в Вильну. Епископ Суздальский Авраамий возвратился из Вильны в Москву 19 сентября, а митрополит Исидор остался еще почти на целый год в западной части своей митрополии, где был тепло

принят великим князем Литовским Казимиром и сумел, опираясь на помощь католического государя, навязать унию православной пастве Западной Руси. Православные сановники Литвы отнеслись к нему с сыновним послушанием. Киевский князь Александр Владимирович в 1441 г. «дал «отпу своему Сидору, митрополиту Киевскому и всея Руси» грамоту, в которой подтверждались исконные права митрополита в области Киевской: имущественные, судебные и финансовые»¹⁶.

Иной прием ждал его в Москве, куда митрополит Исидор прибыл 19 марта 1441 г., в 3-е воскресенье Великого поста. В столицу он въезжал в преднесении латинского креста, который не мог не поразить московских жителей, относившихся к Западной Латинской Церкви как к еретической.

О дальнейшем развитии событий в Москве лаконично и емко повествует «Вторая Софийская летопись». «Егда в молитвенных речениях святягы службы повелевает Сидор, вшед на обмон (амвон Успенского собора Кремля. – В.Ц.) чести велигласно грамоту суемысленаго собора отреченаго и еже подписание папино на соборе, благоверный князь великий позна Сидора волка хищника, и тако не приат благословения от руки его и латынским ересным прелестником нарече его; повеле с митропольскаго престола соврещи его и повелевает ему в монастыре пребыти, доколе от правил истинно обыщет о нем святых отец»¹⁷.

Для суда над митрополитом Исидором был созван Освященный Собор, на который великий князь Василий призвал «боголюбивые епископы Ефрема Ростовскаго, Авраамия Суздальскаго, Иону Рязанскаго, Варлаама Коломенскаго, Иова Сарайскаго, Герасима Пермскаго и иных архимандритов и игуменов, священноиноков и иноков»¹⁸. Освященный Собор увещевал митрополита покаяться в вероотступничестве, но тот, по словам летописца, «не усрамився, ниже отступи своего злаго еретичества и злыя премеы, потом нимало не помеддив не трыпе срама ради обличения, ночью от Михаилова Чуда из монастыря бездверием, татством, бега он ят, со учеником своим Григорием черньцом, и тако бежа к Риму, отнюду же злаго еретичества семя принесе»¹⁹. Произошло это в ночь на 15 сентября 1441 г. Великий князь не велел догонять беглеца, вероятно не желая серьезных дипломатических осложнений, ибо, как пишет летописец, «святягы правила святягы Апостол повелевают такового огнем стещи или живаго в земли засыпати»²⁰. Апостольские правила конечно же ничего подобного не повелевают, среди своих санкций они вообще не содержат никаких уголовных кар. Но смертную казнь для еретиков предусматривает византийское уголовное право, заимствованное на Руси. А в правосознании Московской Руси все, что к нам пришло из Византии, освящено было ореолом апостольского имени.

Ни Василий II, ни русские епископы тогда еще вовсе не помышляли об автокефалии Русской Церкви, но, догадываясь о том, что не один только Исидор, а и сам Патриарх Константинопольский и император стали униатами и все-таки не желая идти на открытый разрыв с Церковью-Матерью, в Москве решили просить Патриарха благословить Собору русских епископов избрать и поставить на первосвятительский престол митрополита. О том, что этот акт не мыслился в ту пору началом нового порядка в поставлении митрополитов, достаточно определенно говорит ссылка на прецеденты в послании императору, составленном от лица великого князя: «Понеже и преже сего за нужу поставление в Руси митрополита бывало»²¹.

Завершается это послание заверением в преданности царю и Патриарху: «А мы о всем хошем, Божиюе благодатию, по изначальству нашего православнаго христианства, посылание и совопрошение и любовь имени с святым ти царевом и Святейшаго Патриарха благословенна и молитвы требовали и желати хошем, донели же Бог благоизволит и земля наша доколе иметь стояти, а никакоже разлучно от вас имать быти наше православное христианство до века»²².

Составленное в 1441 г., это послание было отправлено в Константинополь.

только в 1445 г., и уже в несколько иной редакции. А в 1441 г., когда, по летописи, «прииде весть, яко царь отыде в Рим на царство и ста в латинскую веру»²³, великий князь велел возвратить послов с тем посланием с дороги. Вполне достоверный летописный рассказ не оставляет места для натянуто изощренной интерпретации мотивов великого князя, побудивших его на составление послания в Константинополь, какую предлагает А. В. Карташев. «Оба представителя высшего церковного авторитета, – пишет он, – император Иоанн Палеолог и Патриарх Митрофан (заменивший в 1440 г. умершего Иосифа) были униатами. Отвергнув Исидора за унию, русские последовательно должны были разорвать союз и с формально униатской Церковью Константинопольской. Но на это у них не хватило мужества: не наступил еще момент исторической зрелости, когда столь самостоятельное отношение к старейшей Церкви не могло бы уже казаться невозможностью. Желая совместить несовместимое, русские решились устроить довольно хитрую комбинацию. Они надумали поставить себе митрополита самостоятельно и в то же время всячески сохранить видимость формального единения с Церковью Константинопольской, разобщившись с ней фактически. При практическом осуществлении намеченной программы действий пришлось *volens-nolens* допустить некоторые несообразности. Именно, для сохранения формального единения с Константинополем необходимо было поставить митрополита с ведома и благословения Патриарха. Каким же образом можно было испросить благословение у Патриарха-униата на поставление митрополита чисто православного? Прямого пути для этого не могло быть, и русские пошли околицей. В 1441 г. пишется к Патриарху послание, в котором он представляется якобы по-прежнему главой Православия. Ему русские доносят о деяниях, осуждении и извержении митрополита Исидора... По бесхитростной логике из данной предпосылки следовала бы только просьба к Патриарху – вместо еретика-митрополита прислать другого, православного. Но такой вывод, будучи формально правильным, по существу представлял бы внутреннюю нелепость. Логика в данном случае была, напротив, намеренно «дипломатическая», и вывод делается из сокровенно, а не налицо, данной посылки: именно из нежелания русских состоять в фактическом общении с Патриархом униатом. Отсюда и просьба великого князя состояла в том, чтобы дозволено было русским совершенно самостоятельно и независимо от Патриарха поставить себе митрополита домашним собором епископов»²⁴.

Аргументация эта однако рассыпается от того факта, что послы с этим документом были возвращены с дороги. За непоследовательностью действий со стороны Москвы стояли не дипломатические уловки, а прежде всего неизвестность того, что же в действительности происходило в то время в Константинополе, где события вокруг унии развивались чрезвычайно запутанно. Император, Патриарх и епископы колебались в своем отношении к ней, а народ греческий ее безусловно отверг.

Как пишет С. М. Соловьев, «плен великого князя Василия, сперва у татар, потом у Шемяки, не дал возможности думать о поставлении митрополита, и здесь мы должны также заметить, что это обстоятельство – отсутствие митрополита – имело важное влияние на ход событий: едва ли Шемяка мог бы привести в исполнение свой замысел при митрополите. Когда Василий утвердился опять на столе великокняжеском, то поспешили поставлением митрополита»²⁵.

15 декабря 1448 г. Освященным Собором русских епископов на митрополитичью кафедру был поставлен давно уже намеченный великим князем в предстатели Русской Церкви Рязанский епископ святитель Иона. Акт этот не мыслился тогда как введение принципиальной новизны в устройство управления Русской Церкви. Святитель Иона был поставлен митрополитом без благословения Константинопольского Патриарха, потому что новый Патриарх Григорий Мамма оставался в унии.

Когда же до Москвы дошла весть, что император Константин, наследовавший скончавшемуся в 1448 г. Иоанну VIII, отчаявшись в помощи Запада и следуя воле своих подданных, в 1451 г. восстановил в Константинополе Православие, а Патриарха-униата изгнал, в канцелярии Василия II было составлено новое послание, правда, в Константинополь так и не отправленное, потому что, как стало известно в Москве, уже в 1452 г. император возобновил переговоры с Римом о восстановлении унии.

В своем послании Василий II, по словам А. В. Карташева, «спешит сложить с своей совести тяготившее ее бремя канонического раздора с Церковью Цареградскою, то есть великодушно отказывается от начинавшейся было автокефалии Русской Церкви и просит восстановить ее прежнюю зависимость во всех отношениях от Патриарха»²⁶.

А. В. Карташев при этом дает странную и несправедливую характеристику этому побуждению великого князя, которое, очевидно, выражало настроение и всего епископата. Он называет это «трусливым каноническим предрассудком, будто их Церковь не может самостоятельно начать свое независимое от Константинополя существование»²⁷. Но то, что историк называет «трусливым предрассудком», на деле является, конечно, канонической аксиомой. Свою автокефалию любая поместная Церковь правомерно может получить только от Церкви кириархальной. Потому лишь чрезвычайно печальное обстоятельство – отпадение от Православия Церкви-Матери – поставило русскую иерархию перед неизбежностью церковного самоопределения. Идеология суверенитета имеет, безусловно, не церковные корни, и она вовсе не характерна для религиозной мысли и религиозной психологии людей средневековья. Более того, самого понятия «автокефалии» с тем содержанием, каким мы наделяем его ныне, не существовало еще в ту эпоху. И уж совершенно безусловно, что отношения между самоуправляющимися поместными Церквями не мыслились тогда по аналогии с международными отношениями. Кафоллическое единство Вселенской Православной Церкви переживалось в средневековье как несомненная онтологическая реальность, противостоящая местному, политическому и национальному сепаратизму и раздробленности.

Святитель Иона титуловался, как и его предшественники, в течение уже более ста лет имевшие резиденцию в Москве, митрополитом Киевским. В первые годы после интронизации его юрисдикция распространялась и на епархии Западной Руси. Исходя из дипломатических соображений, ее признавал Казимир. «Литовский князь, – пишет С. М. Соловьев, – желая мира с Москвою, должен был для этого приобрести расположение Ионы подчинением ему Церкви Литовско-Русской; Иона с своей стороны должен был всеми силами стараться о мире между Казимиром и Василием, потому что только под условием этого мира могло сохраниться единство церковное»²⁸. В 1451 г. Казимир издал грамоту об управлении святителем Ионой православными епархиями Литовского княжества. В этой грамоте он, как пишет А. В. Карташев, «обращается к своим православным епископам, духовенству, к князьям и боярам и всему народу «христианства русского» с указанием «читать Иону, как отца митрополита, и слушаться его в делах духовных». Действительно, первые десятилетия своего великого княжения, продолжает А. В. Карташев, Казимир IV был другом русских, любил больше Литву, чем Польшу»²⁹.

Но когда в 1458 г. Константинопольский Патриарх-униат Григорий Мама, находившийся в ту пору в Риме, поставил митрополитом Киевским ученика и бывшего протодиакона Исидора Григория Бомарина, Казимир принял его, и постепенно этот митрополит-униат сумел распространить свою власть на епархии Западной Руси. Но в 1469 г. митрополит Григорий вернулся в Православие; с тех пор в течение двух столетий Западная Русская Церковь оставалась в юрисдикции Константинопольских Патриархов. Так произошло администра-

тивное разделение единой Русской митрополии на автокефальную Московскую и сохранившую зависимость от Константинополя – Киевскую.

Поставленный после кончины святого Ионы в 1461 г. на первосвятительскую кафедру Феодосий первым стал носить титул митрополита Московского и всяя Руси.

II

КЛИРИКИ И МИРЯНЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Образ Церкви Христовой, возглавляемой ее Основателем, с особой полнотой и наглядностью начертан апостолом Павлом в Послании к Ефесянам: «Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова, доколе все придет в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4, 11–16).

Все члены Церкви равны пред лицом Правды Божией в надежде на спасение, на вхождение в Царство Небесное, но, как в живом организме, различные члены ее имеют свое особое назначение. В ином месте апостол Павел писал: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же» (1 Кор. 12, 4–5). Церковь можно представить как паству, в котором есть место пастырскому служению, совершаемому во образ Единого Истинного Доброго Пастыря – Иисуса Христа. В этом отношении народ Божий, образующий тело Церкви, состоит из двух основных сословий: пастырей – и вообще клириков в самом широком смысле слова – и мирян. При этом на клириках, на духовенстве лежит богозаповеданная миссия: проповедовать слово Божие, совершать Евхаристию, преподавать Таинства, исполнять дела церковного управления. И миряне, разумеется, не устраняются от полноценного участия в церковной жизни, однако свое служение они совершают под руководством, под окормлением пастырей. Но подчинение мирян духовенству в церковном служении нисколько не унижает их духовного достоинства.

С особой силой исконно православная мысль о высоком назначении мирян в Церкви выражена в Окружном Послании Восточных Патриархов от 6 мая 1848 г.: «... хранитель благочестия, – говорится в этом Послании, – у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласно с верой отцов его...»³⁰.

Это традиционное православное учение заострено против доктрины, разделяющей единое тело Церкви на две церкви: учащую и учащуюся. Православной экклезиологии равно чужды как игнорирование того обстоятельства, что Церковь изначально имеет богоустановленное священство и чин мирян, так и преувеличение значения той грани, которая разделяет служение клириков и layков, мирян и священников.

На разных основаниях, различным образом клирики и миряне соучаствуют во всех сферах церковной жизни: в богослужении, в церковном учительстве и в управлении церковном.

Концепция известного русского канониста протоиерея Николая Афанасьева о том, что народ Божий, имея достоинство «царственного священства»

(1Пет. 2, 9), выявляет это свое достоинство прежде всего и почти исключительно в евхаристическом собрании³¹, а в делах церковного управления миряне участвуют лишь чрез рассуждение, испытание, свидетельство³², представляет собой, по меньшей мере, одностороннее упрощение существа вопроса и не имеет достаточных оснований ни в новозаветной экклезиологии, ни в канонах, ни в реальной истории Церкви. Протоиерей Николай Афанасьев повышает в сравнении с традиционным и аутентичным православным учением статус мирян в богослужении и принижает его в делах церковного управления. В действительности иерархическое начало церковного строя гармонически сочетается со всеобщим «священством» народа Божия во всех без исключения сферах церковной жизни.

Но в данном случае предмет нашего рассмотрения по преимуществу одна из этих сфер – церковное управление. Как известно, клирики в Церкви составляют не однородное сословие, а разделены на два класса: высший – священнослужителей, и низший – церковнослужителей. При этом священнослужители образуют три богоучрежденные степени священства: епископское, пресвитерское и диаконское, число которых, в отличие от исторически возникших церковнослужительских степеней, не может измениться и пребудет таковым до скончания века.

Эта иерархия чинов обнаруживается во всех сферах церковной жизни, но обнаруживается по-разному; и если в богослужении положение пресвитера приближается к епископскому (пресвитер является совершителем всех Таинств, кроме хиротонии), то в деле церковного управления особенно глубока грань, отделяющая епископов от священнослужителей двух других степеней, заодно с церковнослужителями. Общеупотребительная в церковном праве терминология – когда весь состав народа Божия исчерпывающим образом описывается так: епископы, клирики и миряне; при этом под клириками подразумеваются одинаково как священнослужители (пресвитеры и диаконы), так и церковнослужители – основана на канонически правомерном и действительно существующем в Церкви соотношении полномочий различных церковных сословий.

Епископу, согласно 39-му Апостольскому правилу, «вверены людие Господни, и он воздает ответ о душах их». Только епископы по праву именуются преемниками апостолов, ибо они имеют благодатную связь с самовидцами Слова чрез чреду рукоположений. Епископы, по учению Церкви, являются первосвященниками, высшими учителями и верховными правителями своих Церквей. Им, по словам святого Иоанна Дамаскина, вручена Церковь. Суть православного учения о епископском служении прекрасно выражена в чеканной формуле священномученика Киприана Карфагенского: «Епископ в Церкви, и Церковь в епископе». А еще раньше святитель Игнатий Богоносец учил: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так как где Иисус Христос, там кафолическая Церковь»³³. У святителя Игнатия находим чрезвычайно сильные слова о безблагодатном состоянии порвавших общение с епископом: «Почитающий епископа почтен Богом. Кто делает что-нибудь без епископа, тот служит дьяволу»³⁴.

От епископа, как главного правителя своей местной Церкви, зависят все пресвитеры, диаконы и церковнослужители. «Клирики при богодельнях, монастырях и храмах мученических, да пребывают, по преданию Святых Отец, – говорится в 8-м правиле Халкидонского Собора, – под властью епископов каждого града, и да не исторгаются, по дерзости, из-под управления своего епископа».

Пресвитеры и диаконы, равно как и церковнослужители, в делах церковного управления участвуют по полномочиям, полученным ими от епископа, исполняют его поручения и ответственны перед ним за свою деятельность. «Пресвитеры и диаконы, – сказано в 39-м Апостольском правиле, – без воли епископа ничего не совершают».

Многообразно и участие мирян в церковном управлении, но оно всегда со-

вершается под общим руководством епископа и поставляемых им пресвитеров, в особенности тех, которые стоят во главе приходов. Отдельные миряне привлекаются как для исполнения разовых поручений начальствующих в Церкви епископов и клириков, так и для занятия доступных сословно мирян административных должностей в системе органов церковной власти и управления. Но принципиально более важный, как более универсальный, характер имеет участие мирян в избрании епископов, пресвитеров, а также участников коллегиальных органов церковного управления, вплоть до Соборов.

Вопрос об участии мирян в избрании епископов, ввиду особой важности епископского служения, имеет ключевое значение. И следует сразу подчеркнуть, что участие мирян в таком избрании не было ни исходным, ни существенно необходимым моментом. Первые епископы в Апостольский век избирались и поставлялись самими Апостолами. Как пишет святитель Климент Римский в Первом Послании к Коринфянам, «Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога... Проповедуя по различным странам и городам, они первенцев из верующих по духовному состоянию поставляли во епископы и диаконы для будущих верующих»³⁵.

В послепостольскую эпоху было установлено, что в избрании епископов участвуют архиереи ближайших общин, а также клир и народ в качестве свидетелей добропорядочности ставленника. Святитель Киприан Карфагенский так описывает порядок избрания и поставления епископа: «Для законного поставления известного народу предстоятеля должны собраться епископы ближайших областей и произвести избрание в присутствии народа, которому вполне известна жизнь избираемых лиц и который видел все их деяния»³⁶.

Первый Вселенский Собор в своем 4-м правиле, регламентирующем порядок избрания епископов, не упоминает об участии в нем мирян. Вальсамон в толковании на это правило высказывает мысль, что отцы Первого Вселенского Собора установили новый порядок избрания. «В древности, – пишет он, – избрания архиереев совершались в собрании граждан. Но Божественным отцам не было это угодно, чтобы жизнь посвящаемых подвергалась пересудам мирских людей; и потому они определили, чтобы епископ был избираем областными епископами каждой области». Перемена в IV столетии, действительно, произошла, и она лежала в том направлении, которое указал Вальсамон: в уменьшении значения голоса мирян при избрании епископа, но перемена эта не имела радикального характера, поскольку, с одной стороны, и в доникейскую эпоху решающее значение при избрании нового епископа имели голоса епископов, а с другой – и после Первого Никейского Собора не произошло совершенного устранения мирян от избрания епископа. Так, 61-е правило Карфагенского Собора упоминает о мирянах, как о свидетелях добропорядочности как кандидата на епископскую кафедру, так и возможных обвинителей, возражающих против их избрания: «И при народе, которому избираемый имеет быть поставлен, в первых, будет исследование о лицах прекословящих; потом да присовокупится к исследованию объявленное ими, и когда явится чистым пред лицом народа, тогда уже да рукоположится».

13-е правило Лаодикийского Собора устраняет от участия в выборах «имеющих произвести во священство», что на языке того времени обозначало и епископов и пресвитеров, «сборище народа», но в этом правиле говорится все-таки не о народе «*λαος*» (лаос), а о толпе, о черни «*οχλος*» (охлос).

Но несомненно, что впоследствии при избрании епископа, во избежание беспорядков и смуты, народ стали представлять знатные люди. Соответствующее постановление было внесено в 137-ю новеллу Юстиниана, вошедшую в 1-й титул «Номоканона» Патриарха Фотия.

В избрании Предстоятелей Поместной Церкви со временем исключительно

важное значение стало принадлежать императору, который и представлял совокупный голос мирян империи. Из значительно более поздней эпохи, XV столетия, времен заката империи, до нас дошло такое описание порядка поставления Патриарха Константинопольского, сделанное епископом Симеоном Фессалоникийским: «Когда Патриарх умирал, император призывал епископов ближайших городов для участия в избирательном соборе; кроме епископов, на соборе присутствовал также хартофилак дворца. Собор избирал трех кандидатов, которые и предлагались благоусмотрению императора. Император избирал одного из них»³⁷. На упреки тех, кто оспаривал правильность участия императора в избрании и поставлении Патриарха, Симеон Фессалоникийский возражал таким образом: «Совсем не император поставляет Патриарха, а собор; император, будучи благочестивым, принимает лишь участие в этом и не потому только, что он защитник Церкви и Помазанник Божий, но чтобы, принимая в этом участие, дать большую силу тому, что делает Церковь»³⁸ – то есть, чтобы придать актам церковного управления правовую силу в государственной сфере.

В России в удельную эпоху при избрании епископа большой вес имело мнение удельного князя; обычно удельные князья и представляли кандидатов на епископские кафедры в свои уделы, но решающее значение имел голос Освященного Собора, возглавляемого главой Церкви – митрополитом. В синодальный период нашей истории кандидатов на епископские кафедры избирал Святейший Синод, а император избирал одного из трех представленных. Вопрос о праве императора представлять совокупный голос своих подданных мирян при избрании епископа частично выходит за границы канонической логики, и ответ на него, вероятно, зависит от той или иной политической идеологии.

Во всяком случае на протяжении всей истории Православной Церкви мы видим, что решающий голос при избрании епископа, по крайней мере теоретически, принадлежал собору епископов: местному, как это было в древности, или состоящему из подобранных лиц, как это было в России в синодальную эпоху. В разных формах в избрании епископов участвовали и миряне, хотя участие это никогда не было решающим и не всегда было обязательным.

Другой важный вопрос, связанный с участием мирян в делах церковного управления, относится к составу Соборов. Этот вопрос с особой остротой обсуждался в русской печати начала XX века применительно к ожидавшемуся тогда Всероссийскому Поместному Собору, принципиальное согласие на созыв которого было дано императором Николаем II в 1905 г.

Одна из точек зрения на состав Собора представлена была «группой 32-х» петербургских священников. Эта группа требовала широкого представительства клириков и мирян на Соборе, требовала также, чтобы клирики и миряне получили равные права с епископами в решении всех вопросов, которые будет обсуждать Собор. В «Записке» «группы 32-х», поданной в мае 1905 г. первенствующему члену Святейшего Синода митрополиту Петербургскому Антонию (Вадковскому), говорилось, что Собор «должен обладать характером всецерковного представительства»³⁹.

«200-летнее отсутствие Соборов и современное положение высшей иерархии, не избираемой, как встарь, самими церквами, то есть клиром и народом самих вдовствующих церковей (утверждение исторически несостоятельное, опровергаемое множеством свидетельств, отчасти здесь приведенных, и в первую очередь канонами, регламентирующими порядок избрания епископов. – *В.Ц.*), обязательно требует участия на Соборах низшей иерархии и мирян»⁴⁰. Большинство епископов, участвовавших в дискуссии, представило иную точку зрения. За исключительно епископский состав предстоящего Собора с особой резкостью высказался тогда архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий),

впоследствии митрополит. С глубоким разбором вопроса о составе Поместного Собора выступил в печати архиепископ Финляндский Сергей (будущий Патриарх). Он сказал: «Можно ли, стоя на строго канонической точке зрения, утверждать, что клирики и миряне имеют право, наравне с епископами, участвовать с решающим голосом в областных Соборах... Ответ может быть только отрицательный. Что клир и миряне обязательно присутствовали на Соборах и что некоторые из них принимали в рассуждениях Собора самое замечательное участие, это правда... Но сказать, чтобы таков был закон церковный, обязательный для всех, чтобы этого требовали правила Святых Апостол и Святых Вселенских и Поместных Соборов... невозможно. «Книга правил» не содержит никаких узаконений для участия клира и мирян в областных Соборах, и напротив, всюду, где говорит о Соборах, говорит только об епископах и никогда о пресвитерах и мирянах (IV Всел. 19, Трулл. 8, VII Всел. 6. Карф. 14, 27, 87, 141, 142, 40 и проч.)»⁴¹.

Однако ради мира церковного архиепископ Сергей считал допустимым призвать для участия в Соборе клириков и мирян, но, считал он, «нужно поставить это участие так, чтобы оно не разрушало... основного принципа канонического строя»⁴². Для этого он предлагал ввести такое условие, чтобы всякое постановление общего Собора, вызывающее возражения, могло быть «опротестовано с указанием мотивов и передано на рассмотрение Собора одних епископов»⁴³.

Поместный Собор, созданный в 1917 г., включал в свой состав 80 архиереев, 185 клириков, 299 мирян. Как видим, миряне составляли большую часть членов Собора, а епископы – несколько менее 1/7 общего состава Собора. Но Устав Собора предусматривал особую ответственность епископата за судьбу Церкви. Вопросы догматического и канонического характера после их рассмотрения полным составом Собора подлежали утверждению на Епископском совещании.

Поместные Соборы, состоявшиеся в 1945 и 1971 годах, включали епископов, клириков (главным образом, пресвитеров) и мирян в равном числе: приблизительно по одному представителю этих трех церковных сословий от каждой епархии; но голосовали на этих двух Поместных Соборах только архиереи, впрочем, не только лично от себя, а и от лица всего клира и мирян своих епархий. По своему составу Поместные Соборы 1988 и 1990 годов принципиально не отличались от двух предшествующих Соборов, но отличались процедурой голосования. Право решающего голоса на этих Соборах имели все участники их.

Устав об управлении Русской Православной Церковью, принятый Поместным Собором 1988 года, не регламентирует состав Поместного Собора, за исключением общего положения о том, что в Соборе должны участвовать епископы, клирики и миряне; что касается епископов, то все они, епархиальные и викарные, уже по своему положению, согласно Уставу, являются членами Собора. Процедура избрания на Собор представителей от клира и мирян и их квоты, по Уставу, устанавливаются Священным Синодом.

Ныне действующий Устав предусматривает особые права на Соборе и особую ответственность епископата за его решения. Все епископы, участвующие в деяниях Поместного Собора, образуют Архиерейское совещание. Оно созывается, если в этом есть необходимость, Председателем Собора – Предстоятелем Русской Церкви, Советом Собора или по предложению 1/3 архиереев. В его задачу входит обсуждение тех постановлений, которые особенно важны и вызывают сомнение с догматической или канонической точки зрения. Но отменить решение, принятое полным составом Собора, Архиерейское совещание может лишь 2/3 голосов присутствующих на нем епископов. Причем предусмотрено для окончательной отмены постановления полноты Собора двукратное отвержение его квалифицированным большинством Архиерейского совещания⁴⁴.

Как видим, ныне действующий Устав существенно сокращает полномочия епископата на Поместном Соборе в сравнении не только с конструкцией Соборов 1945 и 1971 годов, но также исторически особенно значимого Собора 1917–1918 годов.

На уровне епархиального управления в истории Православной Церкви клирики и миряне всегда принимали то или иное участие. Ныне действующий «Устав об управлении Русской Церкви» предусматривает существование при епархиальном архиерее двух коллегиальных органов управления: Епархиального собрания и Епархиального совета. Епархиальное собрание при этом именуется в Уставе «высшим органом». Оно должно состоять из равного числа клириков и мирян, созываться правящим архиереем не реже одного раза в год. Процедура избрания членов Епархиального собрания, по Уставу, устанавливается епархиальной властью. Председателем Епархиального собрания по положению своему является правящий епископ. Ему же принадлежит право утверждать решения Епархиального собрания. Без такого утверждения они не могут быть приведены в исполнение⁴⁵. Епархиальный совет, по Уставу, должен состоять из пресвитеров, половину из которых назначает архиерей, а половину избирает Епархиальное собрание. Епархиальный совет созывается не реже одного раза в 3 месяца и действует под председательством правящего епископа. Епархиальный совет является органом административной и судебной власти епархии⁴⁶. Как и постановления Епархиального собрания, все решения Епархиального совета подлежат утверждению епископа.

Ответственность мирян за Церковь наиболее очевидным образом проявляется на уровне приходского управления. В Русской Православной Церкви до 1988 г. действовал порядок, введенный Архиерейским Собором 1961 г., когда клирики совершенно устранялись от распоряжения приходскими делами, и коллегиальные органы приходской власти – приходское собрание и приходской совет – состояли исключительно из мирян. Соответствующее постановление принято было Собором по требованию враждебной Церкви советской власти и по существу не было направлено на развитие самостоятельности мирян. Места в приходских советах и собраниях занимали лица, получившие на то санкции со стороны государственных учреждений, контролировавших церковную жизнь, часто они были прямыми ставленниками этих учреждений.

Ныне действующий Устав предусматривает существование трех органов приходского управления: приходского собрания во главе с настоятелем, приходского совета и ревизионной комиссии. Все клирики храма входят непременно в приходское собрание и могут быть избраны в состав приходского совета и ревизионной комиссии. Настоятель прихода, как председатель собрания, избирается собранием; но собрание не имеет права избрать иное лицо, кроме назначенного правящим епископом настоятеля; таким образом, настоятель прихода должен иметь двойную санкцию на свое назначение: от архиерея – как настоятель, и от собрания – как его председатель⁴⁷.

Председателем приходского совета, несущего постоянное попечение о финансовом положении храма, о приобретении средств и об их расходах, о хозяйственных делах, о воскресной школе и иных духовно-просветительных учреждениях, о делах церковной благотворительности, может быть как настоятель, так и другой клирик храма, а также мирянин⁴⁸. В последнем случае председатель приходского совета традиционно именуется старостой.

Следует отметить и то обстоятельство, что, согласно ныне действующему Уставу, все церковные должности, доступные мирянам, от члена приходского собрания до члена Поместного Собора включительно, могут занимать как мужчины, так и женщины.

III

ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКИЕ И ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ПАТРИАРШЕСТВА В ЦЕРКВИ

1. Вселенская Церковь и Поместные Церкви

В 9-м члене Символа веры запечатлено важнейшее свойство Церкви – кафоличность. Славянский перевод «Соборная» раскрывает лишь одну из граней в значении слова «καθολική», ибо кафоличность Церкви проявляется не только в ее соборном строе, но также и в том, что Церковь Христова не ограничена пространством и объемлет вселенную. Церковь обнаруживает свою кафоличность и в том, что любая ее часть, живущая, говоря словами известного богослова архимандрита Иустина (Поповича), «бессмертными и животворящими логосными силами воплощенного Бога Слова»⁴⁹, обладающая полнотой даров Святого Духа, мистически тождественна полноте Вселенской Церкви, есть Церковь.

Общество верных, возглавляемое епископом – блосстителем апостольского преемства, находящимся в общении с вселенским епископатом, – это Церковь, в которой нет неполноты. Тем более самодостаточно в мистическом и экклезиологическом отношении Поместная Церковь, управляемая сонмом епископов во главе с Первоиерархом и поэтому не имеющая нужды прибегать к помощи других Церквей для поддержания апостольского преемства епископского служения.

В то же время кафоличность Церкви проявляется и в том, что в Поместной Церкви, разрывающей общение с другими Церквями, выпадающей из вселенского церковного тела, повреждается ее богозданный строй, и она подвергает себя риску лишиться благодатных даров Святого Духа, ибо эти дары ниспосланы сонму Апостолов, соединенному любовью и оттого причастному Троицкой Божественной Жизни. Господь Иисус Христос в первосвященнической молитве Отцу о созидаемой Им Церкви просил: «Да будут все едино, как Ты, Отец, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21).

Замечательно глубоко писал о соотношении вселенского и поместного начала в Кафолической Церкви выдающийся русский богослов XX века архиепископ Василий (Кривошеин): «Поместная Церковь не является только частью Кафолической Вселенской Церкви, но ее полным выявлением. Всецелым неуменьшенным выявлением в определенном месте. Она является Кафолическою Церковью в известном месте, тождественно с вселенскою Кафолическою Церковью, которая существует только в ее поместных выявлениях, но в то же время (и здесь мы встречаемся с богословской антиномией) она не тождественна с Вселенскою Церковью, отлична от нее. Троицкая аналогия может помочь нам несколько проникнуть в этот экклезиологический парадокс, – продолжает архиепископ Василий, – и мы можем пользоваться такими аналогиями, поскольку жизнь Церкви является отражением Троицкой Божественной Жизни, но мы должны это делать с осторожностью, помня то важное различие, что Божественная Жизнь троицна, в то время как поместных Церквей не трое, но много. Мы можем сказать таким образом, что как Божественные Лица – Отец, Сын и Дух Святой – не являются частями Пресвятой Троицы, но в каждом из Них все Божество полностью выявлено, так что каждое Божественное Лицо есть Пресвятая Троица, или тождественно Ей. Подобным образом полнота Кафолической Церкви выявлена в каждой Поместной Церкви, которые не являются «частями» Вселенской, но не могут, однако, быть просто отождествлены с ней»⁵⁰.

Структура Поместной Церкви складывалась исторически. На процессе становления Поместных Церквей отражалась сложная и изменчивая этническая,

политическая и культурная пестрота того мира, который был покорен апостольской проповедью.

Православное вероучение, свято храня заповедь Спасителя: «Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий – как служащий» (Лк. 22, 25–26), исключает мысль о превосходстве одних народов над другими, мысль о господстве; оно дает твердое основание для устройства взаимоотношений между народами и между отдельными Поместными Церквями в духе любви и братства, хотя, конечно, неизбежные человеческие немощи не позволили историческому процессу развития этих взаимоотношений протекать безболезненно.

2. Образование Патриархатов

Доминирующей тенденцией в истории становления поместной структуры Вселенской Церкви в первые века христианства было укрупнение поместных образований. Это развитие, однако, остановилось у известной черты.

Для православного еклизиологического и канонического сознания нет более крупной поместной единицы, чем Патриархат, и нет титула выше, чем Патриарший титул. Как писал русский канонист Н. Заозерский, «соборно-патриаршая форма церковного устройства представляет собою наиболее совершенную форму организации высшего поместного церковного управления, выработанную на чисто церковной почве, путем долгого жизненного опыта и мудростью канонического законодательства. С точки зрения благочестивого православно-народного сознания она есть образец церковного устройства, достойный желаний и домогательств. Так как она предполагает довольно обширную Поместную Церковь с многочисленною иерархией, то обыкновенно в православных славянских Церквях стремление к введению ее обнаруживалось в моменты высшего подъема церковно-национального духа: в Болгарии, Сербии и Древней Руси патриаршая форма церковного управления действовала в наиболее счастливые моменты церковно-национального существования этих княжеств. И в новой России, после отмены Патриаршества установлением Святейшего Синода, она долгое время не переставала быть предметом искренних желаний как в среде иерархии, так и простого православного народа»⁵¹.

В церковной письменности слово «Патриарх» по отношению к епископам употребляется с конца IV века, первоначально, однако, без однозначного, фиксированного значения. Так, по словам церковного историка Сократа, Второй Вселенский Собор вверил каноническое окормление отдельных областей восточной половины Римской империи следующим епископам: «столицу и Фракию – Нектарию Константинопольскому, Понтику – преемнику святителя Василия Великого по кафедре Каппадокийской Элладию, Григорию Нисскому и епископу Мелитинскому в Армении – Отрею; азийский округ разделили между собой Амфилохий Иконийский и епископ Антиохии Писидийской Оптим. Египетские Церкви поручены Тимофею Александрийскому, а управление Церквями восточного округа вверено епископам оного Пелагию Лаодикийскому и Диодору Тарсийскому, с сохранением преимуществ Церкви Антиохийской, предоставленных присутствовавшему тогда на Соборе Мелетию»⁵². Этим епископом Сократ именует Патриархам⁵³.

Вероятно, первым официальным документом, в котором слово «Патриарх» употреблено как высший иерархический титул, является «Конституция» Зенона от 477 года⁵⁴.

В канонах титул Патриарх появляется спустя столетие, впервые в 7-м правиле Трульского Собора: «Поеллику мы уведали, что в некоторых Церквях диа-

коны имеют церковные должности, и посему некоторые из них, попустив себе дерзость и своеволие, председат пресвитерам, того ради определяем: диакону, аще бы имел и достоинство, то есть, какую-либо церковную должность, не занимати места выше пресвитера, разве когда, представляя лице своего Патриарха или митрополита, прибудет во иной град для некоего дела».

Самой ранней в истории формой соединения нескольких епископий в одну Поместную Церковь были Церкви отдельных провинций Римской империи, таких как Вифиния, Ликия, Египет, Понт. Епископы главных городов этих провинций именуются в 34-м Апостольском правиле «первыми епископами».

В эпоху гонений христианство распространялось по провинциям из их центров, в которых христианские общины часто были устроены самими апостолами или мужами апостольскими, подобно Церквам Антиохии, Рима, Коринфа, Ефеса. Христианские общины, обязанные своим рождением епископам и проповедникам из апостольских Церквей провинциальных столиц – митрополий, чтили эти родившие их Церкви как своих матерей, признавали для себя авторитет, а в известном смысле и юрисдикцию предстоятелей материнских церковных общин. Так складывались первые Поместные Церкви, возглавляемые первыми автокефальными епископами.

«Первый епископ» (на языке 34-го Апостольского правила) в 9-м правиле Антиохийского Собора, близком, если не прямо тождественном ему по содержанию, именуется уже митрополитом. Впервые этот титул в канонических памятниках встречается в правилах Никейского Собора (4, 6, 7-е правила).

Профессор Н. Заозерский находит, что Первый Вселенский Собор вводил этими канонами новое церковное устройство, что митрополиты – это вовсе не новое наименование древних первых епископов-примасов, а иерархи, области которых входили в состав более обширных округов, находившихся в юрисдикции древних примасов. «Митрополит, – пишет он, – явился посредствующей инстанцией между епископом и примасом»⁵⁵.

В 6-м правиле Никейского Собора, настаивающем на неприкосновенности преимуществ Александрийских епископов: «Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте и в Ливии, в Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими... Подобно и в Антиохии и в иных областях да сохраняются преимуществу Церквей», – Н. Заозерский находит свидетельство того, что «законодатель оставил неприкосновенным древнее синодально-примасское устройство всюду, где оно уже образовалось и имело свое прошлое; примас остался с прежним своим значением во всем своем округе; следовательно, синодально-митрополитское устройство вводилось как новая централизирующая церковное управление организация только в качестве дополнения прежде существовавшего устройства, а отнюдь не как заменяющая его форма»⁵⁶.

На деле, однако, как это установлено трудами церковных историков и канонистов, права Александрийского епископа в эпоху Никейского Собора были именно правами митрополита, несмотря на всю обширность его области; ибо между Александрийским епископом и епископами других городов Египта, Ливии и Пентаполя не было посредствующих инстанций⁵⁷.

Что же касается особого авторитета Александрийского престола, то его нельзя выводить из прав примаса и сводить к этим правам. Высокий авторитет кафедры святого Марка распространялся на всю Вселенскую Церковь. Поэтому то обстоятельство, что Александрийские епископы выделялись из ряда прочих митрополитов, не может быть использовано как аргумент в доказательство того, что они были главами Церквей, включавшей в себя уже в IV столетии несколько митрополий.

Примас, первый епископ, – это вообще не титул, а всего лишь архаическое уже для IV века наименование первых епископов, которые в Никейскую эпоху

почти повсеместно стали именоваться митрополитами. Косвенное свидетельство того, что примас – это не титул, находим в 48-м правиле Карфагенского Собора: «Епископ первого престола да не именуется экзархом иереев, или верховным священником, или чем-либо подобным, но токмо епископом первого престола». Для отцов Карфагенского Собора в высшей степени характерна была тенденция противостоять стремлению влиятельных епископов, прежде всего Римского, «вносить дымное надмение мира в Церковь Христову» (Послание Африканского Собора к Целестину, папе Римскому). Титулы экзарха или верховного священника отвергаются отцами Собора и им предпочитается наименование Первоиерарха первым епископом (примасом) потому, что в нем заключено лишь реальное описание положения Первоиерарха среди прочих равных ему епископов, в нем для отцов Карфагенского Собора не было еще заметно характера титула. В противном случае, если бы, как считает Н. Заозерский, титул примаса обозначал епископа, имеющего власть высшую, чем у митрополитов, зачем понадобилось бы предпочитать его иным титулам?

Хронологически появление титула митрополита, действительно, совпадает с Никейской эпохой, это, однако, вовсе не значит, что Первый Вселенский Собор вводил новое церковное устройство. В начале IV столетия, после административной реформы Диоклетиана, увеличившего число провинций и сделавшего их основной единицей территориального деления империи, за епископами различных городов провинций-митрополий постепенно закрепилось наименование митрополитов. Ими стали те же «первые епископы всякого народа» (34-е Апостольское правило), ибо деление империи на провинции сохранило следы этнической карты недавнего прошлого. Так, название провинции Галатии идет от населяющих ее прежде эллинизированных галатов, а Фригии – от фригов.

Новый этап в процессе укрупнения Поместных Церквей приходится на середину IV столетия. Сардикийский Собор в 6-м каноне впервые упоминает сан экзарха (это слово известно было, конечно, и ранее, но употреблялось оно лишь для наименования лиц, облеченных гражданской властью). 6-е правило, однако, не дает оснований утверждать, что под экзархом отцы Собора подразумевали епископа, наделенного иной властью, чем митрополит. Скорее, из правила можно вычитать, что экзарх и есть митрополит.

Но совершенно иное находим уже в 9-м и 17-м канонах Халкидонского Собора: «Аще же кто будет обижен от своего митрополита, да судится пред экзархом великия области, или пред Константинопольским престолом» (17-е правило).

В эпоху великих византийских канонистов (XII век) первоначальное значение церковного титула экзарха было основательно забыто. Зонара в толковании на 17-е правило Халкидонского Собора пишет: «Некоторые экзархами округов называют патриархов... А другие говорят, что экзархами называются митрополиты областей, и приводят в удостоверение 6-е правило Сардикийского Собора... И лучше было бы, – резюмирует Зонара, – экзархами считать митрополитов областей». Сам текст 9-го и 17-го правил не позволяет, однако, считать их митрополитами.

Несомненно, прав был Вальсамон, который в толковании на 9-е правило писал: «Экзарх округа не есть, как мне кажется, митрополит каждой области, но митрополит целого округа. А округ включает в себе многие области». Из толкований Вальсамона видно, что в его время значение титула экзарха изменилось, и в своем новом значении он уже не давал ключа к разгадке древнего экзаршества. «Это преимущество экзарха, – продолжает Вальсамон, – ныне не имеет действия; ибо хотя некоторые из митрополитов и называются экзархами, но не имеют у себя в подчинении других митрополитов, состоящих в округах. Итак, вероятно, в те времена были какие-нибудь другие экзархи округов».

Именно так. Экзархи, о которых говорят 9-е и 17-е правила Халкидонского Собора, были епископами церковных диоцезов, которые в истории оказались

эфемерным образованием, а вернее, всего лишь промежуточным этапом на пути к сложению более крупных церковных образований – Патриархатов.

Процесс церковной централизации направлен был на то, чтобы привести церковную организацию в соответствие с тем новым административным делением, которое сложилось в IV столетии. При святом равноапостольном Константине Великом империя была разделена на 4 префектуры: Италию, Галлию, Иллирик и Восточную префектуру, самую обширную из всех. Вместе с Иллириком префектура Восток составляла грекоязычную, а Италия и Галлия – латиноязычную половину государства.

В том же IV веке префектуры были, в свою очередь, разделены на диоцезы, во главе которых стояли назначаемые императорами и подчиненные префектам викарии. Восточная префектура была разделена на 5 диоцезов: Восток в тесном смысле слова со столицей в Антиохии, в этот диоцез вошли Сирия, Палестина, Аравия и Месопотамия; Египет с Ливией и Пентаполем, главный город – Александрия; Азио (с центром в Ефесе), объединившую провинции, расположенные в юго-западной части Малой Азии; Понт со столицей в Кесарии Каппадокийской, занимавший северо-восточную часть Малоазийского полуострова с Армянским нагорьем; и Фракию (восточная оконечность Балканского полуострова) с центром в Ираклии; на территории Фракийского диоцеза находилась и новая столица империи – Константинополь.

Иллирийскую префектуру с центром в Фессалониках составляли два диоцеза: Македония и Дакия. Итальянская префектура состояла из Италии, Африки со столицей в Карфагене и Западного Иллирика (западная часть Балкан). В Галльскую префектуру входили Галлия, Испания, Британия и Мавритания. Обе имперские столицы – Рим и Константинополь – изъяты были из областного подчинения.

Подобно тому как деление империи на провинции послужило основанием для образования митрополичьих областей, так и введение диоцезальной организации гражданского управления привело к следующему шагу в церковной централизации – объединению митрополий в более крупные церковные области, первые епископы которых назывались экзархами, а еще чаще архиепископами⁵⁸.

Но процесс укрупнения Поместных Церквей на этом не останавливается. Исключительное положение Константинополя, города царя и сената, привело и к его церковному возвышению. Несмотря на возражения Рима, уже Второй Вселенский Собор постановил: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что оный град есть новый Рим» (4-е правило). Халкидонский Собор 28-м правилом включил в юрисдикцию Константинопольского епископа, помимо Фракийского, также Азийский и Понтийский диоцезы. В латинской половине империи власть Римского епископа распространилась вначале на Италию, кроме Равеннской и Миланской Церквей, а впоследствии и на весь Запад. Уже Никейский Собор 7-м правилом предоставил первенство чести в Палестине епископу Элии-Иерусалима, матери всех Церквей. Впоследствии это привело к совершенной самостоятельности, к автокефалии Иерусалимской Церкви. В границах своего диоцеза осталась Александрийская Церковь.

Ко времени Халкидонского Собора окончательно сложился диптих первых епископов Христианской Церкви: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский. В таком порядке пять первых престолов перечислены в 36-м правиле Трульского Собора: «... Определяем, да имеет престол Константинопольский равные преимущества с престолом Древняго Рима и якоже сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем; после же онаго да числится престол великаго града Александрии, потом престол Антиохийский, а за сим престол града Иерусалима». Отцы того же Трульского Собора, как уже было сказано, употребляют по отношению к

первым епископам Христианской Церкви титул Патриархов (7-е правило).

В IX веке сложилось своеобразное учение о Пентархии, о том, что в Церкви может быть лишь 5 Патриархов, подобно тому как есть только 5 чувств, и вся Вселенная должна быть поделена между ними. В XI столетии теорию «Пентархии» отстаивал Антиохийский Патриарх Петр; его рассуждение на этот предмет было внесено в «Синописис» Стефана Ефесского, а оттуда через Аристина заимствовано в «Кормчую» святого Саввы и, следовательно, в нашу печатную Кормчую (40-я глава). Сторонником этого учения был и знаменитый Вальсамон.

Теория Пентархии, лишенная и канонических и исторических оснований, давала впоследствии грекам-филетистам мнимые доводы в отстаивании церковной гегемонии над негреческими Православными Церквями. В известной мере тенденция, выразившаяся в этой теории, жива и поныне; и существование ее потенциально способно осложнять взаимоотношения между Восточными Патриархатами и Поместными Церквями, получившими автокефалию во втором тысячелетии от Рождества Христова.

Между тем, уже Третий Вселенский Собор, подтвердив своим 8-м правилом автокефалию Кипрской Церкви, которую оспаривала Антиохия, не оставил никаких разумных церковных оснований для развития учения об исключительных преимуществах пяти первых Престолов христианского мира. Поучительно окончание этого правила: «Тоже да соблюдется в иных областях, и владыку в епархиях; дабы никто из боголюбознейших епископов не простирал власти на иную епархию, которая прежде и сначала не была под рукою его, или его предшественников; но аще кто простер, и насильственно какую епархию себе подчинил, да отдаст оную; да не преступаются правила Отец; да не вкрадывается под видом священнодействия надменность власти мирския; и да не утратим по малу неприметно тоя свободы, которую даровал нам Кровию Своею Господь наш Иисус Христос – Освободитель всех человеков».

История образования Поместных Церквей не оставляет возможности для догматизации преимуществ тех или других кафедр. Сами каноны (4-е правило Второго Вселенского Собора, 28-е Халкидонского, 36-е Трульского) говорят о политических и, следовательно, исторически преходящих основаниях возвышения престолов. Гражданское положение города определяет его место в диптихе. В 28-м правиле Халкидонского Собора недвусмысленно сказано: «Ибо престолу ветхого Рима Отцы прилично дали преимущества: поелику то был царствующий град». Здоровый церковный консерватизм, правда, проявляется в том, что преимущества кафедры могут сохраняться длительное время и после падения политического значения города.

Рим отвергал в древности и отвергает ныне политическую обусловленность ранга церковной кафедры. Еще в эпоху церковного единства Востока и Запада западные отцы и епископы Рима основания для преимуществ одних престолов перед другими видели, главным образом, если не исключительно, в апостольском происхождении Церкви.

Появление этой доктрины объясняется особенностями церковной истории Запада. Как писал П. В. Гидулянов, «ввиду отсутствия на западе общин, основанных апостолами, ввиду того, что здесь единственной такой общиной был Рим, первенствующее положение римского епископа выводили из основания Римской Церкви апостолами и в особенности Петром, князем апостолов»⁵⁹. Что же касается Востока, то к нему это западное учение неприменимо: происхождение Коринфской Церкви ничуть не менее почтенно, чем происхождение Церкви Александрийской; между тем, Коринфские епископы никогда не претендовали на большую честь, чем Александрийские.

Но общепринятая на Востоке тенденция объяснять церковный ранг кафедр политическим положением города вполне распространяется и на Запад: Рим

– это первопрестольная столица империи, Карфаген – столица Африки, Равенна – резиденция Западно-Римских императоров. Таким образом, восточная точка зрения, прямо выраженная в 28-м правиле Карфагенского Собора, имеет все основания притязать на общецерковную значимость.

3. Канонические права и обязанности Первоиерархов

В ходе истории Поместные Церкви становились все более крупными образованиями, но основные принципы их внутреннего устройства, будь то митрополии IV века или позднейшие Патриархаты, оставались неизменными и неизбывными.

Каноническую основу устройства управления во всякой автокефальной Поместной Церкви дает 34-е Апостольское правило. «Епископам всякого народа, – гласит оно, – подобает знати первого в них. И признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святыи Дух».

По толкованию Зонары, «настоящее правило повелевает, чтобы первенствующих епископов в каждой епархии почитали главою и без них не делали ничего такого, что имеет отношение к общему состоянию Церкви, каковы, например, догматические исследования, мероприятия по поводу общих заблуждений, поставления архиереев и тому подобное... Впрочем, – продолжает Зонара, – и первенствующему епископу правило не позволяет, по злоупотреблению честно, превращать оную в преобладание, действовать самовластно и без общего согласия своих сослужителей делать что-либо указанное выше, или подобное тому».

Большая часть правил, конкретизирующих права и обязанности Первоиерарха – главы Поместной Церкви, относится к IV – первой половине V века; поэтому обычное именование первого епископа в этих канонах – митрополит.

9-е правило Антиохийского Собора, по сути дела, представляет собой развернутый перефраз 34-го Апостольского правила. 16-й и 20-й каноны Антиохийского Собора и 19-е правило Халкидонского Собора возлагают на митрополита обязанность созывать Поместные Соборы и предоставляют ему председательство на них. 4-й и 6-й каноны Никейского Собора возлагают на Первоиерархов попечение о вдовствующих кафедрах и руководство при избрании епископов, а также утверждение избранных. Согласно 9-му правилу Халкидонского Собора, главе Поместной Церкви (митрополиту и экзарху) принадлежит право принимать жалобы на епископов и назначать расследования. 63-е правило Карфагенского Собора предусматривает посещение Первоиерархом подчиненных епископий, иными словами, дает ему право визитации.

Наконец, согласно 1-му правилу Двукратного Собора, подчиненные первоиерарху епископы обязаны возносить его имя за богослужением: «Аще который епископ, – гласит канон, – поставляя предлогом вину своего митрополита, прежде соборного рассмотрения отступит от общения с ним и не будет возносить имя его, по обычаю, в Божественном Тайнодействии, о таком святыи Собор определил: да будет низложен».

Таким образом, круг обязанностей, возлагаемых канонами на Первоиерарха Поместной Церкви, не сводится к председательству на Соборе епископов, как это пытались представить в русской церковной печати начала XX века сторонники обновленческой тенденции⁶⁰.

Правилами, однако, обозначены и границы власти Первоиерарха. В делах, касающихся всей Поместной Церкви, он не может ничего важного решать без согласия Собора епископов (Апостольские правила 34, 37; Антиохийские –

9, 19). Он сам избирается и поставляется Собором зависящих от него епископов и в случае печальной необходимости подлежит их суду. (1-е правило Ефесского Собора). В важнейших церковных делах Первоиерарх действует не единолично, а от лица всей поместной иерархии, которая представлена на Соборе. Через Собор проявляется экклезиологический принцип равенства духовной власти, равенства служения всех епископов, независимо от их титулов и от принадлежащей им административной власти, о чем с замечательной глубиной и силой говорил Патриарх Сергий при его наречении во епископа: «Само епископское служение в его сущности... всегда и всюду остается одним и тем же апостольским служением, совершается ли оно в великом Царьграде или в ничтожном Сасиме»⁶¹.

На незыблемых канонических началах органического сочетания служения Первоиерарха и высшей власти Собора учреждено было Патриаршество в Москве 400 лет назад. Святыми канонами в устройении своего высшего управления руководствовалась Русская Церковь до тех пор, пока под давлением гражданской власти Патриаршество не было упразднено и заменено Святейшим Синодом. Этот акт явился грубым попранием канонов и повлек за собой серьезную деформацию в строе церковного управления.

Вопрос о канонических основаниях власти Первоиерарха в Поместной Церкви чрезвычайно остро обсуждался в отечественной церковной печати начала XX столетия. Высказывались разные точки зрения. Одни авторы, по большей части связанные с петербургской группой «32-х священников», подвергая ревизии каноническое наследие Церкви, за подлинные каноны признавали лишь те соборные постановления, которые воспроизводили церковно-правовые нормы апостольского периода в истории Церкви. При таком подходе к истории, хорошо известном с эпохи Реформации, Патриаршество объявлялось нововведением, противоречащим фундаментальным канонам Древней Церкви⁶².

Другие церковные писатели и церковные деятели высказывались за восстановление Патриаршества как института, овеянного святыней веков и основанного на всех тех канонах, которые говорят о правах и обязанностях Первоиерарха, независимо от того, именуется он первым епископом всякого народа, митрополитом, «эксзархом великия области» или Патриархом⁶³.

Поместный Собор Русской Церкви 1917–1918 годов, опираясь главным образом на 34-е Апостольское правило, многократно цитированное в его деяниях, вынес историческое постановление о восстановлении Патриаршества, одновременно подчинив Патриарха органу высшей власти Поместной Церкви – Собору⁶⁴.

Гармоническое равновесие между соборным началом и Патриаршим возглавлением Церкви выдержано в той конституции органов высшей церковной власти, которая установлена «Уставом об управлении Русской Православной Церкви», принятым Поместным Собором 1988 г.

4. Равенство Первоиерархов

Главы Поместных Церквей, разнящиеся друг от друга по рангу, по месту в диптихе, равны между собой, ибо в противном случае Вселенская Церковь имела бы иную главу, помимо Господа нашего Иисуса Христа, Царя Царствующих и Господа Господствующих.

История знает, однако, не одну попытку поступиться этим универсальным экклезиологическим принципом и утвердить не только первенство, но и власть одного из христианских епископов над Вселенской Церковью. Самая серьезная и последовательная из них привела к роковому отделению Западной Церкви от Вселенского Православия.

В наше время с развернутой апологией притязаний Римского епископа, Патриарха Запада, по воззрениям Древней Церкви, на вселенскую юрисдикцию выступил один из крупнейших французских канонистов Перикл-Пьер Жоанну.

В 1962 г. вышла его книга «Папа, Собор и Патриархи в канонической традиции до IX века»⁶⁵. Для нас его труд представляет особый интерес, поскольку в нем предпринята попытка доказать, что и Восточные Церкви в эпоху Вселенских Соборов признавали и главенство папы и непогрешимость Римской кафедры.

П.-П. Жоанну вопреки хорошо известным историческим фактам усваивает Римским епископам исключительное право на созыв Вселенских Соборов и председательство на них чрез своих легатов. Он настаивает также на том, что все соборные определения в той или иной форме утверждались в Риме, ибо Римские епископы и на Востоке признавались высшими судиями в вопросах веры.

На деле же все обстоит иначе и проще. Поскольку Римские епископы лично ни на одном Вселенском Соборе не присутствовали, они действительно рассматривали их деяния и определения и в зависимости от того, содержат ли соборные оросы неповрежденное православное учение, признавали или отвергали их. Но так поступали и все другие православные архиереи, не присутствовавшие на Соборах. Из этого, однако, никоим образом не следует, что общецерковное признание бесспорно православных, по изволению Святого Духа изреченных соборных оросов зависело от суда отдельных епископов, в том числе и папы. Напротив, признание или отвержение православных оросов тем или иным епископом служило критерием его православности, а соборные определения имели достаточный авторитет в соизволении на них Святого Духа, которое опознавалось вселенской церковной рецепцией.

Пример с соборным анафематствованием папы Гонория, обличенного в монофелитстве, казалось бы, однозначно опровергает доктрину о непогрешимости Римской кафедры. П.-П. Жоанну, однако, утверждает, что воззрения Гонория были православыми, но выражены неудачно; это дало оружие монофелитам против защитников православного диавелитства, за что папа и был осужден. «Осуждение Гонория, – пишет он, – в действительности нисколько не уменьшило авторитет престола Петра в вопросах веры»⁶⁶. Это действительно так, но обстоятельство это доказывает обратное тому, что хочет доказать Жоанну. Если бы до осуждения Гонория папы притязали на вероучительную непогрешимость, а на Востоке их притязания признавались, то осуждение Гонория либо вовсе не могло состояться, либо своим осуждением Римского епископа Собор отверг прежде признаваемые притязания. На деле, однако, кафедра святого Петра в ту пору еще не подозревала о своей мнимой непогрешимости, и потому, осуждая одного из занимавших ее епископов, подобно тому, как осуждались Соборами и другие епископы, в том числе и Предстоятели первых престолов – Несторий, Диоскор, Сергий, – Собор, говоря словами П.-П. Жоанну, «не уменьшил авторитет престола Петра»; и пап, уже тогда весьма щепетильных в вопросах, касавшихся прерогатив Римской кафедры, осуждение Гонория не смущало.

Традиционный прием католической полемики по вопросу о вселенской юрисдикции Рима – цитировать пышные титулы и обращения из посланий восточных Патриархов и отцов к Патриарху Запада. Вот и П.-П. Жоанну цитирует послание Константинопольского Патриарха святителя Тарасия к папе Адриану: «Ваша Святыня получила в наследие престол Божественнейшего апостола Петра,... следуя церковному преданию и воле Божией, этот престол водительствоуется церковной иерархией»⁶⁷. Из подобных лобезностей, а они обычны в посланиях той эпохи, с таким же основанием можно делать вывод о вселенской юрисдикции папы, с каким можно обнаружить доказательство святости того или иного Патриарха в его титуле «Святейший».

Что же касается первенства чести Римской кафедры, то это – никем не сопариваемый канонический и исторический факт, который, однако, лишен догматического значения, а каноническое его значение ограничивается первенством в диптихе, не имеющим никакого отношения к вселенской юрисдикции.

Отождествляя первенство чести с административной властью, Жоанну ссылается на известные в истории случаи, когда папы высказывались в посланиях по делам Восточных Церквей. Но самое очевидное объяснение этому обстоятельству заключается в кафоличности Церкви, в том, что нестроения в одной из Поместных Церквей наносят раны телу всей Церкви, и потому меры к их уврачеванию предпринимаются Предстоятелями не только Церквей, непосредственно пораженных нестроениями, в особенности, когда возникает опасность распространения еретических лжеучений.

Излюбленный аргумент католических полемистов в защиту притязаний Рима на высшую судебную власть во Вселенской Церкви – ссылки на близкие по содержанию 4-е и 5-е правила Сардикийского Собора, которые совсем не случайно в древности на Западе причислялись к канонам Никейского Собора.

4-е правило гласит: «Аще который епископ судом епископов, в соседстве находящихся, извержен будет от сана и речет, что он паки возлагает на себя долг оправдания, то не прежде поставляти другаго на его место, разве когда епископ Римский, дознав дело, произнесет свое определение по оному».

Чтобы правильно судить о компетенции этого канона, надо учитывать то обстоятельство, что Сардикийский Собор был Поместным Собором западных епископов. Согласно православному каноническому правосознанию, действие этого правила распространяется лишь на области, входящие в состав Западного Патриархата, о чем совершенно ясно пишет Зонара в толковании на 4-е и 5-е правила Сардикийского Собора. Применение же этих канонов в других Патриархатах возможно лишь по аналогии, а не по букве.

История не знает случаев, когда бы на Востоке признавалось за епископами Восточных Патриархатов право подавать судебные апелляции в Рим, зато не только из истории, но и из канонического свода известно, что даже на Западе право Римских епископов принимать апелляции имело свои границы.

Так, в Послании Африканского Собора к Целестину, папе Римскому, которое во всех авторитетных изданиях присоединяется к правилам Карфагенского Собора, недвусмысленно сказано: «Умоляем вас, господине брате, дабы вы впредь не допускали легко до вашего слуха приходящих отселе и не соизволяли впредь принимать в обшение отлученных нами». Ссылаясь на правила Никейского Собора, Африканские отцы изрекают глубокое экклезиологическое основание для непризнания за Римскими епископами права на юрисдикцию в иных Поместных Церквях: «Ибо отцы судили, что ни для единых области не оскудевает благодать Святого Духа, чрез которую правда нереами Христовыми и зрится разумно и содержится твердо, и наипаче, когда каждому, аще настит сомнение о справедливости решения ближайших судей, позволено приступати к Соборам своея области и даже ко Вселенскому Собору. Разве есть кто-либо, который бы поверил, что Бог наш может единому токмо некоему вдохнути правоту суда, а бесчисленным нереам, сошедшимся на Собор, откажет в оном...» В Риме, однако, в это поверили. Далее в Послании говорится: «О том, чтобы некие, аки бы от ребра твоея святыхи были послышмы, мы не обретаем определения ни единого Собора отцов».

Между тем, на Востоке до Халкидонского Собора к первенству стремились Александрийские епископы. Заслуги святых Афанасия и Кирилла в защите православного вероучения, тесный союз Александрии с Римом, установившийся со времен святителя Афанасия, высокий авторитет александрийской богословской школы, превосходившей своею ученостью все остальные христианские школы империи, питали амбиции Александрийских пап. При Диоскоре Александрия претендовала уже на первенство во Вселенской Церкви. На разбойничьем сборище в Ефесе Диоскор пытался навязать свое лжеучение Церкви⁶⁸. Но осуждение Диоскора в Халкидоне положило конец несостоявшимся притязаниям.

С конца IV столетия на первое место на Востоке выдвигается епископ цар-

ствующего града Константинополя. Благодаря политическому значению столицы Константинопольские архиепископы, а позже Патриархи получили существенные преимущества перед другими греческими Первоиерархами. К ним первым обращались императоры по церковным делам. Из-за близости с василевсами Константинопольские епископы получили статус посредников между императорами и другими Первоиерархами. В конце VI века Константинопольские епископы усваивают себе титул Вселенских Патриархов, против чего тщетно протестовал папа Григорий Великий.

Значение остальных Восточных Патриархатов, подорванных христологическими ересями, а потом арабским завоеванием их территорий, уменьшилось, и к концу первого тысячелетия от Рождества Христова Константинопольские Патриархи получили и некоторую административную власть над Восточными Патриархатами, Предстоятели которых почасту и подолгу проживали в столице Византийской империи гостями Вселенских Патриархов, подобно великому канонисту Патриарху Антиохии Феодору Вальсамону.

Исторические обстоятельства дали повод для изобретения византийскими канонистами своеобразной и неосновательной церковно-правовой теории. В толковании на 3-е правило Второго Вселенского Собора Аристин пишет: «Одинаковые преимущества и одинаковую честь с римским епископом должен иметь и епископ Константинополя, как и в 28-м правиле Халкидонского Собора понято это правило, потому что этот город есть новый Рим и получил честь быть градом Царя и синклита. Ибо предлог «по» здесь обозначает не честь, но время, подобно тому как если бы кто сказал: по многим времени и епископ Константинополя получил равную честь с епископом Римским».

Возражая на это надуманное толкование, Зонара замечает: «Некоторые думают, что предлог «по» означает не умаление чести, а сравнительно позднейшее появление сего установления... Но 131-я новелла Юстиниана, находящаяся в 5-й книге «Василик», титуле 3-м, дает основание иначе понимать эти правила, как они и были понимаемы этим императором. В ней говорится: «Постановляем, согласно с определениями Святых Соборов, чтобы Святейший папа древнего Рима был первым из всех иереев, а блаженнейший епископ Константинополя, нового Рима, занимал второй чин после Апостольского престола древнего Рима, и имел преимущество чести пред всеми прочими. «Итак, ясно видно, – продолжает Зонара, – что предлог «по» означает умаление и уменьшение. Да иначе и невозможно было бы сохранять тождество чести по отношению к обоим престолом. Ибо необходимо, чтобы при возношении имен Предстоятелей их один занимал первое, а другой – второе место, и в кафедрах, когда они сойдутся вместе, и в подписаниях, когда в них будет нужда».

С Зонарой во всем согласен и Вальсамон. Но в Кормчей книге отразилась, естественно, точка зрения Аристина, ибо его толкования на Синописис (свод канонических правил) переводил на славянский язык святой Савва Сербский. В толковании Кормчей на 3-е правило Второго Вселенского Собора повторено вслед за Аристином: «А еще рече правило... не о том глаголет, якоже римскому честию больше быти,... но о сказании времен се речено бысть. Якоже се рекл бы некто, якоже по многих летех равныя чести римскому епископу и Константина града епископ сподобится».

В подкрепление пригязаний Константинопольских Патриархов на главенство во Вселенской Церкви во второй половине XI века был выполнен греческий перевод подложной дарственной грамоты Константина Великого папе Сильвестру.

Конечно, на более серьезном и глубоком уровне экклезиологического и канонического мышления Константинополь никогда не доходил до квалифицированной папистической теории, но и поньше братские взаимоотношения между Поместными Православными Церквями, в особенности в решении вопросов о диа-

споре и о даровании автокефалии, омрачаются рудиментами былых притязаний⁶⁹.

9-е, 17-е и 28-е правила Халкидонского Собора, истолковываемые вне исторического контекста, который один может давать твердые основания для интерпретации церковно-правовых норм этих канонических документов и указывать границы их компетенции, используются порой для обоснования несостоятельных амбициозных претензий⁷⁰.

Между тем, 28-е правило вечно живо и поучительно не упоминанием географических и этнографических реалий, которые за полтора тысячелетия более чем устарели, а тем, как богомудро отцы Собора, устанавливая места в диптихе первым Престолам, утверждают одновременно и их фундаментальное равенство, которое, разумеется, не ограничивается Римом и Константинополем, но распространяется на все автокефальные Церкви. «Сто пятьдесят боголюбивейшие епископы, – гласит канон, – предоставили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, праведно разсудив, да град, получивший честь быти градом Царя и синклита, и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем». 28-е правило учит тому, что «второй» равен «первому», и нет, конечно, никаких разумных оснований отвергать равенство первому и пятому и шестому Престолам Вселенской Православной Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Карташёв А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1, Париж, 1959, с. 349.
- ² ПСРЛ, т. 6. СПб., 1853, с. 164.
- ³ Там же, с. 152.
- ⁴ Карташёв А. В. Указ. соч., с. 350.
- ⁵ См.: Казакова Н. А. Первоначальная редакция «Хождения на Флорентийский собор»: ТОДРЛ, XXV. Памятники русской литературы X-XVII вв. М.-Л., 1970, с. 60.
- ⁶ См.: Там же, с. 60. Текст повести «О осмом соборе» см.: ПСРЛ, т. 6. СПб., 1853, с. 151–169.
- ⁷ См.: ТОДРЛ, XXV, с. 62 (примечание II).
- ⁸ См. Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. М., 1981, с. 586 (Комментарии Н. А. Казаковой).
- ⁹ Там же, с. 478.
- ¹⁰ Тальберг Н. История Христианской Церкви. М.-Нью-Йорк, 1991, с. 289.
- ¹¹ Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века, с. 478.
- ¹² Карташёв А. В. Указ. соч., с. 351.
- ¹³ См.: Тальберг Н. Указ. соч., с. 291.
- ¹⁴ Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века, с. 486.
- ¹⁵ ПСРЛ, т. 6. СПб., 1853, с. 159.
- ¹⁶ Карташёв А. В. Указ. соч., с. 355.
- ¹⁷ ПСРЛ, т. 6. СПб., 1853, с. 161.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же, с. 161–162.
- ²¹ Там же, с. 166.
- ²² Там же, с. 166–167.
- ²³ Там же, с. 167.
- ²⁴ Карташёв А. В. Указ. соч., с. 357.
- ²⁵ Соловьев С. М. Сочинения в 18 книгах. Книга II. М., 1988, с. 564–565.
- ²⁶ Карташёв А. В. Указ. соч., с. 362.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Соловьев С. М. Указ. соч., с. 566.
- ²⁹ Карташёв А. В. Указ. соч., с. 544.
- ³⁰ Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о Православной вере. Троице-Сергиева Лавра. 1995, с. 233.
- ³¹ Афанасьев Николай, протонерей. Церковь Духа Святаго. Рига, 1994, с. 14–16.
- ³² Там же, с. 63–64.
- ³³ Раннехристианские Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1978, с. 137.
- ³⁴ Там же.

- ³⁵ Там же, с. 69.
- ³⁶ Цит. по: Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. СПб., 1897, с. 362–363.
- ³⁷ Симеон, архиепископ Фессалоникийский. Труды. М., 1916, с. 159–160.
- ³⁸ Там же, с. 162.
- ³⁹ К Церковному Собору. Сборник. СПб., 1906, с. 122.
- ⁴⁰ Там же, с. 127.
- ⁴¹ Сергей (Страгородский), архиепископ. О составе ожидаемого чрезвычайного Поместного Собора Российской Церкви. СПб., 1905, с. 5–6.
- ⁴² Там же, с. 10.
- ⁴³ Там же, с. 27.
- ⁴⁴ См.: Устав об управлении Русской Православной Церкви. М., 1989, с. 5 (Глава II, § 15).
- ⁴⁵ См.: там же, с. 19–20 (Глава VII, § 35–51).
- ⁴⁶ См.: там же, с. 16 (Глава VII, § 14, с. 18. Глава VII, § 27–34).
- ⁴⁷ См.: там же, с. 24 (Глава VIII, § 26).
- ⁴⁸ См.: там же, с. 25 (Глава VIII, § 38).
- ⁴⁹ Иустин Попович (архимандрит). Догматика Православной Церкви. Кн. 3. Београд, 1978, с. 9.
- ⁵⁰ Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1972, № 80, с. 254–255.
- ⁵¹ Заозерский Николай. О церковной власти. Сергиев Посад, 1894, с. 243–244.
- ⁵² Там же, с. 241–242.
- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ Там же, с. 246–247.
- ⁵⁵ Там же, с. 235.
- ⁵⁶ Там же, с. 233.
- ⁵⁷ См.: Гидулянов П. В. Восточные Патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Из истории развития церковно-правительственной власти. Ярославль, 1908, с. 360; В.В. Болотов. Из церковной истории Египта. Архимандрит тавенниситов Виктор при Константинопольском дворе в 431 году. – Христианское чтение. 1892, к. 1, с. 216.
- ⁵⁸ Сан архиепископа со временем получил еще одно значение. Его стали применять по отношению к тем епископам, чьи области, находясь на территории митрополитского округа, тем не менее были изъяты из юрисдикции митрополита и находились в юрисдикции Патриарха. Ныне сохранилось первоначальное значение титула: архиепископами титулуют глав Поместных Церквей Эллады, Кипра. Во втором своем значении этот титул впоследствии утратил административный характер. Ныне в Русской Церкви сан архиепископа – это лишь отличие архиерея.
- ⁵⁹ Гидулянов П. В. Восточные Патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов... с. 494.
- ⁶⁰ Главным образом, члены и сторонники петербургской группы «32-х священников».
- ⁶¹ Патриарх Сергей и его духовное наследство. М., 1947, с. 54.
- ⁶² См., например, брошюру: Аксаков Н. Патриаршество и каноны. СПб., 1906.
- ⁶³ Особенно ревностными поборниками восстановления Патриаршества были архиепископ (впоследствии митрополит) Антоний (Храповицкий), архимандрит (впоследствии архиепископ) Иларон (Троицкий).
- ⁶⁴ Определение Собора от 28 октября 1917 г.:
- В Православной Российской Церкви высшая власть – законодательная, административная, судебная и контролирующая – принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому в составе епископов, клириков и мирян.
- Восстанавливается Патриаршество, и управление церковное возлагается Патриархом.
- Патриарх является первым между равными ему епископами.
- Патриарх вместе с органами церковного управления подотчетен Собору.
- ⁶⁵ См. P.-P. Joannou. Pape, concile et patriarches dans la tradition canonique jusqu'à un siècle. Roma, 1962.
- ⁶⁶ Ibid., p. 41.
- ⁶⁷ Ibid., p. 39.
- ⁶⁸ Как пишет П. В. Гидулянов, «не Рим, а Александрия должна была дать закон Церкви.» (Гидулянов П. В., цит. изд., с. 698).
- ⁶⁹ С основательной, хотя, может быть, излишне резкой критикой притязаний Константинопольской кафедры выступил известный русский канонист профессор С. В. Троицкий. (См. его работы: «Спор Старого Рима с Новым на странами словенске Крмчнје»: Гласник Српске Академије Наука, кн. X, св. 1 январь-март 1958. Београд, т. 5, с. 39; «Из истории спора Старого Рима с Новым». – Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1959, № 29, с. 38–59; «Халкидонский Собор и восточный папизм». – Там же, 1959, № 32, с. 255–268).
- ⁷⁰ См. новейшую монографию: Maxime de Sardes, metropolitane. Le Patriarchat oecumenique dans l'Église Orthodoxe.

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И МИСТИКО-АСКЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ПРАВОСЛАВИЯ

Сергей Сергеевич Хоружий (родился в 1941 году) – религиозный философ, математик, физик, доктор физико-математических наук, академик секции «Теология и наука» Российской Академии Естественных Наук. В своих философских работах С. С. Хоружий стремится быть продолжателем русской религиозно-философской традиции. Однако он не примыкает прямо к ее последнему этапу, мысли Религиозно-философского возрождения, считая вслед за православными богословами русской диаспоры (отцами Георгием Флоровским, Иоанном Мейендорфом и др.), что плодотворное развитие традиции требует ее тесного союза с другой традицией, опытной, – древней школой православного подвига, исихазма: союза, образ которого дан в творениях великих православных учителей, святых Максима Исповедника и Григория Паламы. В 1993 году он организовал в Институте Человека Российской Академии Наук лабораторию синергичной антропологии, главный предмет исследований которой – изучение исихастской традиции.

Основные религиозно-философские труды:

Монографии:

1. *Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении.* М., 1991 (написана в 1978 году).
2. *После перерыва. Пути русской философии.* СПб, 1994.
3. *Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия.* Научный сборник под общей ред. С.С.Хоружего. М., 1995.

Статьи:

1. *Философский процесс в России как встреча философии и Православия // Вопросы философии, 1991 № 5.*
2. *Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии 1994, № 5.*
3. *Трансформации славянофильской идеи в двадцатом веке // Вопросы философии 1994 № 11.*
4. *Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995 № 9.*
5. *Перепутья русской софиологии // Новая Россия 1997 № 1.*
6. *Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы // Страницы, 1997, № 5, 6.*

1. «Наилучший путь, чтобы войти в православную духовность, – через монашество»¹, – пишет современный автор. Но подобные суждения делались и задолго до современности. Одним из главных отличий православной религиозности давно и прочно признана особая, выделенная роль монашества и, шире, аскетики – аскетической жизни и тех, кто ее осуществляет. Роль высшего авторитета в вопросах веры принадлежит в протестанстве богословам, в католичестве – папе и курии, но в Православии эту роль отводят аскетам, людям мистического опыта и святой жизни. В древнем православном смысле, термины *богословие* и *теория* обозначают одно и то же: мистическое созерцание Бога и, следовательно, составляют прерогативу подвижников. Как ярко показывает институт старчества в России, верховный авторитет аскетики не ограничивается религиозной сферой, и даже сферой нравственной жизни; он распространяется на все поведение православного человека. По праву можно сказать, что сфера аскетической практики – ядро православной религиозности; и нашу начальную цитату можно дополнить еще одной, существенно усиливающей ее: «Опыт монашества... оставался всегда истинной сутью Православия»².

2. Сильнейшие аскетические тенденции в личности Владимира Соловьева общеизвестны. Александр Блок дал ему прозвание «рыцарь-монах»; один из близких друзей его написал, что он был «аскетом и по своим убеждениям и по своему призванию» (В. Л. Величко). Легко найти множество подобных свидетельств, а аскетичность его жизненных привычек стала поистине легендарной. Но близость его к аскетике далеко не ограничивается чертами личности и поведения. Идеи и принципы аскетики он разрабатывал и в своем учении. В «Духовных основах жизни» у него дан набросок аскетической антропологии, краткий, но включающий все основные темы: учение о молитве, систематику грехов и страстей, картину процесса духовного восхождения к соединению с Богом. Базируясь на тех же фундаментальных концепциях покаяния и благодати, этот набросок отнюдь не расходится с классической аскетикой, развитой отцами-пустынниками. Но в то же время позиции Владимира Соловьева в аскетике имели, как мы увидим, немаловажные индивидуальные отличия. Истоком их служит, прежде всего, его активнейший общественный темперамент – и потому главной сферой их оказывается социальная проблематика, темы о социальных установках христианина и социальных задачах христианства.

3. Мы здесь, конечно, не ставим целью фронтальное обсуждение старейшего и необъятнейшего вопроса о социальных позициях христианства или хотя бы одного Православия. Однако при избранном предмете статьи, нельзя избирать темы о социальных установках православной аскетики и монашества – темы более обозримой, но также весьма обширной и непростой. Согласно известному анализу отца Георгия Флоровского, в генезисе и ранней фазе монашества социальные аспекты определенно выдвинуты на первый план. «В пустыню уходят, чтобы строить там новое общество... В этом *социальном ино-бытии* все своеобразие монашества и его исторический смысл... Христианская история разворачивается в антиномическом напряжении между *Империей и Пустыней*»³. Неспроста здесь употребленное понятие инобытия диалектично, и оно сразу выводит от внешней стороны к внутренней, которая важнее для нас. Диалектика Одного и Иного, органичная и необходимая для понимания иночества, говорит об их напряженной динамической связи, в которой взаимное отталкивание сочетается со взаимной нерасторжимостью, и бытие обоюдно раскрывается как

бытие-для-другого. В случае христианского монашества эта диалектика инаковости обнаруживает себя во многочисленных сочетаниях противоположностей, в парадоксальном совмещении предельно единичного (индивидуального, частного, «особенного») и предельно всеобщего, универсального.

Одна из самых трудных и сложных проблем православной аскетики – соотношение индивидуальных и социальных начал в аскетической концепции спасения. Главное русло православного аскетизма – так называемая исихастская традиция – школа духовной практики, основанная на специфических методах внутренней концентрации и контроля над всеми энергиями человеческого существа. Ядро исихазма составляет древнее искусство непрестанного творения молитвы Иисусовой, венчаемого сверхчувственным созерцанием Несотворенного Света. Все это – сугубо индивидуальный путь, где особо подчеркивается благодетельность, если не прямая необходимость, уединения и молчания. Ясно, что на поверхности – это крайний индивидуализм, всецело асоциальная доктрина спасения, где полностью игнорируется вся сфера общественной жизни и, кроме того, соединение с Богом, т. е. полнота истинной человеческой само-реализации оказывается недоступна для огромного большинства христиан. Но это, несомненно, поверхностная и неверная интерпретация; будь она верной, сфера аскезы никогда не могла бы играть в православном мире той роли, какую мы описали выше. И отсюда следует, что в православной аскетике должно иметься некое скрытое универсальное и социальное содержание, социальный завет, который делает Подвиг всеобщей ценностью, создает притягательность этой сферы и оправдывает ее харизму. Однако раскрытие этого завета – трудный и долгий процесс, еще не завершившийся до сего дня.

Определенная социальная сторона предполагалась в православном монашестве с самого начала, как видели мы из слов отца Георгия Флоровского. Уже в IV в. была развита мистическая диалектика монашеского уединения, основанная на внутреннем единстве инока с миром и обществом. Это единство выражалось парадоксальными афоризмами: «монах тот, кто, от всех отделяясь, со всеми состоит в единении»; «монах молится за весь мир»; «монах плачет за весь мир»; «монах чрез любовь Христову воспринимает в себя жизнь всех людей» и т. п. Все эти формулы означают, что монахи покидают социум, чтобы в подвиге создать новый *мистический социум*, также единящий все человечество, но уже новыми, новыми узами – любви и молитвы. Это понятие мистического социума, имплицитно присутствующее в аскетике, отчасти родственно концепции *Communio Sanctorum* в западном богословии.

Но здесь еще далеко нет ответа на все вопросы. Аскетический путь (подвиг) мыслится изначально как путь, наделенный подлинно онтологическим содержанием. Это – путь полной реализации человеком своего бытийного назначения, каковым в Православии твердо полагают обожение, актуальное обретение Божественной природы (хотя и не Сущности), становление человека «богом по благодати». И этот идеал, или бытийное задание обожения, с одной стороны, явно говорил о человеке вообще, о человеческой природе как таковой, но, с другой, как будто оказывался ограничен лишь избранною кастой подвижников – тех, что исключают себя из обычного общества и образа жизни и устраивают некий чрезвычайно особый способ существования. Выход из этого противоречия, на уровне принципиальном, был виден всегда: конечно же, идеал обожения следует относить не к одним подвижникам и даже не к одним христианам, но

именно к человеку вообще, к тварному бытию. Но весьма трудно провести до конца это положение как в теории, так и особенно – применительно к практике духовной жизни. Протоиерей Иоанн Мейендорф писал: «Византийская этика была заведомо «теологической этикой». Фундаментальное положение о том, что всякий человек, будь он христианин или нет, создан по образу Божию и, следовательно, призван к Богопричастию и обожению, несомненно, признавалось, но никогда не было сделано ни единой попытки построить «секулярную» этику для человека как такового»⁴. Сходно обстояло дело и с практикой. Признание всеобщности идеала обожения требовало признать относящимся ко всем и путь к этому идеалу, исихастский подвиг (хотя бы в некоторой модифицированной форме). И в эпоху зрелого поздневизантийского исихазма XIII–XIV вв., отмеченную именами святых Григория Синаита и Григория Паламы, такое признание определенно намечалось. «Исихастское учение не было ограничено исключительно монашеской средой. Григорий Синаит посылал своих учеников из пустыни обратно в город, чтобы они служили жезытыми для мирян; и Григорий Палама, в остром споре с неким монахом Иовом, настаивал, что поучение Павла «непрестанно молитесь» (1 Фес. 5, 17) обращено ко всем христианам без изъятия. Примером связи исихазма с широкой культурой своей эпохи служит, в частности, современник и друг Паламы Николай Кавасила, который... никогда не был ни священником, ни монахом... Как и Палама, он считает непрерывную молитву долгом каждого: «Совершенно возможно заниматься непрерывною медитацией в своем доме, не отказываясь ни от каких обязанностей» (Жизнь во Христе, гл. 6). Исихазм есть, в принципе, всеобщий и универсальный путь»⁵.

Так пишет епископ Каллист (Уэр); но оговорка «в принципе», которую он здесь делает, существенна и никак не случайна. В точности ею же пользуется протоиерей Иоанн Мейендорф, выражая эту же мысль: «Опыт монахов-исихастов... не есть только опыт отдельных мистиков, а опыт, *в принципе*, доступный всем христианам»⁶. Между принципиальным признанием универсальности исихастского пути и действительным достижением, реализацией этой универсальности – большая дистанция, новый и непростой круг проблем. В течение многих веков православная аскеза строилась как духовная практика («умное делание», «умное художество»), рассчитанная на то, чтобы внутренний мир человека и весь уклад его жизни были всецело подчинены и непрерывно заняты ей (краеугольное требование «непрестанности» молитвы); и потому на деле не мыслимая вне монашеского образа существования, пусть «в принципе» и не ограниченная им. Она и мыслилась и была всепоглощающей, захватывающей безраздельно всего человека. Каким же образом сделать подобную практику универсальной, т. е. доступной для человека при любом его положении, любых обязанностях и связях в мире? Вопрос этот отнюдь не успел получить полного решения в классическом афонском исихазме XIII–XIV вв., однако важные шаги были сделаны.

Главная роль здесь снова принадлежит святителю Григорию Паламе. Еще в детстве он наблюдал, как его отец, придворный императора Андроника Палеолога, совмещает свою мирскую деятельность с непрестанной Иисусовой молитвой. И он развил впоследствии антропологическую и богословскую концепцию, согласно которой жизнь в миру может и должна сделаться совместимой и совмещаемой с аскетической практикой и, более конкретно, с исихастской мо-

литвой. Эта концепция, включающая глубокие идеи и наблюдения о времени, о механизмах работы сознания, описывает, как молитва становится неким вторым планом, или фоном сознания, своеобразным «внутренним звуком», непрерывным, а точнее сказать, «не занимающим времени», располагающимся вне времени. Сознание при этом приобретает специфическую двойную структуру, в которой внутренний «вневременной» слой хранит молитвенное действие, собранную устремленность к Богу всех энергий личности, тогда как слой внешний, отчасти автономный, отчасти подчиненный внутреннему, может обеспечивать обычную эмпирическую деятельность.

Этот богословский вклад сыграл значительную роль в духовном развитии Византии. В XIII–XIV вв. там происходит оживление и подъем религиозной жизни и складывается религиозное и культурное движение, стержнем которого служит мистико-аскетическая традиция. Ключевым фактором в этом процессе был именно выход исихастской традиции в мир, широкое распространение и усвоение исихастской концепции обожения и исихастской практики непрестанной молитвы. Позднее все движение получило название Исихастского Возрождения. В нем начинал формироваться новый стиль, новый тип духовной жизни, а затем, постепенно, и новая своеобразная модель культуры, отличная от западного Возрождения, которое в тот же период развивалось в Европе. Если европейский Ренессанс был по своим идеям, своей духовной направленности внецерковным и даже внерелигиозным, секулярным движением, то Исихастское Возрождение продвигалось к созданию модели христианской культуры. Однако крушение Византии оборвало этот процесс, когда он был еще далек от завершения.

Через несколько столетий те же темы, проблемы и даже почти те же процессы появляются вновь, на этот раз в России. Исихастская традиция была здесь распространена и влиятельна уже в XIV–XVI вв., в эпоху Московского царства. К ней примыкали крупнейшие фигуры русского Православия – святые Сергий Радонежский, Андрей Рублев, Нил Сорский. Затем, как и в Византии, традиция переживает долгий упадок; но с конца XVIII века начинается новый значительный подъем. Черты этого подъема близко напоминают Исихастское Возрождение в Византии. Обширный свод исихастских текстов, «Добротолюбие», становится одной из самых популярных и почитаемых духовных книг. Помимо канонической монашеской формы, практикуемой во многих обителях, исихазм выходит в мир, причем этот процесс приобретает два русла, одно из которых в народной, другое же – в просвещенной среде. В народном русле рождаются новые явления, такие как соединение, синтез исихазма и странничества (паломничества), о котором рассказывает знаменитая книга «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу». В русле же просвещенном, в кругах ранних славянофилов соединение исихастской практики с мирской жизнью обсуждается и продумывается теоретически. Стратегия такого соединения получает название «монастырь в миру», и под этим именем становится одним из ведущих и глубинных импульсов современной русской религиозности. Как писал уже в 20-е годы В. Экземплярский, важнейшее отличие русского исихазма в том, что «наши старцы говорили и писали о духовной жизни в условиях обывковенного русского мирского быта».

Однако выход аскетической духовности в мир рождал и серьезные вопросы, полного решения которых не успели найти ни в Византийской, ни в Российской империи. Исихаст, который не является монахом, уже не ставит барьера между

собой и миром, эмпирическим социумом – он участвует в его жизни. Тем самым, негативистская социальная стратегия монаха, стратегия исхода из мира, должна смениться какой-то новой стратегией. «Монастырь в миру» отличается от обычного монастыря именно своим отношением к миру. Каким же должно быть это отношение? Новая стратегия может быть очень разной; но прежде всего, она должна сделать выбор между двумя альтернативными установками, интеграции и не-интеграции. Участие в социальной жизни еще не означает внутренней, сущностной включенности в эту жизнь, оно может оставаться чисто внешним, формальным. Рудименты социальной жизни, социальных связей были даже у строгих отшельников, но к ним предполагалось такое же отношение, как к любой внешней необходимости, как к плетенью корзин, которым традиционно занимались отшельники: отношение безучастное и машинальное, не затрагивающее духовно-душевной сферы. И для «монастыря в миру» эта асоциальная установка была открыта по-прежнему – просто расширился круг тех связей и тех активностей, которые человек принимал как формальную необходимость, сохраняя к ним чисто машинальное отношение. «Плетенье корзин» могло стать деятельностью отца семейства, земледельца, придворного, как у Константина Паламы... сегодня – клерка, бизнесмена, компьютерщика... Альтернативой этому была позиция реальной социальной включенности, заинтересованности, активности, конструктивного и творческого участия в социальной жизни. Ни в Византии, ни в России не было дано сколько-нибудь глубокого анализа этой религиозно-социальной дилеммы, и не было сделано открытого и обоснованного выбора в пользу одного из ее полюсов. Но в то же время и в Византии и в России на практике была явная тенденция к преобладанию установки асоциальной, установки социального равнодушия и пассивности. Человек при этом участвует в социальной жизни, однако по-настоящему активным, динамическим, творческим он является только во внутренней жизни.

Об этом своеобразном квиетизме православного сознания немало писали. В России и Византии он принимал свои, несколько различающиеся формы. Совсем недавно журнал «Новая Европа» опубликовал один из последних текстов протоиерея Иоанна Мейендорфа, где он метко сближает данный феномен, в его русской модификации, с манихейством. «Одна из черт русской культуры... это умение, тенденция жить как бы одновременно в двух мирах, некий дуализм по отношению к истории, манихейское представление о том, что в этом мире все несовершенно, но есть тайники души, откуда исходит свет, где ощущается истина: они свободны, независимы от исторического процесса... Манихейство, дуализм по отношению к истории наслонился на Православие... В России, действительно, совесть и свобода легко сдавали позиции в общественном бытии и переходили в чисто личную сферу»⁷. Сходные наблюдения не раз делались в русской общественной мысли; но стоит отчетливее выделить кроющиеся здесь структуры и парадигмы сознания.

Уход от мира, отвержение мира – исходный импульс и краеугольная установка аскезы (хотя «мир» тут может пониматься весьма различно). Единособранность личности во всецелом устремлении к Богу имманентна мистическому акту и составляет даже не элемент, а самое существо исихастской практики. Употребляя условный, но понятный язык, скажем: структура исихастского сознания включает в себя вертикальное напряжение и фокусирование и горизонтальную катартическую селекцию, проработку, отграничение. Социальные свя-

зи, социальную активность, кажется естественным считать чисто горизонтальными энергиями, которые не имеют никакой вертикальной, единственно ценной проекции и потому подлежат если не отсечению, то полной перемене при катартической проработке. Один из искушеннейших подвижников наших дней, знающий и видящий неправоту этой тенденции, не может тем не менее не отметить: «Служение людям, как показывает опыт, связано с необходимостью входить в их скорби, в их страдания, в их борьбу со страстями и слишком часто примитивными нуждами. К сожалению, это не помогает пребыванию в созерцании и безмолвной молитве»⁸. Именно так возникает описанная «манихейская редукция» православно-исихастского сознания, находящая себе место не только в культуре, о которой говорит отец Иоанн Мейендорф, но и в сфере самой аскезы, как индивидуалистический стиль подвижничества, глобализирующий и гипертрофирующий мотивы отчуждения, осуждения и страха.

Этот стиль, этот индивидуалистический уклон хорошо известны, но стоит заметить, что более характерны они как раз не для русской, а для византийской духовности. Автор-иезуит, у которого трудно предположить приукрашивание русского Православия, пишет: «Русская религиозная совесть никогда не удовлетворялась зрелищем личного спасения одной индивидуальной души, она всегда была озабочена общим спасением... Достоевский прекрасно выразил эту мысль, говоря, что «все отвечают за всех». Здесь перед нами – своего рода духовный коллективизм... Черты этого духовного коллективизма, этой жажды общего спасения для всего народа, для всего человечества, для всей вселенной, присущи всей русской мысли – и верующей и неверующей... Нет большей ошибки как представлять себе русских святых... занятыми исключительно спасением собственной души. Даже самые мистические из них никогда не относятся с безразличием к судьбе ближнего и к судьбе мира... Русская мистика всегда была очень активной... Этим она отличается от куда более созерцательной и куда более пассивной мистики византийской»⁹.

Однако, как мы отлично знаем, с «духовным коллективизмом» теснейше сопряжена другая опасность, когда главный упор в нем переходит на второй термин – и «духовный коллективизм» вырождается в почти или всецело безрелигиозный социальный активизм. Такое явление хорошо известно в истории западных социалистических движений, вплоть до сегодняшней «теологии освобождения»; в России же, осуществившись, как у нас подобает, в самой радикальной, максималистской форме, оно породило пресловутый тип сознания русской интеллигенции, такую она описана у множества авторов в своем классическом дореволюционном периоде. Отнюдь не желая углубляться в его разбор, мы лишь хотим подчеркнуть его тесное родство с аскетическим сознанием – родство как генетическое, так и структурное. Сознанию и всему множеству энергий личности здесь также присуща единособранный, подчиненность одному устремлению; но вместо превосходения тварного падшего естества, это устремление – только абсолютизируемая тяга к социальному переустройству: устремление становится из вертикального горизонтальным, утрачивая свою трансцендирующую, онтологическую природу. Далее, другою чертою сходства является присутствие в интеллигентском сознании следа или корелата аскетической установки отвержения мира. В известной мере эта установка присутствует здесь и непосредственно, в своем прямом виде; об аскетичности русской интеллигенции писали немало. Но гораздо важнее в структуре этого сознания –

установка безусловного осуждения, вражды и непримиримости к власти, к наличному социальному устройству (революционерская установка). В ней нетрудно увидеть прямой аналог тотального отвержения и осуждения мира в осуждавшемся выше «манихейском» извращении аскетического сознания. Разница между преобразующей катартической проработкой и этим тотальным отвержением принципиальна.

Теперь связи всех трех затронутых типов сознания делаются ясны. Два фанатизма, «революционно-интеллигентский» и «манихейско-аскетический», выступают как два искажения, две редуцированные формы целостного аскетического сознания – искажения, которые взаимно противоположны, но в то же время структурно изоморфны друг другу. В первом случае отсекается Бог: вся вертикаль человеческих энергий отсекается или, если угодно, переориентируется, переворачивается горизонтально, при этом утрачивая свою бесконечность, трансцендентную устремленность. Во втором случае отсекаются мир, ближние и любовь к ним; а тогда индивид оказывается лишь изолированным индивидом, субъектом, и все его устремления – чистою субъективностью, «психологией». Соединение с Богом заведомо недоступно ему, ибо «не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 4, 20). Эти слова апостола в патристике развиты в строгий тезис: «Мы... не считаем любовь к Богу и любовь к ближнему за нечто раздельное, но признаем ее всю целком за единую и ту же самую, ибо ею мы обязаны Богу и она сочетает людей друг с другом»¹⁰. Итак, и в этом случае, вопреки всей субъективной Богоустремленности, налицо *оконечение* человека. В традиционных терминах аскетики – в том обобщенном смысле, который придан им в наших работах¹¹, – перед нами два *страстных состояния*, изоморфных друг другу, хотя одно из них – крайнее социопоклонство, другое – крайнее соционенавистничество. Как перверсии подлинного аскетического сознания, оба они нашли для себя почву в историческом Православии.

4. Мы как будто далеко уклонились от Соловьева и его взглядов, будь то в аскетике или в социальных проблемах. Но Владимир Соловьев – особая, узловатая фигура в истории русского религиозного сознания; и все перверсии и перипетии этого сознания, что мы обсуждали, имеют к нему, на поверку, прямое касательство. Недаром его философским девизом было всеединство: он стремился соединить всё, объять в синтезе все полярные, противоборствующие начала русского духа, и в первую очередь – богоустремленность христианства и социальный пафос интеллигенции. В истории христианства он увидел, прежде всего, «манихейскую» тенденцию, социальный индифферентизм. И он не только избрал для себя установку социальной активности, но и выступил с резкой критикой традиционной социальной пассивности Православия. Это выступление его стало громким событием. 19 октября 1891 г. Соловьев прочитал в Москве свой знаменитый реферат «Об упадке средневекового мирозерцания», где крайне отрицательно охарактеризовал социальные позиции христианства и его роль в общественной жизни во все эпохи истории, кроме раннего, доконстантиновского периода. В частности, он здесь осуждает и христианскую аскетику, расценивая ее как «односторонний индивидуализм» и даже «псевдохристианский индивидуализм», в котором «задачею поставили только индивидуальное спасение... ограничили дело спасения одной личной жизнью»¹². Такое ограничение он объявляет ошибочным и утверждает, что главные задачи христианства

лежат именно в общественной сфере. «Смысл христианства в том, чтобы по истинам веры преобразовать жизнь человечества»¹³, – пишет он, явно подразумевая при этом социальную жизнь. И в качестве главного лозунга он выдвигает, в заключение реферата, социальное христианство – задачу «создать христианство живое, социальное, вселенское».

Реферат Соловьева полемичен и может оставить впечатление, что аскетический путь, задачи внутреннего делания вообще чужды автору и отодвигаются им далеко на второй план сравнительно с задачами внешней, социальной деятельности. Такое впечатление иногда могут оставить и другие тексты его. Как заметил пронизательно Розанов, «в образе мыслей Соловьева была бездна «шестидесятых годов»¹⁴, – а самой яркой чертой всего духа этой эпохи был именно пафос общности, общественного служения – тогда как углубленная занятость своим внутренним миром считалась прямой безнравственностью – а возможно, и симптомом душевной болезни... И все же более внимательный взгляд заставляет признать впечатление неверным. В «Духовных основах жизни», как мы заметили выше, на первое место у Соловьева ставится именно аскетическая проблематика, труд внутреннего переустройства души к соединению с благодатью. Эта проблематика открывает сочинение; а когда затем автор переходит к социальным аспектам христианской жизни, то вовсе не утверждает никакой им подчиненности или второстепенности рассмотренных ранее внутренних аспектов. Вместо этого он рисует необходимую и закономерную связь, сочетание и равновесие внутренних и внешних задач. «Соединяя с Божеством свою волю, полагая в истинной молитве начало благодатной жизни, религиозный человек не может остановиться на этом начале... он должен просветленный и обновленный сойти к миру, вступить в новую религиозную связь с людьми... Личность, внутренне освобожденная благодатью, должна прилагать эту свободу к делу созидания христианского общества»¹⁵.

В этих положениях Соловьева намечается определенный принцип духовной жизни – своеобразный *принцип равновесия*, равной важности и необходимости аскетических (внутренних, индивидуальных) и социальных начал, аскетической и социальной активности христианина. Полный, суммарный взгляд убеждает нас, что и в теории, и на практике, в собственной жизни, Соловьев утверждал именно этот принцип равновесия – такую стратегию христианского существования, которая была бы динамической и творческой, преобразующей равно по отношению к внутренней (духовно-душевной) и внешней (социальной) реальности. И эта стратегия отнюдь не была его произвольным новшеством. В богословском плане в ней можно видеть отражение (или приложение) упомянутого выше новозаветного и патристического тезиса о нераздельном единстве и тождестве любви к Богу и к ближнему. Не столь уж чужда, неведома была она и практике Церкви, вопреки запальчивым инвективам реферата. Как бы корректируя эти инвективы, протоиерей Иоанн Мейендорф напоминает: «Нет сомнения, что византийское общество – так же как и средневековое христианское общество на Западе – стремилось ввести христианские начала в законодательные тексты и государственную практику... Государство и Церковь, несомненно, заботились о благосостоянии общества в очень широкой мере... Православная Церковь осудила эсхатологию ухода от мира, которая оправдывала бы безразличие и бездеятельность»¹⁶ (хотя, с другой стороны, он же замечает: «В старом русском христианстве идея социальной справедливости была немислима как

система, как идеология; она проявляла себя лишь в личном выражении»¹⁷). И даже сам Соловьев в своем реферате не может не выделить особо деятельность святителя Иоанна Златоуста, который одновременно был одним из великих аскетических учителей и крупнейшим зачинателем социального христианства. Есть основания считать, что защищаемая Соловьевым стратегия зародилась еще в IV веке, сразу же вслед за выходом христианства в социальную жизнь, и святитель Иоанн Златоуст был одним из ее творцов. И можно рассматривать «принцип равновесия» как существенный вклад Соловьева одновременно в аскетическую и социальную проблематику Православия.

Принцип совмещения и равновесия аскетической и социальной активности полностью поддерживал Достоевский. Идеинная близость Достоевского и Соловьева – немалозначающий факт русской культуры, и стоит подчеркнуть, что корень и общая почва этой близости – именно их общая убежденность в равной важности внутреннего и внешнего христианского делания, в необходимости сочетания обоих. Не без влияния Соловьева «принцип равновесия» сделался одной из ведущих идей позднего творчества Достоевского. Эту идею выражает образ Алехи Карамазова, и, как известно, одним из прототипов Алехи был Соловьев. Совместное дело Соловьева и Достоевского обещало стать плодотворным развитием аскетической идеи «монастыря в миру». Однако оба они успели только наметить в начатке новую стратегию христианского существования. Достоевский умер, не завершив «Братьев Карамазовых». В трудах Соловьева его принцип остался только беглым проектом.

Но едва ли эта судьба «проекта Соловьева – Достоевского» объяснима только случайностями их биографий. Будь так, проект, как и многие другие идеи Соловьева, был бы подхвачен и развит далее его многочисленными последователями, чего, как мы ниже увидим, отнюдь не произошло. Дело еще и в том, что в проекте крылись апории, крупные и принципиальные проблемы, которые Достоевский и Соловьев не только не успели разрешить, но даже не вскрыли, не выявили с достаточной ясностью. Вернемся к приведенной выше цитате из «Духовных основ», намечающей «принцип равновесия». По Соловьеву, положив «начало благодатной жизни», человек, вслед за этим началом, «должен сойти к миру», включиться в «дело созидания христианского общества». Но, согласно исихастской традиции, «начало благодатной жизни» есть начало «феории», мистического созерцания Бога, соединения энергий человека с Божественною энергией, благодатью. И за этим началом работа внутренней концентрации человека, собирания и устремления себя к Богу, отнюдь не должна прекращаться, ибо стяжание благодати – принципиально непрестанный, постоянно поддерживаемый и возобновляемый духовный труд. Благодать не дается во владение, в собственность человеку, чтобы он мог, так сказать, спрятавши ее в нагрудный карман, приступить к важным общественным делам. Как высоко ни поднялся бы человек, он всегда может пасть – такова одна из первейших заповедей христианской аскезы.

И потому в соловьевском принципе обнаруживается апория. Возможно ли соединить стяжание благодати с творческой, созидательною деятельностью в мире? Уже вывод о совместимости умного делания с простым пребыванием в миру, рождение идеи и практики монастыря в миру, было значительным продвижением традиции, и достигнуто оно было в пору ее высшего подъема, в период Исихастского Возрождения. Теперь же речь идет о следующем, и гораздо

более проблематичном шаге. Нужда в нем реальна, насущна, и Достоевского с Соловьевым нельзя не признать совершенно правыми в их истовой устремленности к нему. Однако их проект оказался пока не под силу России.

При этом выводе сами собой напрашиваются сравнение и вопрос. Мы не можем не вспомнить опыт Западной Церкви – а вспомнив, не удивиться его несхождению. И в католичестве, и в протестантстве Церковь ведет самую широкую социальную деятельность, но мы отнюдь не слышим, чтобы сочетание этой деятельности с устремлением к Богу, с молитвенной жизнью выступало бы острою проблемой и рождало апории. При этом в католичестве имеется и древняя, разветвленная монашеская традиция. В ней существуют высокоразвитые школы медитации и молитвы, и в ней же ведется живая, деятельная социальная работа. Не следует ли отсюда, что представляющееся нам труднейшей проблемой, апорией на грани неразрешимости, давно и просто разрешено в инославии? Ответим: не следует. Ибо здесь-то и обнаруживают себя глубокие различия типов духовности и типов мистической жизни. Задание и суть православного подвига – обожение, а обожение, становление человека богом по благодати – радикальнейший, максималистский религиозный идеал. Он-то, с его непостижимой высотой, и создает всю специфику и всю апорийность исихазма, а следом за ним и всей православной духовности. Католическое монашество и католическая молитва не знают мистики обожения. Для них благодать тварна, непрестанность молитвы не имеет принципиального значения, и подвиг стремится не столько к актуальному соединению со Христом, жизни во Христе, сколько к «подражанию Христу», нравственному следованию и уподоблению Ему. И нет причин всему этому не быть совместимым с какою угодно социальной активностью.

Из сказанного выступают кое-какие новые связи в соловьевских воззрениях. Мы видим, что тяготение философа к католичеству естественно сочетается с тем любопытным обстоятельством, что, выдвинув принцип равновесия, он сам долгое время не сознавал всей его глубины и апорийной природы. Что он действительно их не сознавал, достаточно ясно видно из его текстов, где требования не ограничиваться «псевдохристианским индивидуализмом» и инвективы в его адрес повторяются походя, без всякого следа рефлексии. Здесь у него обнаруживается некая духовная поверхностность – и такой вывод может удивить, а возможно, и возмутить иных, поскольку, вне всякого сомнения, мыслитель был подлинным мистиком и аскетом. Но вывод делается не столь удивителен, если мы попробуем поточнее определить духовный тип Соловьева. Бесспорно, он был и мистиком, и аскетом – но очень важно заметить, что эти стороны у него существовали раздельно: *его мистицизм не был аскетическим, а его аскетизм – мистическим*. Исихастская же традиция – неразрывное единство мистики и аскезы, и именно за счет этого она предстает собой высокоразвитое искусство внутренней жизни, где есть свои законы и дисциплина, есть строгие критерии подлинности и проверки опыта. Что же до Соловьева, то я не хочу делать категорических суждений: речь идет о глубинных вещах, которые сам философ отнюдь не стремился обнародовать. И все же его софийное визионерство, его медуимическое письмо, его образ жизни, при всей аскетичности лишенный строя и дисциплины, хаотически расшатывавший естество, создавая опасную незащищенность, предрасположенность к «прелести»... – во всем этом и еще во многом другом никак невозможно не видеть расхождений и с духом, и с буквою православной аскезы. Каким бы ни был тип соловьевского мистицизма, это заведомо

не исихастский тип. Исихазму, насколько известно мне, он посвятил лишь однажды полстраницы в энциклопедической статье «Мистика»; и умное делание определяется там типичной формулой католической критики: «особый психо-физический метод для произведения экстатических состояний».

Необходимо только добавить, что, как в большинстве важных для него тем, в теме о «принципе равновесия» у Соловьева заметна существенная эволюция. Особое место в ней занимает последний период. «Три разговора» и особенно «Повесть об Антихристе» рисуют новую историческую перспективу, где «равновесие» если и осуществимо, то разве в эсхатологическом горизонте. В истории же, какой она предстает здесь, дело социального христианства не увенчалось успехом, и христианское общество не было создано, но зато была создана его подмена – Антихристом, которому и отдается теперь роль поборника социальных преобразований и улучшений. Явно и несомненно, за этой сменой перспективы кроется новый духовный этап, принципиальное углубление духовного и мистического опыта, о котором мы знаем слишком мало.

5. Было бы неверно сказать, что проект Соловьева – Достоевского был предан забвению с кончиною его авторов. Но удивительно, как мало откликнулась на него следующая эпоха – Серебряный век, притом что он усиленно создавал обоим мыслителям славу учителей и пророков. Аскетика не пользовалась его пониманием и вниманием, а принцип равновесия не был созвучен его возбужденной атмосфере... Конечно, получило немалое распространение социальное христианство – или точнее, разные формы и проявления внецерковного, часто дилетантского, религиозного активизма («новое религиозное сознание», идея «Союза христианской политики» С. Булгакова и т. п.). Однако к проблеме сочетания мистического Богообщения и социального творчества это едва ли имело отношение. Связь с этой проблемой сохраняют разве что немногие духовные явления в нашем веке. Ближе других деятелей Серебряного века к ней подошел Вячеслав Иванов. В статье 1915 г. «Живое предание» он писал об образе Алеша Карамазова: «Алеша – символический собирательный тип... тип людей нового русского сознания, напророченный Достоевским... представителей такого умонастроения назвать бы – аleshинцами»¹⁸.

Нельзя еще не добавить, что проблемы православной духовности по-своему переживались, осмысливались, а порою и получали творческое развитие непосредственно в церковной среде, независимо от кругов философии и культуры. Идеи монастыря в миру продолжали жить и воплощаться в практике даже в период большевистских гонений. Более того, эти гонения, уход в катакомбы дали идее новый толчок, сделали ее по-новому актуальной. Проповедь и реальное осуществление монастыря в миру – главный стержень деятельности виднейших московских пастырей Алексия и Сергия Мечевых в 20–30-е годы. В жизнеописании отца Сергия Мечева мы читаем о его отце: «Батюшка отец Алексий часто говорил, что его задачей было устроить «мирской монастырь» или «монастырь в миру», что вовсе не для одних только иноков открыт путь спасения, что он должен быть достоянием всех христиан, что надо в миру жить «премирно», пользоваться им, по слову апостола, как бы не пользуясь»¹⁹. Отец Алексий создавал «паству-семью... связанную внутри себя узами любви. В ней каждый человек живет как обычный мирянин и член общества, но в душе работает Богу, стремится к святости, обожению»²⁰. Дело его продолжил отец Сергий, который старался приспособить основы умного делания к жизни монастыря в миру и в

проповедях своих не раз говорил: «Где бы ты ни находился и в какой бы суете ты ни жил, ты можешь начать службу Богу, ты можешь быть исихастом»²¹. Конечно, при советских условиях в приходской жизни у Николы в Клениках, в опыте каткомбной церкви не могло идти речи о подлинном социальном творчестве, о решении задачи, поставленной Соловьевым и Достоевским. Но именно здесь лежали пути и подходы к нему, здесь надо было искать «алешинцев», по слову Вячеслава Иванова. Вновь и вновь животворящее начало в Церкви – подвиг мучеников.

В настоящий период одна из главных задач христианства в России – сформировать социальную платформу Церкви. Задача трудна и нетривиальна, ибо прецеденты ее решения практически отсутствуют: в большевистский период социальная работа Церкви полностью была под запретом, тогда как в период монархии Церковь сама почти всецело предоставляла социальную сферу государству (за важным исключением области просвещения). Прямое заимствование западных образцов едва ли может быть успешным, ибо религиозная жизнь в России имеет свои специфические отличия. Одно из важнейших таких отличий – это именно огромное значение и авторитет древней мистико-аскетической традиции, ее принципов и ее живых носителей. Только та социальная платформа Церкви будет приемлема для русского религиозного сознания, которая в полной мере учтет особую роль, харизму этой традиции. И это значит, что идеи Соловьева и Достоевского становятся по-новому актуальны. К завещанной ими трудной проблеме сочетания богоустремленной аскезы и творческого социального действия еще неизбежно придется вернуться.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ P. Evdokimov. L'Orthodoxie. Paris, 1959, p. 20.

² Прот. Иоанн Мейендорф. Церковь, общество, культура в православном церковном предании. В кн.: Православие в современном мире. Н.-Й., 1981, с. 226.

³ Г. В. Флоровский. Восточные Отцы V-VIII вв. Париж, 1933, с. 141 (курсив автора).

⁴ J. Meyendorff. Byzantine Theology. Mowbrays, 1974, p. 226.

⁵ Callistos Ware. The Hesychasts. In: The Study of Spirituality. Cambridge University Press, 1986, p. 255.

⁶ Прот. Иоанн Мейендорф. Свят. Григорий Палама. Его место в предании Церкви и современном богословии. Цит. соч., с. 155 (курсив мой. – С. X.).

⁷ Прот. Иоанн Мейендорф. О расколе. Новая Европа № 4, 1994, с. 68–69.

⁸ Архимандрит Софроний. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985, с. 17.

⁹ Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961, с. 11–12.

¹⁰ Преп. Максим Исповедник. Послание Иоанну Кубикуларию о любви. Творения, т. 1. М., 1993, с. 151.

¹¹ С. С. Хоружий. Диптих безмолвия. М., 1991; Исихазм и история. Человек, 1991, № 4, 5.

¹² В. С. Соловьев. Собр. соч., изд. 1, СПб., б.г., т. 6, с. 355–356.

¹³ Там же, с. 354.

¹⁴ В. В. Розанов. На панихиде по Вл. С. Соловьеве. Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991, с. 341.

¹⁵ В. С. Соловьев. Цит. изд., т. 3, с. 306, 378.

¹⁶ Прот. Иоанн Мейендорф. Церковь, общество, культура в православном церковном предании, с. 223, 230.

¹⁷ Он же. О расколе, с. 69.

¹⁸ Вячеслав Иванов. Собр. соч., т. 3. Брюссель, 1979, с. 347.

¹⁹ Жизнеописание священномученика неряя Сергия Мечева, составленное его духовными детьми. Надежда, вып. 16. Базель-Москва, 1993, с. 82.

²⁰ Там же.

²¹ Иерей Сергей Мечев. Проповеди. Цит. изд., вып. 17, с. 163–164.

*Е. Н. АНИКЕЕВА**

А. И. Сидоров – современный русский патролог, переводчик, толкователь и издатель святоотеческой литературы

Одной из ярких страниц летописи иногда кажущегося невозможным духовно-интеллектуального подъема в нашей стране является деятельность известного патролога Алексея Ивановича Сидорова – доцента Московской Духовной Академии и Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, а также декана библейско-патрологического факультета Российского Православного Университета святого Иоанна Богослова. Родившись (1944 г.) в простой семье, глубокие корни которой уходят в исконно русское крестьянство, он в 1975 году закончил исторический факультет МГУ (по кафедре истории древнего мира), затем – аспирантуру Института Всеобщей Истории Российской Академии Наук, продолжая затем свою научную деятельность в академической системе (в настоящее время А. И. Сидоров – заведующей сектором византийской литературы Института Мировой Литературы РАН). Первоначальной сферой интересов молодого ученого являлась история позднеантичной философской и религиозной мысли (неоплатонизм, гностицизм, манихейство). До сих пор в научных кругах достаточно высоко оцениваются некоторые ранние работы А. И. Сидорова: критико-аналитический обзор «Современная зарубежная литература по гностицизму»⁽²⁾ статьи «Неоплатонизм и манихейство» (4), «Гностицизм и философия» (7) и другие. Рассматривая всегда науку не как цель саму по себе, но лишь как средство в поисках высшей Истины, А. И. Сидоров, после долгих поисков, обрел эту единственную Истину в Православии. Обращение его, хотя и крещенного с детства, произошло в 1981–1982 гг.

Став воцерковленным, ученый сразу изменил и область своих научных изысканий. Его взор обратился к богатым сокровищам святоотеческой письменности, в первую очередь – к творениям преподобного Максима Исповедника. Начиная с 1984 года в научных периодических изданиях появляются его отдельные работы, посвященные творчеству этого великого отца Церкви,

* Елена Николаевна Аникеева, 1955 года рождения. Закончила Московский Государственный университет в 1978 году. В 1985 году защитила диссертацию, кандидат философских наук. В 1992 году поступила и в 1996 году окончила Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт (ПСТБИ). В настоящее время преподаватель на кафедре философии ПСТБИ и доцент Российского Университета Дружбы Народов по кафедре истории философии. Имеются публикации в философской периодике, в православно-богословских изданиях: материалы ежегодной богословской конференции ПСТБИ 1992 - 1996 "Христос Яннарис и современный эллинизм".

** Номера в скобках обозначают работы А. И. Сидорова, помещенные в списке трудов.

хотя от его взора не ускользают и другие смежные сферы церковно-исторической науки (история монофизитских и монофелитских споров, проблема идейных истоков иконоборчества и пр.). На этом новом творческом этапе своей жизни ученый публикует статьи в солидных энциклопедических изданиях (10), занимается исследованиями и переводами святых отцов и учителей Церкви: блаженного Августина (9), преподобного Максима Исповедника (12,15,16,26,31,32), Иоанна Грамматика Кесарийского (20), Анастасия I Антиохийского (22), преподобного Анастасия Синаита (23,28), Никифора Влеммида (24), Евсевия Кесарийского (29), Иоанна Кантакузина и Леонтия Иерусалимского (33), Феодора Раифского (34), преподобного Макария Египетского (37), святителя Григория Паламы (38), преподобного Никиты Стифата (39), а также некоторых других авторов. Среди этой серии публикаций А. И. Сидорова отметим еще перевод с комментариями «Учения двенадцати Апостолов» («Дидахе») (42,43) и учебное пособие для преподавания христианства в школе (27).

Эти исследования выходили как в церковных, так и в светских изданиях, и почти в каждом из этих исследований было открытие для русского читателя новых имен или произведений святых отцов. При всей важности трудов А. И. Сидорова для христианского богословия нельзя не признавать их значения для общего современного состояния науки в стране, а также их влияния на развитие светского научного мышления. В частности, для изучения истории средневековой философии является настоятельной необходимостью обращение к византийской традиции, которая в силу известных идеологических причин до недавнего времени замалчивалась. Открывая русскому читателю имена восточно-христианских богословов, А. И. Сидоров не раз обращался к философскому аспекту их работ, как и к анализу философской и культурно-исторической ситуации того или иного времени (1, 3, 7, 14, 17, 25, 31, 40).

Преподавание в Московской Духовной Академии и Семинарии (с 1987 г.), где А. И. Сидоров читает курсы истории Древней Церкви и патрологии, а также в Свято-Тихоновском Богословском Институте и в Российском Православном Университете святого Иоанна Богослова расширили диапазон православно-научного видения ученого, позволив ему глубже оценить значение святоотеческого наследия для современного человека. Свою задачу как православного «дидакала» ученый-патролог видел и видит прежде всего в том, чтобы разрушить то средостение между светской и церковной наукой, которое было воздвигнуто в советский период, то есть в конечном итоге помочь сложному процессу воцерковления светской научной мысли – процессу, несомненно наблюдаемому в последние годы в нашем Отечестве. В области патрологии (или истории древнецерковной письменности) – науке, почти забытой в советское время, – работа предстояла и предстоит огромная. И дело заключается не только в том, чтобы переводить на русский язык или переиздавать уже переведенные труды греческих и латинских отцов и учителей Церкви, – что само по себе чрезвычайно важно, – но не менее существенным является современное осмысление святоотеческого Предания, а также анализ того, что за последние десятилетия было наработано в западной богословской и церковно-исторической науке. Главное же состоит в том, чтобы подобное осмысление и анализ были выдержаны в традиции русской патрологической науки и православной духовности.

В настоящее время А. И. Сидоров руководит изданием трех серий: *Святоотеческое наследие*, *Библиотека отцов и учителей Церкви* и *Святые отцы и учи-*

тели Церкви в исследованиях православных ученых. Весьма трудоемкой представляется подготовка к изданию серии *Святоотеческое наследие*, имеющей своей целью представить в распоряжение православных читателей, студентов, преподавателей и ученых достаточно профессиональные переводы на русский язык произведений древнецерковных писателей, – в основном не переведившихся ранее или переведившихся на основе устаревших и некорректных изданий текстов. Поэтому такое важное предприятие было благословлено Святейшим Патриархом Алексием II: «Призываю Божие благословение на ваши труды и надеюсь, что выпуск серии *Святоотеческое наследие* послужит благому делу развития церковной науки, воспитания глубоко образованных пастырей и богословов. Думаю, что знакомство со святоотеческим наследием будет полезно и широкому кругу людей, заботящихся о духовном возрождении нашего Отечества». В 1993–1994 гг. вышли в свет три первых тома этой серии: два тома «Творений преподобного Максима Исповедника» (41, 44) и «Творения аввы Евагрия» (45) (хотя последний том, по ряду причин, формально не вошел в состав серии), выпущенные издательством «Мартис». Этим же издательством уже подготовлены к печати и следующие тома серии: «Святой Иоанн Дамаскин. Творения» и «Ранние отцы-подвижники».

Во всех трех увидевших свет томах названной серии перевод, вступительная статья и комментарии принадлежат А. И. Сидорову. Причем, если в первом томе «Творений преподобного Максима Исповедника» вступительная статья и комментарии охватывают по объему около 160 страниц, а сам перевод занимает около 200 страниц, то в «Творениях аввы Евагрия» соотношение переведенных источников и вступительно-комментирующей части уже несколько иное: 80 и 280 страниц соответственно. Это, пожалуй, редкий пример того, когда количество толковательного материала свидетельствует о высоком его качестве: тщательный и добросовестный текстологический анализ, обзор всех современных исследований данного источника, а также данного конкретного вопроса или проблемы; наконец, концептуальность, системность, церковность патрологической работы А. И. Сидорова.

Вторая из упомянутых серий: *Библиотека отцов и учителей Церкви*, выходящая в издательстве «Паломник», имеет, по сравнению с первой серией, более широкие задачи: репринтное переиздание прежних доброкачественных переводов (после предварительной «экспертизы»), выпуск в свет отредактированных старых переводов и издание переводов новых. В этой серии в 1995–1996 гг. вышли также три тома: «Святой Иустин Философ и Мученик. Творения» (47), «Святой Иринеи Лионский. Творения» и «Блаженный Феодорит Кирский. История боголюбцев» (52). Таким образом, творческий коллектив издания *Библиотеки отцов и учителей Церкви* является сейчас научным координатором усилий по воссозданию достижений старой русской патрологической науки. Кстати отметим, что третий том данной серии («История боголюбцев» блаженного Феодорита Кирского) снабжен основательными комментариями и введением А. И. Сидорова, опять превышающими по объему сам текст перевода. Особенно привлекает внимание введение («Блаженный Феодорит Кирский – архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия»), представляющее, по сути дела, небольшую монографию, в которой жизнь и мирозерцание Кирского архипастыря рассматривается в контексте сложных богословских течений и догматических споров его эпохи.

Сам А. И. Сидоров и его сподвижники рассматривают свою научную деятельность как восстановление насильственно прерванной в России в 1917 году

традиции издания переводов святоотеческих творений и их изучения. А современное возрождение патрологической науки невозможно без осознания заслуг и без оценки предшествующего этапа развития ее. Поэтому не случайно в качестве приложения к серии *Святоотеческое наследие* вышла книга выдающегося русского богослова и патролога С. Л. Епифановича «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие» с кратким предисловием А. И. Сидорова (48). Вклад С. Л. Епифановича в изучение творчества преподобного Максима настолько серьезен, что при издании второго тома «Творений преподобного Максима Исповедника» (44) А. И. Сидорову нельзя было не воспользоваться переводом и комментариями этого выдающегося русского патролога. К сожалению, его перевод остался незаконченным в связи с ранней смертью С. Л. Епифановича, и завершить эту работу предстояло А. И. Сидорову.

Ту же цель восстановления прерванной традиции русской богословской науки преследует и третья серия, задуманная и осуществляемая А. И. Сидоровым, – *Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых* (издательство «Паломник»), где предполагается опубликование ряда работ православных ученых, ставших библиографической редкостью. Эту серию открывает серьезный труд архимандрита Киприана (Керна) «Антропология святителя Григория Паламы» (49–50), являющийся своеобразным «двойным» подведением итогов русской патрологической мысли на рубеже середины XX века (1950 год). Ибо, во-первых, творчество архимандрита Киприана представляет собой одно из завершающих звеньев старой русской патрологической школы, традиции которой были подхвачены богословами «русского Зарубежья», а во-вторых, творения святителя Григория Паламы увенчивают собой «классический период» святоотеческой письменности. Книга архимандрита Киприана предваряется солидным предисловием А. И. Сидорова («Архимандрит Киприан (Керн) и традиции православного изучения поздневизантийского исихазма»), где им не только подводятся итоги изучения этого духовного течения православной мысли, но и намечаются перспективы дальнейшего исследования исихазма. Таким образом, сейчас, в конце XX века, можно говорить о еще одном подведении итогов в русской патрологической науке, так как ныне восстановлена связь времен между нашим настоящим и прошлым.

В той же серии издан и монументальный труд С. М. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению», опять же с предисловием А. И. Сидорова (51). В названной же серии увидело свет и «Историческое учение об отцах Церкви» патриарха русской патрологической науки архиепископа Филарета (Гумилевского) (55) – фундаментальное и до сих пор непревзойденное исследование, которое, как отмечает в своей вступительной статье к нему А. И. Сидоров, и поныне сохраняет непреходящее значение. Более того, в этой статье он впервые, насколько нам известно, ставит вопрос о возможности канонизации этого выдающегося архипастыря и ученого. Еще в 20-е годы текущего столетия епископ Варнава (Беляев) писал, что патрологическая наука как «систематическое изложение святоотеческих учений, в которых прослеживается их внутренняя преемственность, ... со времени Филарета, архиепископа Черниговского, ждет еще своего своего исследователя»⁴. И теперь, в конце XX века, учитывая вклад

⁴ Епископ Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Том I. Нижний Новгород, 1995. – С.158.

А. И. Сидорова в патрологическую науку, читатель сам может сделать вывод о том, имеется ли сейчас достойный преемник преосвященного Филарета.

Наконец, нельзя не отметить и изданную недавно книгу А. И. Сидорова под названием «Курс патрологии. Возникновение церковной письменности» (53), подводящую определенный итог научно-преподавательской деятельности А. И. Сидорова. В ней он, помимо общего методологического введения, рассматривает сравнительно небольшой период истории древнецерковной письменности: творения мужей апостольских и греческих апологетов II века. Опора на подлинные тексты сочинений этих древних отцов и учителей Церкви, прекрасное знание литературы вопроса, тщательный богословско-филологический анализ и концептуальность мышления, вообще присущие А. И. Сидорову, делают данную книгу классическим патрологическим исследованием нашего времени. В настоящее время он готовит к изданию следующую часть своего курса: «Церковные писатели Александрийской школы: Климент и Ориген», работа одновременно еще над одним томом – «Золотой век монашеской письменности».

Можно, следовательно, сказать, что в лице А. И. Сидорова русская патрологическая наука обрела в настоящее время свое самосознание и наметила перспективы своего дальнейшего развития.

Что питает современную русскую патрологию? Как и раньше прикосновение к творениям святых отцов; созвучие кропотливого и нелегкого, почти аскетического исследовательского труда Священному Преданию (тоже своего рода «синергия»).

СПИСОК ТРУДОВ А. И. СИДОРОВА

1976 год

1. К вопросу о взаимоотношении эллинического и восточного мировоззрения в позднюю античность // *XIV Международная конференция античников соцстран. Тезисы докладов. Ереван, 1976.*

1978 год

2. Современная зарубежная литература по гностицизму (Критико-аналитический обзор) // *Сборник "Современные зарубежные исследования по античной философии". М., 1978.*

1979 год

3. Плотин и гностики // *Вестник древней истории, 1979, № 1.*

1980 год

4. Неоплатонизм и манихейство // *Вестник древней истории, 1980, № 3.*

1981 год

5. Рецензия на книгу К.Рудольфа "Гностицизм. Сущность и история одной позднеантичной религии". Лейпциг, 1977 // *Вестник древней истории, 1981, № 1.*

6. Открытие фрагмента из "Евангелия" Марии // *VIII Всесоюзная конференция Вестника древней истории. Тезисы докладов. М., 1981.*

1982 год

7. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту) // *Ежегодник "Религии мира. История и современность". М., 1982.*

8. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // *Сборник "Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982.*

1983 год

9. Манихейство в изображении Августина // *Вестник древней истории, 1983, № 2.*

10. Статьи: Гностицизм. Герметизм. Манихейство. Нумений // *Философский энциклопедический словарь. М., 1983.*

1984 год

11. Рецензия на материалы Международного симпозиума, посвященного творчеству Максима Исповедника // *Византийский Временник*, 1984, т.45.

1986 год

12. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // *Византийский Временник*, 1986, т.47.

13. Некоторые замечания по поводу изучения "Изборника Святослава 1073 г." // *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования*. 1985 год. М., 1986.

14. Некоторые проблемы ранневизантийской философии // *Там же*.

15. Преподобный Максим Исповедник. "Толкование на Отче наш". Вступительная статья, перевод и комментарий // *Журнал Московской Патриархии*, 1986, №7-8.

1987 год

16. Преподобный Максим Исповедник. "Тайноводство". Вступительная статья, перевод и комментарий // *Журнал Московской Патриархии*, №4,5,7,8,10 (3 а.л.).

17. Гностическая философия истории // *Палестинский Сборник*, 1987, Вып.29 (92) (1,2 а.л.).

1988 год

18. Арианство в свете современных исследований // *Вестник древней истории*, 1988, №2 (1,1 а.л.).

19. "Монофелитская" уния по свидетельству "Повествования о делах армянских" // *Историко-филологический журнал*. Ереван, 1988, №3.

20. Иоанн Грамматик Кесарийский. К характеристике византийской философии в VI в. // *Византийский Временник*, 1988, т.49.

21. Рецензия на критическое издание "Вопросоответов к Фалассию" и "Вопросов и недоумений" Максима Исповедника // *Там же*.

1989 год

22. Проблема "единого действия" у Анастасия I Антиохийского. К вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров // *Vizantinoslavica*, 1989, т.50, N 1.

23. История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита и Псевдо-Анастасия Синаита // *Византийский Временник*, 1989, т.50.

24. Рецензия на критические издания трудов Анастасия Синаита, Никифора Влеммида и анонимного автора трактата "Против иудеев" // *Там же*.

25. Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью // *Историко-философский Ежегодник* 89. М., 1989.

26. Преподобный Максим Исповедник. "Различные богословские и домостроительные главы". "Толкование на 59 Псалом". Перевод и комментарий // *Символ*, № 22, 1989.

1990 год

27. Христианство // *Преподавание истории в школе*, 1990, №5 (1 а.л.). Также перепечатано: *Религии мира. Пособие для учителя*. М., 1994.

28. Преподобный Анастасий Синаит. "Об устройении человека по образу и подобию Божию". Слово первое. Перевод и комментарий // *Символ*, №23, 1990.

1991 год

29. Послание Евсевия Кесарийского к Констанцину (к вопросу об идейных истоках иконоборчества) // *Византийский Временник*, 1991, т.51.

30. Рецензия на критическое издание греческих катен на книги "Бытие" и "Исход" // *Там же*.

31. Политика и богословие в Византии VII в. Вступительная статья, редакция перевода и комментарий к "Житию преп. Максима Исповедника" // *Ретроспективная и сравнительная политология*. Вып. I. М., 1991.

32. Максим Исповедник. "Мистагогия". Предисловие, перевод и комментарий // *Восток*, 1991, №2.

33. Рецензия на критическое издание сочинений Иоанна Кантакузина и Леонтия Иерусалимского // *Византийский Временник*, 1991, т.52.

34. Феодор Раифский и Феодор Фаранский (по поводу одного из авторов "Изборника Святослава" 1073 г.) // *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1990 год. М., 1991.*

35. Творческое наследие Максима Исповедника в Древней Руси (на материале "Изборника Святослава" 1073 г.) // *Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991.*

36. Анонимный трактат "Метод священной молитвы и внимания" и его место традиции исихазма // *XVIII Международный конгресс византинистов. Резюме сообщений. М., 1991.*

37. Преподобный Макарий Египетский. "Новые поучения". Перевод и комментарии // *Символ, № 26, 1991.*

1992 год

38. "Триады" святителя Григория Паламы // *Журнал Московской Патриархии, 1992, №5.*

39. Путь христианского лобомудрия (О преподобном Никите Стифате) // *Журнал Московской Патриархии, 1992, №6.*

40. Логико-богословский трактат в "Путеводителе" Анастасия Синанта // *Памятники науки и техники. 1990 год. М., 1992.*

1993 год

41. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. Вступительная статья, перевод и комментарии. М., 1993.

42. Учение двенадцати Апостолов. Перевод и комментарии // *Символ, 1993, № 29.*

43. "Дидахе" (вероучительный и литургико-канонический памятник первохристианской эпохи) // *Там же.*

1994 год

44. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. Вопросыответы к Фалассию. Часть I. Вопросы I-LV. Вступительная статья, перевод и комментарии. М., 1994.

45. Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Вступительная статья, перевод и комментарии. М., 1994.

1995 год

46. Трактат "Метод священной молитвы и внимания" и его место в истории исихазма" // *Символ, 1995, № 34.*

47. Библиотека отцов и учителей Церкви. Предисловие к серии // В кн.: *Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995.*

1996 год

48. С.Л.Епифанович и его книга о преп.Максиме Исповеднике. Предисловие // В кн.: *С.Л.Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.*

49. Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых. Предисловие к серии // В кн.: *Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.*

50. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // *Там же.*

51. Монументальный труд по святоотеческой аскетике С.М.Зарина. Предисловие // *Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование Сергея Зарина. М., 1996.*

52. Бл. Феодорит Кирский. История боголюбцев. Вступительная статья, перевод и комментарии. М., 1996.

53. А.И.Сидоров. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996.

54. Священное Писание в египетском монашестве IV в. (На материале греческих творений св. Аммона) // *Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции. М., 1996.*

55. Преосвященный Филарет (Гумилевский) - основатель русской патрологической школы. Предисловие // *Историческое учение об отцах Церкви Филарета (Гумилевского), Архиепископа Черниговского и Нежинского. М., 1996.*

56. "Мысли" (гл.1-3) Евагрия Понтийского: тип богословского мышления // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы 1992-1996. М., 1996.

СВЯТОЙ АММОН: ЛИЧНОСТЬ И ТВОРЕНИЯ

Имя «Аммон», в различных своих вариациях («Амон», «Амун», «Аммонас», «Пиаммон» и т. д.) было широко распространенным среди египетских иноков IV века. Аббат Ф. Но¹ (F. Nau) называет, по крайней мере, девять известных иноков, носивших это имя в IV веке: 1) Преподобный Аммон Нитрийский – основатель монашеского поселения в Нитрии, вознесение души которого по его кончине видел преподобный Антоний Великий; 2) Аммон (или Аммонас) – ученик преподобного Антония; 3) Амун – «укропитель змей (драконов)», о котором повествует Руфин в своей «Жизни пустынных отцов» (гл. 8); 4) Амун – настоятель («отец») 3000 тавеннских иноков (там же, гл. 3); 5) Аммоний Нитрийский Младший; 6) Аммоний – ученик аввы Памво (прозванный «Одноухим», ибо отсек себе ухо, чтобы не стать епископом); 7) Аммон, подвизавшийся сначала в Фиваиде, затем в Нитрии, а впоследствии ставший епископом Антинойским (автор известного послания о преподобных Феодоре и Пахомии); 8) Аммон Раифский – ученик аввы Сисоя; 9) Пиаммон, подвизавшийся в пустыне близ г. Диолка (Руфин, гл. 32). Данный список, как отмечает аббат Ф. Но, далеко не является полным. Естественно, что при таком числе известных подвижников, носящих одно и то же имя, трудно решить, кому из них принадлежат творения, надписываемые данным именем.

Корпус же этих творений достаточно обширен, и сохранилось две версии их: греческая и сирийская. На греческом языке дошли до нас: 1) пятнадцать «Повествований (апофетегм) об авве Аммоне»; 2) семь его посланий; 3) «Наставления», включающие в себя «Поучения» (числом 4), «Увещательные главы» (19 глав), «Слово аввы Аммона о желающих безмолствовать» (11 глав) и сочинение его под названием «О радости души того, кто начал служить Богу» (73 главы); 4) два фрагмента неизвестного происхождения. Впервые греческую версию, в очень неполном виде, опубликовал монах Августин в Иерусалyme (1911 год). Критическое же издание её осуществил Ф. Но, включивший в свое издание еще сирийскую версию «Повествований об авве Аммоне» (25 «апофетгм», часть из которых совпадает с греческими, а другие отсутствуют в греческом оригинале), и две выдержки из сирийского перевода «Historia monachorum» Руфина. Кроме того, в сирийском переводе существует еще и корпус посланий аввы Аммона, более обширный и полный, чем сборник посланий на греческом языке; издал их (с латинским переводом) М. Кмоско² (Michael Kmosko). Данное литературное наследие святого Аммона достаточно неоднородно, и подлинность отдельных его частей не всегда можно установить с полной определенностью. Например, один греческий фрагмент, приписываемый ему, представляет выдержку из сочинения Евагрия Понтийского «Изображение жизни монашеской» (PG 40, 1261). Кому из двух подвижников принадлежит этот текст, сказать трудно, ибо Евагрий вполне мог включить выдержку

из поучений высокоуважаемого аввы в свой трактат. Далее, среди творений преподобного Макария Египетского, изданных Марриотом (G. L. Mariot) («Духовные Беседы 51–57»), последняя «Беседа» во многом тождественна десятому посланию сирийского сборника посланий святого Аммона³. Скорее всего, данная «Беседа» принадлежит перу аввы Аммона, а не перу преподобного Макария, однако утверждать со всей категоричностью это вряд ли возможно. Далее, «Увещательные главы» святого Аммона частично совпадают с двадцать седьмым «Словом» аввы Исаии⁴. Однако греческая рукописная традиция творений аввы Исаии, также как и традиции переводов их на древние языки (сирийский, латинский и пр.), столь запутана, что есть все основания предполагать наличие нескольких редакционных пластов в этих традициях⁵. Выделить из этих напластований подлинные произведения самого преподобного Исаии пока (до появления критического издания их) не представляется возможным. Ясно только, что в ходе многократного переписывания их к данным произведениям были присоединены творения других подвижников; не исключено, что среди них были и сочинения известного в свое время (в середине V в.) монофизитствующего монаха Исаии Газского⁶. Во всяком случае, очень и очень вероятно, что в «Исаиевский корпус» попали и некоторые фрагменты творений святого Аммона, подвергшиеся здесь частичной переработке.

Безусловно, центральное место в литературном наследии святого Аммона занимает корпус его посланий. Исследование Ф. Клейна (F. Kleina) показало, что сирийская версия данного корпуса обладает преимуществом, поскольку является более полной и адекватней отражает изначальную рукописную традицию (*ursprungliche Textanordnung*) посланий. Однако греческой версии (при учете того факта, что святой Аммон, скорее всего, писал на греческом языке) следует отдавать предпочтение в том плане, что она, несмотря на свою неполноту, сохранила смысловые нюансы языка и стили писаний святого⁷. Необходимо отметить и еще один существенный момент, связанный с посланиями святого Аммона: они во многом совпадают с частью посланий преподобного Антония Великого. Известно, что «отцу монашества» приписывается большое количество сочинений⁸, подавляющая часть которых не принадлежит ему. Среди них имеются и послания преподобного, дошедшие до нас в различных версиях: коптской, сирийской, грузинской, латинской и арабской (греческая практически не сохранилась, за исключением одного фрагмента)⁹. Известны две основные редакции сборника этих посланий: краткая (7 писем) и пространная (20 писем). В настоящее время только краткая редакция признается подлинной, а из 13 посланий пространной редакции (7 остальных её посланий совпадают с краткой редакцией) значительная часть совпадает с посланиями святого Аммона и, как установлено, принадлежит ему¹⁰. Для решения проблемы, кто из «Аммонов» был автором данных посланий, этот факт имеет определенное значение.

Возвращаясь к данной проблеме, необходимо вкратце остановиться на творениях святого Аммона, чтобы, исходя из внутренних свидетельств, попытаться разрешить её (оговариваясь сразу, что принципиальные подходы к решению её уже намечены в научной литературе). Прежде всего следует обратить внимание на «Апофетегмы», где рассеяны некоторые биографические и автобиографические сведения. В частности, здесь авва Аммон говорит о себе, что он четырнадцать лет провел в Скиту (греч. 3); именно в Скит к нему, вероятно, и приходил за духовным советом некий старец из Келсий (греч. 4). Авва Аммон лично знал преподобного Антония, который предсказал ему, что он «преусплет в страхе Божиим» (греч. 7–8). Более того, авва Аммон определенное время жил

вместе с великим основателем монашества и, скорее всего, был его учеником и келейником (греч. 12). В свою очередь, у аввы Аммона окормлялся также известный подвижник – преподобный Пимен, принадлежавший к младшему поколению египетских иноков и доживший почти до середины V века (греч. 13–15; сир. 16–17)¹¹. Поддерживал близкие отношения авва Аммон и с еще одним славным подвижником – аввой Пафнутием – учеником преподобного Макария Египетского (сир. 21)¹². И вообще авва Аммон был признанным старцем, к духовному назиданию которого притекали многие иноки (сир. 22–24). На каком-то отрезке своего земного пути авва Аммон был хиротонисан во епископа и стал духовным пастырем как монахов, так и мирян (греч. 8, 10). Наконец, для его личности было характерно «ородство во Христе»: он прикидывается глупым (*emwtoríei*) и кажется «слабоумным» (*saloz*), чтобы скрыть великие харизмы, дарованные ему Богом за многолетние труды подвижничества (греч. 9).

Эти сведения, содержащиеся в «Апофетегмах», дополняются несколькими штрихами из греческого и сирийского сборников «Посланий» святого Аммона¹³. Так, здесь он говорит о себе, что служит Богу от «юности своей» (*a iuventute mea*; сир. VII,2; XIII,6), из чего можно сделать вывод, что монахом святой Аммон стал уже в юности. Подтверждает он и свою связь с преподобным Антонием (*Pater Antonius dicebat nobis*) и к инокам, окормлявшимся у почившего старца, обращается как его преемник (сир. XIII, 4). Однако тесной связи со своими чадами святой Аммон не прерывал: денно и нощно он поминает их в своих молитвах (*memor sum vestri nocte et die in orationibus meis*); знает, что они жаждут лицезреть (*scio namque vos quoque desiderare me videre*) его и собирается их посетить (*venero ad vos*), чтобы укрепить «научением Святого Духа» (сир. V, 2; VI, 2; VIII, 3; XIII, 9). Вероятно, удаляясь в пустыню, святой Аммон брал с собой одного или двух ближайших учеников, ибо он говорит, что посылает «сына своего» (*filius meus veniret ad vos*) к оставшимся вдали от него инокам (сир. VI, 2). К своему «заместителю», руководящему в его отсутствие иноками, святой Аммон обращается как к «отцу доброму и наставнику лучшему» (*scimus enim te patrem esse bonum et optimum educatorem*), полностью доверяя ему во всём (сир. XIII, 11). Можно с уверенностью констатировать, что большая часть дошедших до нас посланий святого Аммона является результатом той переписки, которую он постоянно поддерживал с монахами своего монастыря (или монастырей) в периоды «анахоресиса».

К биографическим данным, содержащимся в творениях святого Аммона, можно присовокупить и некоторые внешние свидетельства. Например, в одном сирийском кодексе VIII века (Cod. Vat. Syr. 122) он назван «отшельником и епископом Оксиринха» (*eremita et episcopus Oxurhynchi*). Далее, в греческой редакции «Истории египетских монахов» (её перевел на латинский язык Руфин, внося некоторые изменения и дополнения) повествуется об авве Питирионе, который был одним из учеников преподобного Антония (*eiz twm maqhtwn Antwniou*) и «третьим унаследовал это место» (*tritoz ton topon ekeinon diadexamenoz* – подразумевается монашеская община Писпера, основанная преподобным Антонием). А став преемником Антония и его «ученика Аммона», Питирион «принял и наследие [их] харизм» (*thn klhronomian twm carismatwn upedexato*)¹⁴. С достаточно большой долей вероятности можно предположить, что Питирион тождественен тому «отцу доброму и наставнику лучшему», о котором говорится в одном из посланий святого Аммона¹⁵. Поскольку «История египетских монахов» была написана в самом конце IV века, то следует констати-

ровать, что к этому времени святой Аммон уже отошел ко Господу.

Исходя из совокупности этих внутренних и внешних свидетельств, исследователи приходят к единодушному выводу, что автором творений, надписываемых именем «Аммона», является «второй Аммон», то есть ученик преподобного Антония Великого¹⁶. Хронология и детали жития этого святого покрыты густым мраком, и здесь остается только строить гипотезы. В частности, можно предполагать, что родился он, скорее всего, в самом конце III – начале IV века. Поскольку святой Аммон с юных лет начал свой монашеский подвиг, то это начало следует относить примерно к двадцатым годам IV века. Не исключено, что иноческий путь святого начинался в Нитрии под руководством преподобного Аммона Нитрийского (в 315 году основавшего здесь монашеское поселение), а затем он, следуя довольно распространенной среди египетских монахов практике, ушел в Келлии, пока не осел на длительное время в Скиту (глубже в пустыне). Не исключено, что святой Аммон пришел сюда одновременно или почти одновременно с преподобным Макарием Египетским, поселившимся в скиту около 330 года¹⁷; этим, быть может, частично объясняется тот факт, что одно послание первого значится как «Беседа» второго. Так как великие скитские подвижники (сам преподобный Макарий, аввы – Памво, Пимен и др.) поддерживали постоянную личную связь с преподобным Антонием¹⁸, то и святой Аммон иногда посещал «отца монашества», чтобы получить от него духовное назидание. Видимо, в одно из таких посещений он, по благословению своего старца, остался у него в Писпере. Произошло это, вероятнее всего, тогда, когда святой Аммон достиг духовного и телесного возмужания (предположительно – в 40-х годах IV века). Преподобный Антоний, наверное, брал с собой святого Аммона во «внутреннюю гору», где он подвизался в одиночестве, а затем, видя святость жизни и обильные харизмы ученика, стал поручать ему настоятельство в Писпере во время своего отсутствия. После кончины «отца монахов» (около 356 года), святой Аммон стал общепризнанным главой иноческого поселения в Писпере. Ф. Но высказывает не лишнюю вероятности догадку, что святой Афанасий, скрывавшийся несколько лет в пустыне от преследования ариан (до 362 года), встречался со святым Аммоном и, оценив духовные дарования и мудрость этого аввы, после очередного своего возвращения на Александрийскую кафедру, рукоположил его во епископа. Став архиереем в 60-х годах IV века, святой Аммон, как и другие православные иноки, клирики и миряне, защищавшие Никейский Символ веры, оказался, наверное, жертвой нового гонения со стороны арианствующих, разразившегося в Египте в 373 году. Торжество Православия в 381 году должно было вернуть святого к его пастве, и, скорее всего, он в мире и покое закончил свой земной путь, дожив до глубокой старости. Кончина святого Аммона предположительно приходится на 80-е или начало 90-х годов IV века. Православная Церковь почитает его память 26 января (и в субботу сырную среди прочих египетских подвижников)¹⁹.

Учитывая тот факт, что творения святого Аммона остались практически неизвестными для русского православного читателя, мы решили представить перевод хотя бы тех из них, которые сохранились на греческом языке, снабдив их достаточно обширными комментариями. Хотелось бы верить, что со временем в России обретутся и православные синологи, которые возьмут на себя труд перевести сирийскую часть этих творений. Важность такого труда очевидна, ибо писания святого Аммона, наряду с творениями преподобного Антония и

других великих египетских подвижников IV века, раскрывают перед нами сокровищницу богатого духовного опыта древнего иночества, то есть того опыта, который задал тон последующей истории православного монашества и определил самую суть всей православной духовности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мы опираемся на его предисловие к изданию *Ammonas Successeur de saint Antoine. Textes grecs et syriaques. Édites et traduits par F. Nau// Patrologia Orientalis, t. XI, fasc.4. Paris, 1915, p. 393–401.*
2. См.: *Ammonii Eremitae Epistolae & Syriace edidit et praefatus est Michael Kmosko// Patrologia Orientalis, t. X, fasc.6. Paris, 1915.*
3. *Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius. Ed. by G. L. Marriot// Harvard Theological Studies, v.5. Cambridge, 1918, p. 47–48.*
4. См. первое и пока единственное издание этих «Слов»: *TON OXION PATROZ HMWN ABBA IZAOIN LOGOI KF. EKD. MONACOZ ANGONZTINOZ. IEROZALEM, 1911, z. 188–193.*
5. См.: *Draguet R. Introduction au problem isaien. In: Les cinq recensions de l'Asceticon syriac d'abba Isai// Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, v. 293. Lounain, 1968, p. 85*–126*.*
6. См.: *Chitty D. J. Abba Isaih// The Journal of Theological Studies, v. 22, 1971, p. 47–72; Regnault L. Isaie de Scete ou de Gaza? Notrs critiques en marge d'un Introduction au problem isaien// Revue d'ascetique et de mystique, t. 46, 1970, p. 33–44.* Впрочем, это не означает, что все творения аввы Исая принадлежат Исаяе Газскому, как склонны считать некоторые западные исследователи.
7. *Kleina F. Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung uber Herkunft und Eigenart der altesten Monchsbriefe// Zeitschrift fur Katholische Theologie, Bd.62, 1938, S. 312–320.*
8. Обзор их см. в кн.: *Лобачевский С. Св. Антоний Великий (его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение). Одесса, 1906, с. 139–195.*
9. См.: *Rubenson S. The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. Lund, 1990, p. 15–34.*
10. *Kleina F. Op. cit., S. 326–341.*
11. О нём см.: *Chitty D. J. The Desrt A City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. N. Y., 1966, p. 69–71, 79.*
12. Об авве Пафнутии, принадлежавшем ко «второму поколению» скитских монахов, см. предисловие к изданию: *Les Apophtegmes des Peres. Collection systematique. Chapitres I–IX. Ed. par J.-C. Guy// Sources chretiennes, № 387. Paris, 1993, p. 59.*
13. Анализ их см. в предисловии Б. Утье к французскому переводу посланий в кн.: *Lettres des Peres du desert. Ammonas, Macaire, Arsene, Serapion de Thmuis. Abbaye de Bellefontaine, 1985, p. 3–4.*
14. *Historia Monachorum in Aegypto. Edition critique du texte gress et traduction annotee par A.-J. Festugiere// Subsidia Hagiographica, № 53. Bruxelles, 1971, p. 111.* В переводе Руфина: «В пещерах жило множество отшельников, и был у них авва, по имени Питтирион. То был ученик блаженного Антония, а по кончине последнего – жил со святым Аммоном. Когда и Аммон скончался, он поселился в этой горе». Жизнь пустынных отцев. Творение пресвитера Руфина. Перевод с латинского М. И. Хитрова. Сергиев Посад, 1898, с. 73.
15. *Kleina F. Op. cit., S. 326.*
16. Помимо Ф. Но и Б. Утье (в отмеченных выше предисловиях к изданию и переводу творений св. Аммона) см. также: *Kleina F. Op. cit., S. 320–326; Chity D. J. The Desert A City, p.38; Quasten J. Patrology, v. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht / Antwepr, 1975, p. 153–154.*
17. См.: *Deseille P. L'Evangile au desert. Des premiers moines a saint Bernard. Paris, 1965, p. 23–26.*
18. *Heussi K. Der Ursprung des Monchtums. Tubingen, 1936, S. 106–107.*
19. См.: *Архиепископ Сергий (Спасский). Полный Месяцеслов Востока, т. II. Святой Восток. Владимир, 1901, с. 25 (конец статьи).*

СВЯТОЙ АММОН

I. ПОВЕСТВОВАНИЯ ОБ АВВЕ АММОНЕ

1. [Один] брат обратился к авве Аммону, говоря: "Скажи мне слово"¹. И старец отвечает ему: "Иди, и размышляй так, как размышляют преступники, сидящие в тюрьме. Ибо они всегда спрашивают: где правитель и когда он придет? И от ожидания плачут. Подобным образом и монах должен всегда пребывать во внимании, обличать душу свою и говорить: Горе мне! Как я предстану перед судейским седалищем Христовым?² И как буду оправдываться? – И если будешь постоянно размышлять подобным образом, то сможешь быть спасенным".

2. Рассказывали об авве Аммоне, что он убил василиска³. Когда однажды авва пошел в пустыню, чтобы зачерпнуть воды из колодца, то он увидел василиска и, пав на лицо свое сказал: "Господи! Либо я, либо он должен умереть". И тут же василиск, благодаря силе Христовой, лопнул.

3. Авва Аммон сказал: "Четырнадцать лет провел я в Скиту, моля Бога о том, чтобы Он даровал мне [силу] победить гнев"⁴.

4. Один из отцов рассказывал: "В Келлиях был некий духовный старец, одевающийся в плетеную из тростника рогожу⁵. Однажды пришел он к авве Аммону. Увидев старца, носящего рогожу, авва сказал: "Это не принесет тебе никакой пользы". И старец, [спрашивая духовного совета], спросил авву: "Три помысла приводят меня в смятение: один побуждает проводить [все] время в пустыне⁶, другой – уйти на чужбину, где меня никто не знает, а третий – затвориться в келлии, ни с кем не видеться и есть через два дня". Авва Аммон ответил: "Не следует делать ничего из этого, но лучше сядь в келлии своей, ешь понемногу каждый день и имей в сердце своем слово мытаря (Лк.18,13) – тогда сможешь спастись".

5. Случилось братьям [потерпеть] оскорбление в месте, где они пребывали, и, желая покинуть его, они пришли к авве Аммону. Старец в это время [куда-то] плыл и, увидев их, идущих по берегу реки, сказал корабельщикам: "Высадите меня на землю". Подозвав братий, он сказал им: "Я – Аммон, к которому вы идете". И утешив сердца их, уговорил их вернуться туда, откуда они ушли. Ибо случившееся не наносило вреда душе их, но было [лишь] оскорбление человеческое⁷.

6. Однажды авва Аммон пошел, чтобы переправиться через реку. Он нашел готовое [к отплытию] судно и сел около него. В это время подплыл другой корабль, идущий в то же место, и бывшие на нем люди стали звать: "Поплыли с нами, авва!". Он же ответил: "Я взойду только на общественное судно"⁸. С собой [авва] имел связку пальмовых ветвей и сел, плетя веревку, а затем вновь распуская ее, до тех пор, пока [общественное] судно не отчалило и он не переправился [на другой берег]. Братия, поклонившись ему, спросили: "Для чего ты делал это?" Старец ответил: "Чтобы не ходить мне всегда озабоченным спешкой"⁹. Это является примером для нас, дабы шествовали мы путем Божиим в [спокойном] состоянии [духа].

7. Однажды авва Аммон отправился, чтобы посетить авву Антония и сбился с пути; присев, он соснул немного. А проснувшись, стал молиться Богу, говоря: "Молю Тебя, Господи Боже мой, не погуби создания Твоего!" И он увидел словно руку человеческую, свисающую с неба, которая показывала ему дорогу до тех пор, пока он не дошел и стал у пещеры аввы Антония.

8. Тому же авве Аммону пророчествовал авва Антоний, говоря: "Ты преуспеешь в страхе Божиим!"¹⁰. Он вывел его из келлии и, показав камень, сказал:

“Брани этот камень и бей его”. Аммон сделал это. Авва Антоний спросил у него: “Камень ничего не сказал?” Аммон ответил: “Нет”. Тогда авва Антоний изрек: “Так и ты достигнешь этой меры”¹¹. Что и случилось. Ибо авва Аммон достиг такого преуспеяния, что в силу преизобилия доброты [своей] не ведал никакого зла. Когда он стал епископом, то привели к нему девицу, носившую во чреве, и сказали: “Такой-то сделал это; наложи на них епитимию”. Аммон, перекрестив ее чрево, повелел дать ей шесть пар полотна и изрек: “Боюсь, что когда придет ей время родить, не умерла бы она или ее дитя; тогда не в чем будет их хоронить”. А бывшие с ним настаивали: “Зачем ты это делаешь? наложи на них епитимию”. Он же ответил: “Посмотрите, братия, она уже близка к смерти; что другое могу я сделать?” И отпустил ее. Так старец никогда не осмеливался осудить кого-нибудь.

9. Рассказывали о нем: некоторые пришли к нему, чтобы он рассудил их. Но старец прикинулся глупым, и тогда женщина, стоявшая близ него, сказала: “Старец этот – юродивый”. Старец, услышав ее слова, подозвал женщину и сказал: “Сколько трудов совершил я в пустынях, чтобы стяжать это юродство, и неужели сегодня через тебя я должен потерять его?”

10. Однажды авва Аммон пошел в одно место на трапезу. Там был один [брат], о котором ходила дурная молва; и случилось так, что в келлию этого брата зашла одна женщина. Жители того селения, прослышав про это, возмутились и собрались вместе, чтобы изгнать его из келлии. Узнав, что епископ Аммон находится тут, пришли и просили его пойти с ними. Проведав про это, брат спрятал женщину в большой пифос¹². Придя вместе с толпой, авва Аммон узнал о случившемся, но ради Бога скрыл дело. Войдя, он сел на пифос и повелел обыскать келлию. Когда ее обыскали и не нашли женщину, авва Аммон сказал: “Что это значит? Бог простит вас”. Помолившись, он приказал всем удалиться и, взяв за руку брата, сказал ему: “Брат, внимай себе”. Сказав это, ушел.

11. Авву Аммона спросили: “Что есть узкий и тесный путь (Мф.7,14)?” Он ответил: “Узкий и тесный путь есть [постоянное] принуждение своих помыслов¹³ и отсечение собственных желаний ради Бога. Об этом и говорят слова: “Вот, мы оставили все и последовали за Тобою”(Мф.19,27)¹⁴.”

12. Братия пришли к авве Антонию и сказали ему одно речение из “Книги Левит”¹⁵. Старец удалился в пустыню, и авва Аммон, зная его привычку, скрытно последовал за ним. Уйдя далеко, старец встал на молитву и сильным голосом вскричал: “Боже! Пошли мне Моисея и пусть он наставит меня относительно этого речения!” И сошел к нему глас, глаголющий с ним. Авва Аммон говорил об этом: “Глас я слышал, но смысл сказанного не разобрал”¹⁶.

13. Паисий, брат аввы Пимена, поддерживал отношения с неким [человеком, жившим] вне его келлии¹⁷. Авва Пимен не хотел этого и [однажды], встав, пришел к авве Аммону и говорит ему: “Паисий, брат мой, поддерживает отношения с неким [человеком] и я не могу обрести покой”. Авва Аммон отвечает ему: “Пимен, ты находишься в расцвете сил. Пойди, сядь в келлии своей и положи на сердце свое, что ты уже год лежишь в могиле”¹⁸.

14. Авва Пимен передает слова аввы Аммона: “Один человек все время носит с собой топор, но не находит дерева, [которое он мог бы] срубить. А другой, опытный в этом деле, несколькими ударами быстро срубает дерево”. Он говорит, что “топор” есть способность различения¹⁹.

15. Авва Пимен передает еще и такое изречение аввы Аммона: “Некто пролежал в келлии сто лет, но так и не научился как должно сидеть в келлии”²⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Употребляется понятие $\rho\eta\mu\alpha$, которое в переводе "Семидесяти толковников" и в Новом Завете, помимо прямого значения "слова, изречения, глагола", имеет иногда и особое значение "предмета, вещи, дела, события". См.: Корсунский И. Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1897, с.483. В древнецерковной письменности оно часто имело возвышенный смысл, обозначая пророчество, откровение, речение Самого Господа и т.д. См. Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978, p.1216. Этот возвышенный смысл подразумевается и в конкретном случае. Ибо брат обращается к Аммону как к духовному отцу, а его ответ, согласно монашеской практике, воспринимался обычно в качестве "глагола Божией воли". Правда, при этом в ответах старцев проводилось различие между "заповедью" и "советом по Богу": первая заключала в себе "обязательную силу", а второй рассматривался как "наставление не понудительное, [а только] показывающее человеку правый путь жизни". См.: Преподобных отцев Варсонофия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. Спб., 1905, с.248-249. См. также: Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Roma, 1955, p.192-201. В данном случае ответ аввы Аммона был скорее "советом по Богу", но советом, приближающимся к "заповеди".

² Термин $\beta\eta\mu\alpha$ имеет классическое значение "судейского кресла, трибунала" и в христианской письменности часто соотносился со Страшным судом. Так, Палладий в "Диалоге о жизни св.Иоанна Златоуста" говорит о владыках и простом народе, которые будут собраны "перед страшным судейским седалищем" ($\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\omega\ \beta\eta\mu\alpha\tau\iota\ \tau\omega\ \phi\omicron\beta\epsilon\rho\omega$). См. Palladios. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome, t.I. Ed. par A.-M.Malingrey et Ph.Leclercq // Sources chrétiennes, № 341. Paris, 1988, p. 100.

³ Помимо прямого смысла, в факте умерщвления василиска, возможно, скрывается и еще более глубокий смысл. Например, преп.Иоанн Кассиан Римлянин, перечисляя многих опасных для человека животных и пресмыкающихся, о которых говорится в Священном Писании, считает их олицетворением различных темных сил. Среди них упоминается и василиск (ср. Пс.90,13), смертоносный яд которого (mortiferum virus) убивает человека еще до того, как он почувствовал укус. См. Jean Cassien. Conférences, t.I. Ed. par E.Pichery // Sources chrétiennes, № 42. Paris, 195, p.275-276.

⁴ Аскетическими писателями "гнев" ($\omicron\rho\upsilon\eta$) причисляется к главным порокам. Например, Евагрий Понтийский определяет его так: "Гнев есть неистовая страсть ($\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \mu\alpha\upsilon\omega\delta\epsilon\varsigma$), которая легко выводит из себя ($\acute{\epsilon}\xi\zeta\iota\sigma\tau\iota\sigma\iota\nu$) даже обладающих ведением, делает душу звероподобной и заставляет уклоняться от всякого общения". PG 79, 1153.

⁵ На таких плетеных из тростника циновках, именующихся $\psi\acute{\iota}\alpha\theta\iota\omicron\nu$, египетские подвижники обычно спали.

⁶ Такое значение имеет глагол $\pi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$. Преп.Макарий говорит о Давиде, который, будучи помазан, стал претерпевать многие скорби, "проводя время в пустынях" ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\rho\eta\mu\alpha\tau\iota\varsigma\ \pi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$). См. Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Hrsg. von H.Dörries, E.Klostermann, M.Kroeger. Berlin, 1964, S.85.

⁷ Предполагается, что "оскорбление человеческое" ($\theta\lambda\acute{\iota}\psi\iota\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\iota\nu\eta\nu$) – спасительно, а не вредоносно для души. Вообще, в монашеской литературе скорби и искушения рассматривались как необходимое условие "узкого и тесного пути". См., например, у преп.Иоанна Карпафийского: "скорби – величайшая милость Божия", ибо "душа и тело прекрасно и с пользой посещаются истинно сладкими и медоточивыми наказаниями Божиими. Концом же наказаний, трудов, смущения, стыда, страхов и отчаяний, обыкновенно случающихся с людьми, решившимися подвизаться, концом всех этих мрачных явлений бывает небесная радость, неизъяснимое наслаждение, несказанная слава и непрестающее веселие". Аскетические творения святых отцев. Каллиста Катафигота "О Божественном единении и созерцательной жизни". Иоанна Карпафийского "Слово подвижническое". Перевел с греческого П. А. Леонтьев. Казань, 1898, с.105.

⁸ Проплывающий корабль называется σκάφος и, видимо, на нем плыли люди, занимающие достаточно высокое общественное положение. Авва Аммон предпочитает ему τὸ δημόσιον περιθμείον, представляющий собой, вероятно, нечто в роде "парома для всех". Тем самым, подвижник являет свое смирение.

⁹ Так, думается, лучше перевести эту фразу (ἵνα μὴ πάντοτε σπουδάζοντος τοῦ λογισμοῦ περιπατῶ). Сплетая и расплетая канат, св.Аммон приводил свой "помысел" ("мысль") в спокойное состояние. Поэтому, как говорится в следующем предложении, авва являет собой пример шествования по пути Божию μετὰ καταστάσεως. Термин κατάστασις в смысле "мира, покоя" употребляется также преп.Макарий, говоря, например: "Приступающие к Господу должны творить молитвы в безмолвии, мире и многом покое" (ἐν ἡσυχίᾳ καὶ εἰρήνῃ καὶ καταστάσει πολλῇ). Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, S.63.

¹⁰ "Страх Божий" - выражение, имеющее в христианстве богатый спектр оттенков; в данном случае оно, скорее всего, является синонимом "благочестия". Поэтому преуспевание в страхе Божию тождественно преуспеванию в духовной жизни. Об этом хорошо пишет авва Дорофей, различающий два вида страха Божия: один, присущий новоначальным (ὁ εἰσαγωγικός φόβος), и другой, свойственный достигшим высоких ступеней духовной жизни (ὁ τέλειος φόβος). Преуспевание и состоит в восхождении от первого ко второму. См. Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles. Ed. par L.Regnault et J.de Préville // Sources chrétiennes, № 92. Paris, 1963, p.222-232.

¹¹ Сравнение с камнем, помимо "прямой образности", имеет еще и подспудную. Ср. у св.Игнатия Богоносца, уподобляющего христиан "камням храма Отца"(λίθοι ναοῦ πατρός), приготовленным для возведения этого храма и возносимым на высоту посредством "приспособления (διὰ τῆς μηχανῆς) Иисуса Христа", то есть Креста. См. Ignace d'Antioche.Polycarpe de Smyrne. Lettres.Martyre de Polycarpe Ed. par P.Th.Camelot // Sources chrétiennes, № 10.Paris,1969, p.64.

¹² Пифос – глиняный сосуд, иногда очень больших размеров. Такие большие пифосы часто зарывались в пол и служили обычно для хранения зерна и прочих продуктов.

¹³ Тема "принуждения себя" (даже – "насилия над собой"), ассоциирующаяся с глаголом βιάζω, постоянно встречается в церковной письменности, поскольку "Царство Небесное силою берется (βιάζεται), и употребляющие усилие (βιασταί) восхищают его" (Мф.11,12). Причем, медальное значение этого глагола, по мнению владыки Василия (Богдашевского), предполагает и значение: "Царствие Божие употребляет силу", т.е. оно "стремится неудержимо, с силою, привлекает, возбуждает. До дней Иоанна Крестителя были пророчества о Царствии Божию, а ныне оно вступило на землю и является деятельною силою. Несмотря на козни врагов, оно благовестуется (Лк. 16,16) с силою. Соответственно, этой внутренней энергии Царства Божия нельзя быть косным, пассивным, безучастным его зрителем, а оно требует величайшей активности, подвига, труда. Оно восхищается, делается достоянием только того, кто употребляет над собою силу, подавляя в себе все, не соответствующее сущности и характеру Царствия Божия". Епископ Василий (Богдашевский). Евангелие от Матфея. Критико-экзегетическое исследование. Киев, 1915, с.96-97. В этом же смысле указанный глагол употребляется и многими отцами Церкви. См., например, у преп.Макария, говорящего, что "приступающему к Господу прежде всего следует принуждать себя к благу, даже если сердце не хочет этого". Такое "принуждение" приносит духовные плоды в виде истинной молитвы, любви, кротости и т.д. См.: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, S.184.

¹⁴ Ср. у преп.Симеона Нового Богослова, который, толкуя это место Евангелия, говорит, что слово "всё" включает в себя всёжитое богатство, земные желания и сам "вкус" к этой преходящей жизни. Христианин отказывается от них ради того, чтобы вкушать "жизнь подлинно сущую и вечную" (τῆς ἐνυποστάτου καὶ αἰώνιου ζωῆς). Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses, t.III. Ed. par B.Krivochéine et J.Paramelle // Sources chrétiennes, № 113. Paris, 1965.p.300.

¹⁵ Речь идёт, естественно, о каком-то месте Священного Писания, вызвавшем у иноков определённые недоумения и вопросы, за разъяснением которых они обратились к старцу. Египетские монахи IV в. обычно активно читали и изучали Писание, основывая на нём свою аскетическую практику. См.: Heussi K. *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen, 1936, S.276-280. Причем, для отцов-пустынников Писание было не столько “записанным Словом”, сколько “Словом сказанным и живым”, ибо Его они больше “слушали”, чем “читали”. И когда инок обращался к старцу за разъяснением какого-либо места Священного Писания, то ответ, данный духовником, воспринимался, как Само Слово Божие. См.: Burton-Christie D. *Scripture and Quest for Holiness in the “Apophtegmata Patrum”*. Ann Arbor, 1988, p.164-205.

¹⁶ Обращение старца именно к Монсею связано, скорее всего, с тем, что последний был богодухновенным автором “Пятикнижия”. Именно в качестве такового “Моисей, по Божественному вдохновению, предначертал и внутренний характер всей священной ветхозаветной письменности, отобразил весь ее дух и направление”. Юнгеров П. *Общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные Книги*. Казань, 1910, с.30. Отцы Церкви всегда поставляли его на особое место среди ветхозаветных святых. Так, св.Василий Великий говорит, что Моисей наравне с Ангелами удостоился видеть Бога лицом к лицу (ὁ τῆς αὐτοπροσώπου θεᾶς τοῦ Θεοῦ ἐξίστου τοῖς ἀγγέλας ἀξιώθει), а поэтому глаголы, изреченные им, суть глаголы Истины и научения Святого Духа. См.: Basile de Cesarée. *Homélie sur l’Hexaéméron*. Ed. par S.Giet // *Sources chrétiennes*, № 26 bis. Paris, 1962, p.90. Сам преп.Антоний обладал пророческими харизмами, а поэтому его беседа с Монсеем происходила как бы “на равных”, но являлась недоступной для прочих, даже для Аммона, не достигшего еще высот духовной жизни своего учителя. О пророческом даре преп.Антония см.: Devilliers N. *St.Antoine le Grand, pere des moines*. Abbaye de Bellefontaine, 1971, p.85-89.

¹⁷ Авва Пимен принадлежал к более младшему поколению египетских иноков, чем св.Аммон. Он родился ок. 345 г. и был еще жив в 40-х годах V в. У Пимена было два брата: старший Аноб и младший Пансий, которые подвизались вместе с ним. См. Chitty D.J. *The Desert A City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. N.Y.,1966,p.69-71,79.

¹⁸ Обычная для монашеской письменности тема “умирания для мира”, истоки которой прослеживаются еще в античной философии. Например, Платон мыслил саму философию как “искусство умирания” индивидуальности (“эго”) человека, предполагающее “мертвость” страстей. См.: Hadot P. *Exercices spirituelles et philosophie antique*. Paris, 1981, p.37-42. Что же касается аввы Пимена, то он хорошо усвоил наставление св.Аммона. Одно повествование о нём подтверждает это: однажды Пимен вместе с братом Анобом проходили мимо кладбища и увидели женщину, страшно стеновавшую и плачущую. На вопрос братьев: почему она так терзается? местные жители ответили, что женщина похоронила сразу мужа, сына и брата. Тогда авва Пимен сказал Анобу: “Если человек не умертвит всех желаний плоти (τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς πάντα) и не стяжает такого же сокрушения (τὸ πένθος τοῦτο), он не сможет стать монахом”. См.: ΤΟ ΓΕΡΟΝΤΙΚΟΝ ΗΤΟΙ ΑΠΟΦΘΕΓΜΑΤΑ ΑΓΙΩΝ ΓΕΡΟΝΤΩΝ. ΑΘΗΝΑΙ, 1970,σ.92.

¹⁹ Эта способность (διάκριση) обычно связана с достижением подвижниками высот духовной жизни. Так, о преп.Пахомии повествуется, что он обладал способностью духовного различения (τὴν διάκρισιν τοῦ πνεύματος), а поэтому мог отличать лукавых духов от духов святых. См.: ΜΕΓΑΣ ΑΝΤΩΝΙΟΣ. ΑΜΜΩΝΑΣ. ΑΜΜΩΝ ἢ ΑΜΜΩΝΙΟΣ. ΠΑΧΩΜΙΟΣ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΩΝ, τ.40. ΑΘΗΝΑΙ, 1970, σ.162. См. также примеч. 20 к “Посланиям”.

²⁰ В сирийской версии этого изречения добавляется краткое толкование его: образ жизни и благое поведение монаха определяется тем, что он постоянно делает внушение (“выговор”) себе.

II. ПОСЛАНИЯ СВ. АММОНА

ПОСЛАНИЕ ПЕРВОЕ. СВЯТОГО И БОГОНОСНОГО ОТЦА
НАШЕГО АВВЫ АММОНА О БЕЗМОЛВИИ

1. Вы, возлюбленнейшие братья мои, знаете, что со времени преступления [заповеди] душа не может познать, как должно, Бога, если не удалится от людей и всякого развлечения¹. Тогда узревает она брань сражающихся с ней и, если она время от времени выходит победительницей из этой брани, то в нее вселяется Дух Божий и всякое мучение [ее] превращается [Им] в радость и ликование². Во время браней душа подвергается нападкам печалей, уныний и многих других всевозможных тягот, но она не устрашается, ибо не могут они одолеть ее, свершающую свой жизненный путь в безмолвии.

2. Поэтому и святые отцы удалялись в пустыни, как, например, Илия Фесвитянин, Иоанн Креститель и остальные отцы³. Не думайте, что праведники, пребывая среди людей, достигали праведности [в мирской суе]. Нет, но подвизаясь прежде во многом безмолвии, они обретали Божественную Силу, вселяющуюся в них, и[лишь] Бог посылал их, [уже] обретших добродетели, в среду людей, для назидания человек и исцеления болезней их. Ибо [эти праведники] были врачами душ и могли исцелять человеческие недуги⁴. В силу такой нужды были они разлучены с безмолвием и посланы к людям. Однако [Бог] послал их [лишь] тогда, когда были исцелены их собственные болезни. Ведь невозможно, чтобы Бог посылал немощную душу в среду людей для назидания их. А приходящие [ныне из пустыни], не достигнув еще совершенства, приходят по своей, а не по Божией воле⁵. О таких Бог говорит: "Не посылаю их, а они течаху" (Иер.23,21)⁶. Поэтому они ни самих себя соблести не могут, ни назидать другую душу не способны.

3. А [праведники], посланные Богом, не желают расставаться с безмолвием, зная, что именно благодаря ему и стяжаются божественные силы⁷. Лишь чтобы не послушаться Творца, они приходят [из пустыни] для назидания человек.

4. Вот, я ознакомил вас со значением безмолвия и [сказал], что Бог одобряет его. И поскольку вы познали преимущество безмолвия, то вам следует устремляться к нему.

5. Однако большинство монахов не достигают его, оставаясь вместе с людьми, а поэтому они не в силах победить все желания свои⁸; они не хотят утрудять себя для того, чтобы избежать развлечения, [исходящего] от человек, но вовлекают друг друга в [это] развлечение, а поэтому не познают сладости Божией и не устаиваются того, чтобы Сила Божия вселилась в них и даровала им небесное качество. И,[действительно], Сила Божия не вселяется в них, ибо развлекаются они вещами мира сего, вращаются в страстях души, мнениях человеческих и желаниях ветхого человека.

6. Итак, с того времени⁹ Бог удостоверил нас относительно будущего, а поэтому укрепитесь в своем делании. Ибо отказавшиеся от безмолвия не могут ни своих желаний победить, ни одолеть воющего с ними врага. Вследствие этого Сила Божия не вселяется в них, поскольку не обитает Она в тех, кто рабски служит страстям. Но вы победите страсти, и Сила Божия сама по себе придет к вам.

Будьте здоровы в Духе Святом. Аминь.

ПОСЛАНИЕ ВТОРОЕ. О ВОЗДЕЛЫВАНИИ БЛАГОДАТИ

1. Возлюбленным братьям во Христе желаю здравствовать!

Если кто возлюбил Господа всем сердцем и всею душою (Мф. 22,37), и всей силой своей пребывает в страхе [Божием], то страх его родит плач, плач родит радость, радость родит силу, а благодаря силе душа станет плодоносной, [принося] всякие [добрые плоды]. И когда Бог увидит плод ее столь пригожим, то Он примет плод этот как благоухание¹⁰, и во всем будет сорадоваться с ней вместе с Ангелами Своими; Он даст душе стража, который будет охранять ее на всех путях ее и станет путеводителем души к месту упокоения, дабы сатана не одолел ее. Ибо всякий раз, когда диавол видит стража, то есть Силу[Божью] окрест души, тогда он бежит, боясь приближаться к человеку, поскольку остерегается Силы, находящейся близ него¹¹. Так как я знаю, возлюбленные в Господе [братья], которых лобит душа моя, что вы любезны Богу, то стяжайте в себе эту Силу, дабы боялся вас сатана, чтобы быть вам мудрыми во всех делах своих и чтобы все возрастающая сладость благодати приумножила ваши плоды. Ведь сладость духовного дара слаще "меда и сота" (Пс.18,11)¹². Однако многие из монахов и из дев не познали сей великой сладости благодати, поскольку не стяжали Божию Силу, за исключением некоторых в [разных] местах; не утруждали они себя возделыванием этой Силы, а поэтому Господь и не даровал Ее им. [Лишь] утруждающим себя возделыванием этой Силы дарует Бог Ее, так как "Бог нелицеприятен" (Деян. 10,34); и дарует Он Ее возделывающим Ее во всяком поколении¹³.

2. Итак, возлюбленные [братья мои], я знаю, что вы любезны Богу и что с тех пор, как предприняли дело сие, вы любите Бога от всего сердца. Поэтому и я возлюбил вас всем сердцем, ибо правдивы сердца ваши. И впредь стяжайте эту Силу Божию, чтобы провести все время жизни вашей в свободе¹⁴ и чтобы дело Божие было легким для вас. Ибо та Сила, которая дарована здесь человеку, Она же служит проводником его в [место] упокоения¹⁵ до тех пор, пока он не пройдет через "властей, господствующих в воздухе"¹⁶. Ведь в воздухе есть [другие] силы, ставящие препоны людям, не желающие и не позволяющие им взойти к Богу. Поэтому ныне будем усиленно молить Бога, чтобы они не помешали нам взойти к Нему, а поскольку праведники имеют при себе Силу Божию, то никто не может помешать им. Возделывается же эта Сила до тех пор, пока Она не вселится в человека, дабы пренебрег он всяким бесчестьем от человеков и всякой честью, воздаваемой ими, и дабы возненавидел все выгоды мира сего, считаемые почетными; а также, чтобы возненавидел он всякий телесный покой, очистил свое сердце от всякого грязного помысла и всякого суетного помышления века сего, молясь со слезами и постясь днем и ночью. Тогда благой Бог не замедлит даровать вам Силу [Свою], а когда даст Ее, то вы будете проводить все время жизни вашей в [духовном] покое и легкости [сердечной]¹⁷. И тогда вы обретете великое дерзновение¹⁸ перед Богом, и Он дарует вам все прошения ваши, как написано (Пс.36,4).

3. Если Божественная теплота¹⁹, после того, как вы получили ее, отойдет и покинет вас, взыскайте ее вновь, и она придет. Ибо теплота по Богу подобна огню и [все] холодное она изменяет в свою собственную силу. И ес-

ли вы видите, что сердце ваше в некий час отяготилось, то приведите душу вашу пред лицо ваше и, с помощью благочестивого помысла, мысленно упорядочивайте ее – тогда она с необходимостью опять согреется и возгорится в Боге. Ведь и пророк Давид, видя сердце свое отягощенным, говорил так: "Излиях на мя душу мою" (Пс.41,5) и "Помянух дни древния, поучихся во всех делех Твоих" (Пс.142,5) и так далее. Тогда вновь возгревалось сердце его и он воспринимал сладость Всесвятого Духа.

ПОСЛАНИЕ ТРЕТЬЕ. О ДАРЕ [ДУХОВНОЙ] ПРОНИЦАТЕЛЬНОСТИ И О ТОМ, ЧТО СЛЕДУЕТ УДАЛЯТЬСЯ ОТ [БРАТИЙ] НЕРАДИВЫХ

Возлюбленным братьям во Христе желаю здравствовать!

1. Вы знаете, что я пишу вам, как возлюбленным чадам своим, как "детям обетования" (Гал.4,28) и чадам Царства, а поэтому помню о вас ночью и днем, дабы Бог сохранил вас от всякого зла и дабы вы просили [в молитвах] и постоянно пеклись о даровании вам [способности духовного] различения и видения, чтобы научиться ясно видеть и различать во всем добро от зла²⁰. Ибо написано: "Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла" (Евр.5,14). Те стали сынами Царства и считаются [чадами] усыновления²¹, которым Бог даровал такое [духовное] видение²² во всех делах их, дабы никто не мог ввести в заблуждение их. Ведь человек улавливается [лукавым] под предлогом блага и многие введены в заблуждение таким образом, поскольку не восприняли еще от Бога подобного [духовного] видения. Поэтому блаженный Павел, зная, что оно есть великое богатство верующих, говорит так: "Для сего преклоняю днем и ночью колени мои за вас пред Господом нашим Иисусом Христом, чтобы дал вам откровение в познании Его, просветив очи сердца вашего, для постижения широты и долготы, глубины и высоты, и для уразумения превосходящей разумею любви Христовой"(Еф.3,14-19)²³ и так далее. Поскольку Павел возлюбил их от всего сердца, то он захотел, чтобы великое богатство, о котором он ведал и которое есть [духовное] видение во Христе, было даровано возлюбленным детям его. Ведь он знал, что, если оно будет дано им, то они уже не будут ни в чем утруждаться и не устрашатся никаким страхом, но радость Божия будет с ними ночью и днем, а дело Божие будет улаживать их "паче меда и сота"(Пс.18,11). И Бог всегда будет с ними и даст им откровения и великие таинства, не могущие быть изреченными языком [человеческим].

2. Итак, возлюбленные [братья], поскольку вы считаетесь сынами моими, усердно просите [Бога] ночью и днем, с верою и со слезами, чтобы получить вам сей дар духовной проницательности²⁴, который вы, вступив на путь подвижничества, еще не обрели. И я, ничтожный, молось о вас, дабы достигли вы такого преуспевания и [духовного] возраста, которых не достигают многие монахи, за исключением немногих любезных Богу душ в [разных] местах. Если же желаете прийти в таковую меру [духовного] возрастания, не приучайте себя к посещениям [какого-либо] монаха, из прослывших нерадивыми, но удаляйтесь от них, поскольку они не позволяют вам добиться преуспевания по Богу, а, наоборот, охлаждают теплоту вашу. Ведь нерадивейшие [иноки] теплоты [в себе] не имеют, но следуют своим собствен-

ным желаниям²⁵ и когда встречаются с вами, то ведут речь о [вещах] века сего. Такой беседой они гасят теплоту вашу и лишают вас ее, не позволяя вам добиться преуспевания. Написано: "Духа не угашайте" (1 Тим. 5,19). Гасится же он суетными речами и развлечением. Когда видите таковых [иноков], окажите им услугу и бегите от них, не вступая с ними в общение. Ибо они суеты те, которые не позволяют человеку преуспевать во время жизни сей.

Укрепитесь в Господе, возлюбленные [братья], в духе кротости.

ПОСЛАНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ. ОБ ИСКУШЕНИЯХ, СЛУЧАЮЩИХСЯ С ПРЕУСПЕЯЮЩИМИ ПО БОГУ И ПРИНОСЯЩИХ ИМ ПОЛЬЗУ, А ТАКЖЕ О ТОМ, ЧТО БЕЗ ИСКУШЕНИЙ ДУША НЕ МОЖЕТ НИ ПРЕУСПЕЯТЬ, НИ ВОСХОДИТЬ К БОГУ

1. Я знаю, что вы пребываете в утруждении сердца, впад в искушение, но, мужественно перенеся его, вы обретете радость. Ибо если не нападает на вас искушение, явное или тайное, то не можете вы продвинуться [в своем духовном преуспевании] сверх меры, [уже достигнутой] вами²⁶. Ведь все святые, когда они просили [у Бога], чтобы вера их приумножилась, оказывались [ввергнутыми] в искушения. Если кто-нибудь получает благословение от Бога²⁷, то сразу же к нему прилагается и искушение от врагов, желающих лишить человека благословения, которым благословил его Бог. Бесы знают, что душа, получившая благословение, преуспевает, а поэтому противоборствуют ей, тайно или явно. Ибо когда Иаков получил благословение от отца [своего], то тут же приступило к нему и искушение от Исава (Быт.27); диавол, желая изгладить это благословение, возбудил сердце его против Иакова, но не смог одолеть праведника, потому что написано: "Яко не оставит Господь жезла грешных на жребий праведных" (Пс.124,3). Поэтому Иаков не утратил полученного им благословения, но с каждым днем приумножал его. Старайтесь же и вы оказаться сильнее искушения, поскольку получившие благословение должны [мужественно] переносить и искушения. И я, отец ваш, претерпевал великие искушения, тайные и явные, подчиняясь воле Божией; я ждал, молил [Бога] и Он спас меня.

2. И поскольку вас, возлюбленные [братья], достигло благословение Господне, то за ним последовали и искушения. Терпите, пока не преодолеете их, ибо, когда преодолеете, стяжаете великое преуспевание, приумножив все добродетели ваши, и вам будет дарована с неба великая радость, о которой вы и не ведали. Средствами же, с помощью которых вы можете одолеть искушения, являются стремление преодолеть свою нерадивость, [желание] постоянно молиться Богу, воздавая Ему благодарения от всего сердца, и долготерпение во всем – тогда искушения покинут вас. Ведь Авраам, Иаков, Иов и множество других [праведников также] подвергались искушениям, но явили себя испытанными²⁸. Поэтому и написано: "Многи скорби праведным, и от всех их избавит я Господь" (Пс.33,20). И [Апостол] Иаков говорит: "Злостраждет ли кто из вас, пусть молится" (Иак.5,13). Разве вы не видите, как все святые, оказавшись в искушениях, призывали Бога?

3. И опять написано: "Верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил" (1 Кор.10,13). Итак, Бог содействует вам вследствие правдивости сердца вашего, ибо если бы Он не любил вас, то не возложил

бы на вас искушения. Ведь написано: "Его же бо любит Господь, наказует, бьет же всякого сына, его же приемлет" (Притч.3,12). Поэтому только на верных возлагается [какой-либо] вид искушений, а те, которые являются неиспытанными, суть незаконнорожденные [сыны Божии]²⁹; они носят [иноческое] одеяние, но от смысла его отказываются³⁰. Ибо Антоний говорил нам: "Ни один неиспытанный не сможет войти в Царство Божие"³¹. И Апостол Петр говорит: "О сем радуйтесь, поскорбев теперь немного, если нужно, от различных искушений, дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испытываемого золота" (1 Пет.1,6-7). О деревьях также рассказывают, что те из них, которых [постоянно] осаждают ветры, уходят глубже корнями в землю, [но продолжают] расти – также стойко выдерживают напор [искушений] и праведники. В этом и в других подобных [вещах] внимайте учителям нашим, дабы добиться преуспеяния.

4. Знайте, что в начале [Святой] Дух дарует праведникам, видя сердца их чистыми, радость для духовного делания. А когда эта радость и сладость даруются, тогда Дух отходит и оставляет их, и это есть знак Его. Делает Он это со всякой душой, взыскующей Бога, в начале [духовного преуспеяния]. А отходит Он и оставляет людей, дабы знать, действительно ли они взыскупают Бога, или нет. Некоторые, когда [Дух] отходит от них и [словно] пренебрегает ими, отяжелевают и пребывают в тяжести неподвижными; они не просят Бога, чтобы Он снял эту тяжесть и чтобы опять их посетили радость и сладость, уже изведенные ими, но, по нерадению своему и по собственному волеию, отчуждают себя от сладости Божией³². Поэтому они становятся плотскими и носят одно только иноческое облачение, а от смысла [иноческого служения] отказываются. Такие [монахи] суть слепцы в жизни своей и не ведают они дела Божиего.

5. Но если [иноки], чувствуя непривычную тяжесть и [вспоминая] о предшествующей ей радости, будут слезно молить Бога и подвизаться в посте, тогда благой Бог, видя, что они просят [Его] от всего сердца и в правде, отказываясь от всех желаний своих, дарует им радость больше первой [радости] и прочно укрепит их [в вере]³³. Этот знак Бог творит со всякой душой, взыскующей Его.

6. Итак, когда душа возносится из ада³⁴, то, поскольку она следует за Духом Божиим, постольку [враг], используя [различные] обстоятельства, подвергает ее искушениям. [Успешно] же преодолевая эти искушения, она становится прозорливой и обретает иную благодетельность³⁵. Когда Илие предстало быть восхищенным [на небеса], то, достигнув первого неба, он изумился свету его; достигнув же второго, он еще больше удивился и сказал: "Я вижу, что свет первого неба есть мрак, [по сравнению со светом второго неба]" – и так на каждом из небес. Поэтому душа [людей] совершенных постоянно преуспевает и продвигается вперед до тех пор, пока не восходит к небу небес³⁶.

7. Это пишу я вам, возлюбленные [братия], дабы укрепились вы и узнали, что искушения случаются с верными не для наказания, но для [их духовной] пользы. И только терпеливо перенося искушения, душа может взойти к месту Сотворившего ее³⁷.

8. Если вы желаете воспринять духовную харизму, предайтесь труду телесному и труду сердечному³⁸, а помыслы свои ночью и днем простирайте к небу³⁹, прося от всего сердца Духа огня⁴⁰ – и Он будет дарован вам.

9. Смотрите, чтобы помыслы сомнения⁴¹ не вошли в ваше сердце, нашептывая: "Кто сможет принять этот [Дух]?" Не позволяйте этим помыслам овладеть вами, но просите [Бога] в правде – и получите. И я, отец ваш, прошу [Бога], чтобы вы получили этот [Дух]. Ибо тот, кто в роде и роде возделывает сей Дух – тот и обретет Его⁴². Свидетельствую перед вами, что этот Дух обитает в правдивых сердцем, а поэтому взыскупите Бога в правдивости сердца. А когда получите Его, то Он откроет вам небесные таинства. Ибо Он откроет многое такое, что я не могу запечатлеть письменами на хартии. Тогда вы освободитесь от всякого [злого] страха и небесная радость охватит вас так, словно вы уже перенесены в Царство [Небесное], хотя еще находитесь в теле. Тогда вам уже не нужно будет молиться за самих себя, но вы будете молиться только за других.

Слава благому Богу, Который удостоивает [стяжать] столь великие таинства искренне служащих Ему. Вечная слава Ему. Аминь.

**ПОСЛАНИЕ ПЯТОЕ. О ТОМ, ЧТО ТРУДНО ПОЗНАНИЕ ВОЛИ
БОЖИЕЙ И О ТОМ, ЧТО ЕСЛИ ЧЕЛОВЕК НЕ ОТРЕЧЕТСЯ ОТ ВСЕХ
ЖЕЛАНИЙ СВОИХ И НЕ БУДЕТ В ПОСЛУШАНИИ У СВОИХ
РОДИТЕЛЕЙ ПО ДУХУ, ОН НЕ СМОЖЕТ ПОСТИГНУТЬ ВОЛИ
БОЖИЕЙ И ДОСТИЧЬ ПРЕУСПЕЯНИЯ**

1. Вы, братья мои, знаете, что когда жизнь человека изменяется и он вступает в жизнь иную, угодную Богу и более великую, чем первая, то изменяется и имя его⁴³. Ибо когда святые отцы наши делали успехи в духовном преуспейнии, то имена их [также] изменялись – они нарекались новым именем, начертанным письменами на небесных скрижалях. Когда Сарра достигла преуспейния, то ей было сказано: "Не наречется имя твое Сара, но Сарра" (Быт.17,15)⁴⁴. Аврам был назван Авраамом, Исак – Исааком, Иаков – Израилем, Савл – Павлом, Симон – Кифой потому, что жизнь их изменилась и они стали более совершенными по сравнению со своим прошлым состоянием. И вы⁴⁵, поскольку уже возмужали в вашем возрасте по Богу, должны с необходимостью изменить имена [свои], соответственно вашему преуспейнию по Богу.

2. Итак, возлюбленные в Господе, которых я люблю всем сердцем моим и [духовной] пользы для которых я желаю, как для самого себя, до моего слуха дошло, что искушение угнетает вас, и боюсь, что причиной его являетесь вы сами. Ибо слышан, что вы желаете покинуть место ваше, и сильно опечалился, хотя печаль долгое время [до этого] не овладевала мной⁴⁶. Ведь я точно знаю, что если вы уйдете со своего места, то вообще не сделаете никаких шагов в своем духовном преуспейнии, ибо нет на то воли Божией. Если уйдете от своих [братьев]⁴⁷, то Бог не будет содействовать вам и не изыдет вместе с вами. И я боюсь, как бы не впасть нам [вследствие этого] в [великое] множество зол. Ведь если мы следуем собственной воле, то Бог не посылает [к нам] Своей Силы, делающей преуспевающими пути человекoв. Если человек совершает что-либо сам по себе, то Бог не содействует ему, и

на сердце его ложится тяжесть, и становится он бессильным во всех начинаниях своих. Это – прелесть, в которую впадают верные под [благовидным] предлогом преуспеяния и которая становится посмешищем их. Разве не иным чем была оболещена Ева, как тем, что под предлогом блага и преуспеяния ей было обещано: "Будете яко божи" (Быт.3,5)? И она, не различив того, кто говорит с ней, не послушалась заповеди Божией и, вместо [обретения] блага, подпала проклятию.

3. И Соломон в "Притчах" говорит: "Есть путь, иже мнится человеком прав быти, последняя же его приходят во дно ада" (Притч.14,12). Он говорит это о тех, которые не внимают воле Божией, но следуют собственным хотениям. Ведь они, не понимая воли Божией, получают сначала от диавола теплоту, подобную радости, но не являющуюся радостью⁴⁸; затем они ввергаются в печаль и наказываются. Наоборот, следующий воле Божией в начале претерпевает многую муку, а затем обретает отдохновение и радость. Не делайте ничего до того, как я встречу с вами.

4. Есть три воли, непрерывно сопутствующие человеку; многие из монахов не ведают о них, за исключением тех, которые стали совершенными и о которых Апостол говорит: "Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навиком приучены к различению добра и зла" (Евр.5,14). Каковы же эти три [воли]? Первая – та, которая внушается врагом [рода человеческого]; вторая – та, которая рождается из сердца [человека], а третья – та, которая сеется в человека Богом. Но из них Богом принимается только та воля, которая принадлежит Ему Самому⁴⁹.

5. Поэтому испытайте самих себя [чтобы знать], какая из трех [воль] побуждает вас оставить место ваше. И не уходите, пока я не встречу с вами, как говорится в Евангелии: "Вы же оставайтесь в [городе] Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше" (Лк.24,49). Ибо я знаю волю Божию лучше вас. Человеку трудно постичь волю Божию на всякий час. Ведь он не сможет этого сделать, если не отречется от всех хотений своих и не будет в [полном] послушании у духовных родителей своих⁵⁰. А когда он постигает эту волю, тогда взыскует и Силу от Бога, чтобы Она укрепила его в исполнении воли Божией.

6. Так что великое дело – постигнуть волю Божию, но еще более великое – исполнить ее. Этими [обеими] силами обладал Иаков, поскольку был послушен родителям. Ведь когда ему сказали, чтобы он пошел в Месопотамию к Лавану, то он охотно послушался, хотя и не желал расставаться с родителями [своими]; послушавшись же, унаследовал благословение. И я, отец ваш, если бы прежде не слушался бы родителей своих по Богу, то Бог не открыл бы мне волю свою. Поэтому и вы ныне внимайте [словам] отца вашего, говорящего это, чтобы достичь вам отдохновения и преуспеяния.

7. Слышу, как вы говорите: "Отец наш не знает об изнурении нашем"⁵¹. [На это отвечу]: мы знаем, что Иаков бежал от Исава, но сделал он это не по своей воле, а будучи отосланным родителями. Итак, подражайте Иакову и пребывайте [на своем месте] до тех пор, пока отец ваш [духовный] не отошлет вас, дабы вы ушли по благословию. Тогда и Бог благословит все [дела] ваши. Укрепляйтесь в Господе. Аминь.

ПОСЛАНИЕ ШЕСТОЕ. СЛОВО О ЧЕЛОВЕКОУГОДИИ И ТЩЕСЛАВИИ

Честнейшим братьям в Господе радоваться!

1. Пишу вам, как боголюбезнейшим и искренне взыскующим Господа от всего сердца [своего]. Таким [подвижникам], когда они молятся, внемлет Бог; Он благословляет все [деяния] их и отзывается на все прошения души их, когда они обращаются к Нему. Приступающим же к Нему не от всего сердца, но пребывающим в сомнении и творящим дела свои ради прославления от людей – прошениям таковых Бог не внемлет, но гневается на дела их, как написано: "Бог разсыпает кости человекоугодников" (Пс.52,6)⁵².

2. Вы видите, что Бог гневается на дела таких [людей]: Он не откликается на прошения их, которые они обращают к Нему, но, наоборот, противится им, потому что деяния свои они совершают не по вере, но по [ветхому] человеку. Поэтому и Сила Божия не вселяется в них, но являются они недужными⁵³ во всех делах своих, которые предпринимают. А потому не знают они ни силы благодати, ни легкости, ни радости ее; наоборот, душа их становится тяжелой, обременяясь всеми делами своими. И большинство монахов принадлежат к таковым: не восприняли они силу благодати, ободряющую душу, подготавливающую ее к радости [жизни вечной], дарующую ей день от дня веселие и возгревающую ее в Боге. Ибо дела, которые они творят, суть дела по [ветхому] человеку, а поэтому не посещает их благодать. Ведь человек, творящий деяния свои ради человекоугодия, покрывается срамом перед Силой Божией.

3. Итак, вы, возлюбленные [братья] мои, плод которых засчитан Богом, подвизайтесь во всех делах своих, борясь с духом тщеславия⁵⁴, дабы одержать над ним победу во всем; [подвизайтесь], чтобы весь плод ваш был приятен [Богу] и всегда пребывал живым у Творца, а также чтобы приняли вы силу благодати, которая лучше всего. Ибо я доверяю вам, братья, [зная], что вы делаете [все] возможное для этого, ведя брань против духа тщеславия, и всегда будете подвизаться против него. Поэтому плод ваш живет. Ведь дух сей лукавый нападает на человека при всяком праведном [деянии], которое тот совершает, желая уничтожить плод его и сделать его бесполезным, дабы не позволить человекам творить дела правды по Богу. Этот дух лукавый противоборствует [всем], хотящим стать верными [Господу]. Лишь только кто-нибудь начинает восхваляться людьми, как верный, злостраждущий [ради правды] или милостивый, то тут же дух лукавый вступает в противоборство с желающими [подражать ему]; он побеждает некоторых из них, рассеивая и губя плод их. Он приготовляет их к тому, чтобы житие их было смешанным с человекоугодием, и так губит плод их, поскольку люди считают, что они имеют плод, но пред Богом они ничего не имеют. Поэтому Он не дарует им Силы [Своей], но оставляет их пустыми. Так как [Бог] не обнаружил у них доброго плода, то Он лишает их и великой сладости благодати.

ПОСЛАНИЕ СЕДЬМОЕ

1. Возлюбленные в Господе! Приветствую вас в Духе кротости, который мирен и вдыхает благоухание в души праведников. Дух сей приближа-

ется лишь к душам тех, которые полностью очистились от своей ветхости, ибо Он – свят и не может войти в нечистую душу⁵⁵.

2. Его Господь наш не дал Апостолам до тех пор, пока они не очистили себя. Поэтому Он сказал им: "Если Я отойду, то пошлю вам Утешителя, Духа истины, и Он возвестит вам все"⁵⁶. Этот Дух от [времен] Авеля и Еноха вплоть до сего дня дарует Себя душам праведных, которые совершенно очистились. Приходящий к другим душам Дух не есть этот Дух кротости, но Дух покаяния, ибо [именно] Дух покаяния посещает прочие души, поскольку все призывают Его и Он отмывает всех от нечистоты их⁵⁷. Когда же Он полностью очищает их, то передает [уже очищенных] Святому Духу и Тот не перестает изливать на них [Свое], благовоние и сладость, как говорит Левий: "Кто познал приятность Духа, кроме тех, в которых Он обитает?"⁵⁸. Немногие удостоились и Духа покаяния, а Дух истины обитает из поколения в поколение лишь в очень редких душах.

3. Ибо [сей Дух истины], подобно драгоценной жемчужине, обретается лишь в душах праведников, достигших совершенства. Его удостоился Левий, в сильной молитве обратившийся к Богу и сказавший: "Прославляю Тебя, Боже, за то, что Ты облагодетельствовал меня Духом, Которого Ты даруешь рабам Своим"⁵⁹. И все праведники, которым посылался [этот Дух], возносили великие благодарения Богу. Ибо Он есть та драгоценная жемчужина, о которой повествуется в Евангелии: нашедший ее продает все имение, [чтобы купить ее] (Мф.13,45-46)⁶⁰. Этот Дух есть и "сокровище, скрытое на поле"; найдя его, человек радуется радостью великой (Мф.13,44). Душам, в которых Он обитает, открывает [этот] Дух великие таинства и для них становится безразличным: день или ночь на дворе. Вот, я известил вас о действии Духа сего.

4. Вы знаете, что искушение не нападает на человека, если он не получил Духа. Однако когда он получает Духа, то передается дьяволу, чтобы пройти через искушения. Кто передает человека дьяволу? – Дух Божий. Ведь невозможно дьяволу искушать верного, если его не передает Сам Бог⁶¹.

5. Когда Господь наш был крещен, то Он был возведен Духом в пустыню для искушения от дьявола, но дьявол ничего не смог сделать с Ним (Мф.4,1 и далее)⁶². После же искушения Сила Духа приумножает величие святых и прибавляет им силы.

6. Поэтому будем всегда прославлять Бога и благодарить Его, [пробываяем] ли мы в чести [у людей], или [ввергаем] в бесчестие, потому что Бог уже вывел нас из мрачного воздуха того⁶³ и возвел на первоначальную высоту.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Св. Аммон употребляет здесь глагол συστέλλω (букв. "стягивать") в смысле "уходить, удаляться", но такое "удаление" предполагает и "собиранье себя", которое является единственным путем к Боговедению (τὸν Θεὸν ἐπιγύναι).

² Опыт духовной радости, связанный с посещением благодати, запечатлевается во многих произведениях аскетической письменности. Так, преп. Макарий сравнивает души, взыскующие Господа, с "умными градами Его" (ταῖς νοεραῖς αὐτοῦ πόλεσιν), которым Он посылает свыше "светлый и божественный образ Своего Духа", то есть "небесного Человека" (τὸν ἐπουράνιον ἄνθρωπον), дабы этот Человек (или Дух), запечатлевшись и смешавшись с ними, преполнил их миром, неизре-

ченной радостью и ликованием. См.: Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelle. Ed. par V.Desprez // Sources chrétiennes, № 275. Paris, 1980, p.230. Блаж. Диадок Фотикийский также говорит, что "благодать посредством чувства ума (διὰ τῆς νοῦ αἰσθήσεως) у преуспевающих в ведении увеселяет тело неизреченным ликованием". См. Попов К. Блаженный Диадок (V-го века) и его творения, т.1. Киев, 1903, с.437-438. Вообще, тема "радости" восходит к Ветхому Завету, где для обозначения ее используются понятия ἀγαλλίασις (собственно "радость") и εὐφροσύνη ("веселие"); в Новом Завете на первый план выступает термин χαρά (св.Аммон сопоставляет ветхозаветное и новозаветное словоупотребление: χαράν καὶ ἀγαλλίασιν). Если в Ветхом Завете "радость" соотносится преимущественно со свободным человеческим "ответом" на присутствие Бога и Его спасительного действия в мире, то в Новом Завете она "фокусируется" на Богочеловеческой Личности Иисуса Христа. Поэтому радость становится неотъемлимой и характерной чертой жизни христианина, всегда сопутствуя ему в скорбях, невзгодах и мучениях. Отцы Церкви, развивая эту ветхозаветную и новозаветную традицию, тесно связывали радость с верой в Бога, покаянием, смирением, послушанием Богу, духовной бранью, любовью к Богу и к ближним и пр. добродетелями, без которых (как и без радости) немислимо спасение. См. Langis D. Joy: A Scriptural and Patristic Understanding // The Greek Orthodox Theological Review, 1990, v.35, p.47-57.

³ Мнение, что прообразами христианских иноков являются, среди прочих ветхозаветных святых, Илия Пророк и Иоанн Креститель, было достаточно широко распространено в церковной письменности и нашло свое выражение у свв. Григория Богослова, Григория Нисского, блаж. Иеронима и др. См. соответствующие разделы в книге: Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique. Aubier, 1961, p.121, 133-134, 194.

⁴ Ср. замечание блаж. Феодорита Кирского: "Молитва святых есть общее protivоядие против всех страстей". Theodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie, t.II. Td. par. P.Canivet et A.Leroy-Molinghen // Sources chrétiennes, № 257. Paris, 1979, p.30.

⁵ Здесь св.Аммон очень четко обозначает ту мысль, что целью монашества является достижение совершенства, насколько это вообще возможно для христианина. См. Flew N. The Idea of Perfection in Christian Theology. London, 1934, p.158-159.

⁶ В этой цитате св.Аммон заменяет слово "пророки" на "их".

⁷ Выражением: τὰς θείας δυνάμεις здесь, вероятно, обозначаются различные проявления Божией благодати.

⁸ Понятие "безмолвие" ("исихия") у св.Аммона, на первый взгляд, почти совпадает с "отшельничеством". Но здесь следует помнить, что в православном монашестве "само отшельничество обычно понималось более в смысле внутренней отрешенности от окружающей среды, а не как простое "географическое" удаление из ограды монастыря в пустыню". Монах Василий (Кривошенин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Seminarium Kondakovianum, t.VIII. Praha, 1936, с.101. Поэтому преп. Симеон Новый Богослов и говорит: "Переход ума от [вещей] зримых к [вещам] незримым, его [уход] от чувственного и вселение в сверхчувственное производят забвение всего того, что он оставил позади. Это я называю безмолвием в подлинном смысле слова (ἡ ἡσυχίαν ὄντως), страной и местом безмолвия". Symeon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. Ed. par J.Dargrouzes // Sources chrétiennes, № 51. Paris, 1957, p.64.

⁹ Выражение: ἀλ' ἐντεῦθεν указывает, скорее всего, на время Илии Пророка.

¹⁰ Ср. 2 Кор. 2,15: "Ибо мы - Христово благоухание (Χριστοῦ εὐωδία). Для св.Аммона "благоухание", так же как "свет" и "радость", является результатом действия Святого Духа в душе очистившейся и подготовившей себя к приятию Его. См. предисловие к переводу его посланий на французский язык: Lettres des Peres du desert. Ammonas, Macaire, Arsene, Serapion de Thmuis. Abbaye de Bellefontaine, 1985, p.7. И преп. Макарий сравнивает душу с невестой Христовой, имеющей фамию. Но как фамию, лишь будучи брошенной в огонь издает благоухание, так и душа, только смешиавшись с небесным огнем Духа, издает "духовное благоухание добродетели", то есть творит добрые дела (τὰ καλὰ ἔργα): молитву, плач [о грехах], пост, бдение и прочее. См. Makarios / Symeon. Reden und Briefen, Bd.II. Hrsg.von H.Berthold. Berlin, 1973, S.215.

¹¹ Представление о "страже" (φύλαξ) в святоотеческой письменности обычно ассоциировалось либо с Ангелом-Хранителем, либо с Господом. Оба эти смысловых аспекта слова сочетаются своеобразным способом в "Похвальном слове Оригену" св. Григория Чудотворца, который, говоря о Боге Слове (Логосе), как о "Великого Совета Ангеле" (см. Ис.9,6), называет Его и "Неусыпным Стражем всех людей". См. Gregoire le Thaumaturge. Remerciement a Origene suivi de la Lettre d'Origene a Gregoire. Ed. par H.Crouzel // Sources chrétiennes, № 148. Paris, 1969, p.112, 180. Поскольку св. Аммон отождествляет "стража" с "Силой (δύναμις) Божией", то, как кажется, он подразумевает именно Ангела-Хранителя, ибо тождество δύναμις и ἄγγελος является общим местом в христианской письменности. Однако само выражение "Сила Божия" имеет у св.Аммона достаточно неопределенные и расплывчатые грани, тяготея к сближению с понятием "благодать". Впрочем, коренных расхождений между этими различными аспектами представления о "страже" не имеется, так как Ангелы у христианских писателей часто предстают в качестве посредников, сообщающих людям благодать Божию. Так, согласно Евагрию, "благодать молитвы сообщается нам Ангелом". См.: Иеромонах Василий (Кривошеин). Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, № 22, 1955, с.139. Ибо, как говорит сирийский подвижник V-го века Иоанн Апамейский, Ангелы суть посредники, дарованные нам для того, чтобы мы познали горний мир и чтобы нам открылось духовное таинство Неба. См. Jean d'Apamee. Dialogues et traites. Ed. par R.Lavenant // Sources chrétiennes, № 311. Paris, 1984, p.78. Св. Василий Великий, наряду с упоминанием об "Ангелах-Хранителях народов"(представление древнее, уходящее корнями в Ветхий Завет), говорит и об Ангеле, дарованном "каждому из верных"; такого Ангела он называет "Педагогом" и "Пастырем"(ποιμαίνω), руководящим жизнью каждого христианина. См.: Basile de Cesaree. Contre Eunome, t.II. Ed. par B.Sesboue, G.-M. de Durand et L.Doutreleau // Sources chrétiennes, № 30. Paris, 1983, p.148. Вообще, "функции" Ангелов-Хранителей, как они изображаются в святоотеческой письменности, достаточно многообразны. Среди прочего они, например, способствуют духовному преуспеянию человека и его восхождению к Богу, защищают его от нападок бесов и т.д. См. Danielou J. Les anges et leur mission d'après les Peres de l'Eglise. Paris, 1990, p.101-121.

¹² Преп.Макарий также говорит о "сладоности благодати" (ἡ τῆς χάριτος γλυκύτης): душа, вкушая, с одной стороны, эту "сладоность", а, с другой, пробуя "горечь греха", обретает духовный опыт, который заставляет ее избегать порока и прилепляться к Господу. См.: Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles, p.168.

¹³ Образ "воздвигания земли" довольно часто встречается в христианской литературе, хотя обычно в несколько иных контекстах. Так, Ориген говорит о "воздвигании умозрительного навыка"(τῆς γεωργίας τῆς ἕξως νοητικῆς). См.: Entretien Origene avec Heraclide. Ed. par J.Scherer // Sources chrétiennes, № 67. Paris, 1960, p.98. Св.Григорий Нисский называет человека, посвятившего себя подвижнической (девственной) жизни, "разумным земледельцем" (ὁ σὺμφρων γεωργός), мудро воздвигающим самого себя". См.: Gregoire de Nysse. Traite de la virginité. Ed. par M. Aubineau // Sources chrétiennes, № 119. Paris, 1966, p.360. Преп.Максим, толкуя Ис.5,2, замечает, что "кто искренне и по свободному произволению воздвигает естественное семя блага (τὴν κατὰ φύσιν σπορὰν τοῦ ἀγαθοῦ), тот приносит [добрый] плод Садовнику, т.е. Богу". См.: Maximi Confessoris Quaestiones et dubia. Edidit J.H.Declerck // Corpus Christianorum. Series Graeca, v.10. Turnhout-Leuven, 1982, p.95.

¹⁴ Эта "свобода"(ἐλευθερία), вероятно, соотносится прежде всего с волей человека, когда он достигает доступного здесь состояния святости. "Правда, проповедь свободы характеризует все настроение духа подвижнического, поскольку оно бывает чуждо рабства греху, но это обстоятельство тем не менее не исключает возможности прилагать упомянутый проповедь свободы к воле человеческой в частности: ведь последняя служит одним из главных деятелей в образовании указанного настроения и достижения святости. Тот свободен, кто совершен, потому что где Дух Господень, там и свобода; "закон свободы читается с помощью истинного разума, уразумевается чрез исполнение заповедей, а исполняется по милосердию Христову"(преп.Марк Подвижник); свободными следует считать не тех, кто свободен по состоянию, но тех, кои свободны по жизни и нравам; свобода составляет настоя-

щую чистоту и презрение привременного". Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899, с.201-202.

¹⁵ Букв. "в то упокоение"(εις ἐκεῖνην τὴν ἀνάπαυσιν); подразумевается вечный покой. В таком смысле понятие ἀνάπαυσις весьма часто употребляется христианами авторами. Уже в т.н."Втором послании Климента Римского" мы встречаем подобное употребление, сочетающее это понятие с "вечной жизнью", "нетлением" и "будущим Царством". См. Van Eijk Т.Н.С. La resurrection des morts chez peres apostoliques. Paris, 1974, p.63,84-85. Климент Александрийский же говорит, что "концом (свершением) благодетия (τέλος θεοσεβείας) является вечное упокоение в Боге". См.: Clemens Alexandrinus. Protrepticus and Paedagogus. Hrsg. von O.Stahlin und U.Treu. Berlin, 1972, S.151. Примерно в том же смысле высказывается и Ориген: "Все люди, "труждающиеся и обремененные"(Мф.11,28) вследствие естества греха (διὰ τὴν τῆς ἁμαρτίας φύσιν), призываются к упокоюнию у Слова Божия", ибо Бог "посла Слово Своё и исцели я, и избави я от растений их"(Пс.106,20). Origene. Contre Celse, t.II. Ed. par M.Borret // Sources chrétiennes, № 136. Paris, 1968, p.146.

¹⁶ Парафраза Ефес.2,2. Под τὰς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος явно понимаются бесы которые ниже называются "силами (энергиями),пребывающими в воздухе"(ἐνέργειαι ἐν τῷ ἀέρι). О том, что "средой обитания" бесов является преимущественно воздух свидетельствует духовный опыт многих подвижников. Например, авва Серин говорит о бесчисленном количестве бесов, летающих в воздухе и принимающих различные формы. См. Regnault L. La vie quotidienne des peres du desert en Egypte au IV siecle. Hachette, 1990, p.196.

¹⁷ Выше св.Аммон говорил о "телесном покое"(ἀνάπαυσιν τοῦ σώματος), употребляя термин ἀνάπαυσις в смысле близком к "нерадению" и "лени". В данном случае тот же термин предполагает совсем иной смысл: достижение христианином (подвижником), после многих трудов и молитв, высокой степени духовного преуспеяния. Аналогичный смысл указанного понятия встречается у многих отцов Церкви и, например, преп.Макарий говорит: "Сподобившиеся стать чадами Божиими и родиться свыше от Духа Святого (Ин.14,23), имеющие в себе просвещающего и упокоющего их Христа бывают многообразными и различными способами путеводимы Духом, и благодать невидимо действует в их сердце, даруя духовный покой (ἐν ἀναπαύσει πνευματικῇ). Die 50 geistlichen Homilien des Majarios, S.180. Характерно, что если св.Аммон сочетает "духовное отдохновение" с "легкостью сердечной"(ἐν ἀναπαύσει καὶ ἐλαφρότητι), то и преп.Макарий, говоря об освобождении от "греховной тяжести", которое даруется благодатью, сходным образом ассоциирует "легкость" с "любовью", "благодатью", "радостью" и "Божественным радованием". Ibid.,S.199.

¹⁸ Ср. 2 Кор.3,12 и Ефес.3,12. Термин παρρησία, который мы здесь традиционно переводим как "дерзновение", является одним из ключевых понятий христианского мирозерцания и обладает большим "смысловым полем". Анализ, проведенный Ж.Даниелу относительно значения данного термина в "тайнозрительном богословии" св.Григория Нисского, наглядно показывает это. В классическом греческом языке указанное понятие обозначало свободу выступлений в собрании граждан, которая являлась привилегией полноправных граждан в противоположность рабам. В христианском словоупотреблении понятие обрело смысл "уверенности" в отношениях человека с Богом. Согласно св.Григорию, такая "уверенность"("дерзновение") характеризует в первую очередь райское состояние человека и тесно связана с бесстрастием (ἀπάθεια), которым он обладал в этом состоянии и возвращение которого является высшей духовной целью человека. Грехопадению лишило его такого дара, вытесненного стыдом (αἰσχύνη); этот стыд есть противоположность παρρησία, а поэтому возврат к "уверенности" ("дерзновению") возможен прежде всего через обретение чистоты совести (συνείδησις). С другой стороны, παρρησία увязывается со свободой, причем не столько со свободой в ее, так сказать, "метафизическом аспекте"(обозначаемом понятиями προαίρεσις и αὐτεξούσιον), сколько в аспекте этического (ἐλευθερία). Такая свобода вкпе с "уверенностью" противопоставит рабству (δουλεία), но "рабству и подчинению греху", а не "рабству Богу"(δουλεία Θεοῦ), являющемуся истинной свободой. Наконец, παρρησία поставляется св. Григорием

Нисским в непосредственную связь с молитвой, которая есть "беседа с Богом" (Θεοῦ ὁμιλία). См. Danielou J. Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse. Aubier, 1944, p.103-115.

¹⁹ Данное выражение (ἡ θέρη ἢ θεϊκῆ) предполагает снисхождение благодати Божией в душу человека. Ср. у преп. Иоанна Лествичника: "Когда душа, предающая саму себя, погубит блаженную и возделенную теплоту, тогда пусть усердно взыскует, по какой причине она лишилась ее: и против этой причины она должна направить всю брань и все усердие свое. Ибо теплота возвращается только через те врата, через которые она вышла". Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου ΚΛΙΜΑΞ. Εκδ. ΠΕΡΑΣ ΜΟΝΗΣ ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΥ, 1992, σ.43.

²⁰ Св. Аммон говорит здесь о даре "духовного различения" (διάκρισις, discretio); это понятие иногда переводится как "рассудительность". Обычно оно обозначает добродетель, являющуюся "существенным и важным моментом "трезвения" или частнее – внимания. По словам преп. Макария Египетского, "любителю добродетели должно позаботиться о рассудительности (τῆς διακρίσεως), чтобы не обманываться в различении добра и зла". "Из всех добродетелей самая большая есть рассудительность". По словам аввы Пимена, "хранение, внимание к самому себе и рассуждение, вот три действия души". Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению, т. I, кн. 2. Спб., 1907, с. 585.

²¹ Ср. Рим. 8, 15. Св. Григорий Двоеслов на сей счет замечает: Творец [всего] видимого и невидимого, Единородный Сын Отца, пришел для спасения рода человеческого (ad humani generis redemptionem) и послал Святого Духа в сердца наши. Оживотворенные (vivificati) Им, мы верой постигли то, что до сих пор не можем познать опытным путем (scire experimento). И в той мере, в какой мы "приняли Духа усыновления" (Рим. 8, 15), мы уже не сомневаемся относительно того, что [мир] незримых тварей существует (de vita invisibilem). Nè. Gregoire le Grand. Dialogues, t. III. Ed. par A. de Vogue et P. Antin // Sources chretiennes, № 265. Paris, 1980, p. 21.

²² Для обозначения такого видения св. Аммон использует термин ἀνάβλεψις (букв. "взгляд, устремленный горе"). Примечательно, что преп. Макарий, ведя речь о духовном возрождении человека, связанном с "обновлением ума", также говорит о "здравии и видении мысли" (ὕγιότητα καὶ ἀνάβλεψιν διανοίας). См. Makarios / Symeon. Reden und Briefen, Bd. II, S. 121.

²³ Св. Аммон цитирует очень свободно, вероятно по памяти; мы переводим так, как он цитирует. Слова "широта" и т.д. "суть образное обозначение не широты и всесторонности познания, а вечности и неизмеримости предмета познаваемого", т.е. "неизмеримым предметом христианского познания служит любовь Христова, явленная на кресте, а следовательно, и любовь Бога, пославшего Сына Своего для спасения мира". См.: Богдашевский Д. Послание святого Апостола Павла к Ефесянам. Исагогико-экзегетическое исследование. Киев, 1904, с. 479-481.

²⁴ Для обозначения духовного видения св. Аммон на этот раз употребляет выражение τὸ διορατικὸν τοῦτο χάρισμα, которое, вероятно, здесь имеет смысл "духовной проничательности". Ею обладал, например, св. Пахомий Великий. По словам архимандрита Палладия, "в великом деле духовного руководства во многочисленном братстве, рассеянном по девяти монастырям, Пахомий мог успевать именно потому, что Господь даровал ему особую проничательность. Этот дар он более и более развивал в себе. Он умел с первого свидания узнавать человека". Архимандрит Палладий. Святой Пахомий Великий и первое иноческое общежитие по новооткрытым коптским документам. Казань, 1899, с. 137.

²⁵ Выражение: τοῖς θελήμασιν ἑαυτῶν ἀκολούθουσι предполагает себялюбие (эгоизм), которое православные подвижники считали корнем и основой всякого греха, ибо "себялюбивое возведение своего "я" в цель своей жизнедеятельности" имело результатом "расторжение мировой гармонии, разрыв союза с Богом и людьми и постоянную борьбу за существование. Такова сущность жизни греховной. Весьма ясно, что жизнь по Богу, истинно человеческая и христианская жизнь, должна быть противоположной греховной. Если там, в грехе, мы поставляем свое "я" жизненным принципом, – выше всего и свою волю мировым законом, единственно для нас обязательным, то здесь, в жизни силы и духа, – мы должны поставить в жизненный принцип отречение от своего "я" и от своей воли, от того и другого отка-

заться и принять на себя иго Христово, принять Его волю за закон своей жизнедеятельности. В греховной жизни мы вели борьбу с людьми из-за своего "я", одушевляясь взаимной ненавистью; здесь, в духовно-христианской жизни мы должны стремиться к соединению с людьми, руководясь не ненавистью, а любовью к ним. Итак, вот два начала, из которых слагается духовная жизнь: отречение от своего "я" и своей воли – начало отрицательное, любовь к Богу и ближним – начало положительное, создающее". Соколов Л. Психологический элемент в аскетических творениях и его значение для пастырей Церкви. Вологда, 1898, с.45-46.

²⁶ Фраза: οὐ δύνασθε λαβεῖν προσθήκην ὑπὲρ τὸ μέτρον ἡμῶν предполагает, скорее всего, именно такой смысл. Преп. Антоний, учитель св. Аммона, также считал, что "искушения, посылаемые Господом, необходимы нам для нашего нравственного очищения и усовершеня, ибо как золото очищается огнем, так и человек – искушениями. Кого благодать Божия не испытывает искушениями, трудами и несчастьями, чтобы научить его терпению и усовершенить в добродетели, тот, по словам Антония, не получит от Бога славы". Лобачевский С. Святой Антоний Великий (его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение). Одесса, 1906, с.234.

²⁷ Под "благословением" (εὐλογία) здесь, вероятно, подразумевается любой дар Божий.

²⁸ Ср. у преп. Макария: "Господь, видя мужество и стойкость в искушениях души, а также то, что, подвергаемая искушениям, она оказалась испытанной (δοκιμὸς ἐυρέθη), является в доброте Своей, открывая Себя и ее озаряя сверхсиянным Светом Своим". Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles, p.88.

²⁹ Именно в таком смысле употребляет слово νόθος (имеющее значения: "внебрачный, незаконнорожденный", "чужеземный", "поддельный, подложный") и Климент Александрийский. См. Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus, S.69. Мысль же св. Аммона совершенно прозрачна: искушения являются неотъемлемой частью духовной жизни и своего рода признаком Божия благоволения.

³⁰ Монашеские одежды имели и имеют глубокий символический смысл. Под τῆν ἐσθήτην св. Аммон подразумевает, вероятно, милоть – верхнюю одежду из козлиной или овечьей шкуры, в которую облачались еще ветхозаветные пророки. "Милоть была самой древней и первой одеждой иноков, отличавшей их на первых порах от мирян. Ее носил сам отец монашествующих св. Антоний; в милоть одел он и ученика своего Иларiona. "Козлиная одежда ввухала монахам", по словам Кассиана, "что они, умертвив плотские страсти, постоянно должны прилежать добродетелям и не допускать, чтобы в теле их оставались свойственные юношеским летам горячность и непостоянство". Таким образом, уже и в то время ношение милоти имело символический характер, указывающий на уничтожение в иноке плотских порывов и на сосредоточение всего внимания его на добродетелях". Архимандрит Иннокентий. Пострижение в монашество. Опыт историко-литургического исследования обрядов и чинопоследований пострижения в монашество в Греческой и Русской Церквях до XVII века включительно. Вильна, 1899, с.86. Избрание первыми иноками милоти в качестве своего облачения намекало, возможно, еще и на то, что монашество взяло на себя пророческое служение в Церкви.

³¹ Эти слова св. Антония встречаются и в сборнике "Изречений святых отцов" ("Апофтегматах"), только здесь вместо "Царства Божия" стоит "Царство небесное". См.: ТО ГЕРОΝΤΙΚΟΝ, σ.1. Согласно этому великому основателю монашества, "Бог при создании одарил нас свободной волей, поэтому мы должны по своей воле отражать нападения врага и побеждать его. Испытания, по словам Антония, дают возможность иноку показать доброе направление своей воли и утвердить ее в добре при возможности избирать злое. Только жизнь, исполненная борьбы со злом, покажет нашу веру и любовь к Богу и искреннее стремление к единению с Ним". Лобачевский С. Указ. соч., с.233-234. Св. Аммон, прямо апеллируя к своему учителю (ἔλεγεν ἡμῖν), в этом аспекте своего аскетического богословия, как и во многих других, являет себя подлинным преемником преп. Антония.

³² Опыт молення об утерянной радости Божией запечатлевается в одном из "Гимнов" преп. Симеона Нового Богослова: "объятый желанием к Тебе и связанный любовью, я недоумеваю, изумляюсь и не могу понять, почему скорбь [и теперь] кажется жалкой души моей, отчего вкрадывается печаль и всего меня волнует, почему

скорбь о земном (ἢ τῶν γηϊνῶν θλίψις – или: "стеснение [угнетение] земных вещей") лишает меня Твоей сладости, Боже мой, и различает от радости. Зачем Ты, Блаже, оставяешь меня, столь [глубоко] падшего и согрешившего, или чем прогневавшего Тебя более, Христе мой, чтобы я еще сильнее печалился, чем прежде, когда душа моя была одержима страстями? Скажи и научи меня ныне глубине судеб (κρίματων) Твоих, скажи, Владыко, и во возгнушайся меня говорящего, [хотя] и недостойн я". Божественные Гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Перевод с греческого иеромонаха Пантелеимона Успенского. Сергиев Посад, 1917, с.140. Текст: Symeon le Nouveau Theologien. Hymnes, t.III. Ed. par J.Koder // Sources chretiennes, № 196. Paris, 1973, p.12-14.

³³ Ср. у преп. Нила Анкирского, который замечает, что труд добродетели (ἀρετῆς πόνος) приносит тому, кто добровольно избрал его, радость и великое удовлетворение (εὐφροσύνην ποιεῖ καὶ θυμηδίαν πολλήν), служащие ему утешением. См.: Nil d'Ancre. Commentaire sur le Cantique des cantiques, t.I. Ed. par M.-J.Guérard // Sources chretiennes, № 403. Paris, 1994, p.272.

³⁴ Не совсем ясно, подразумевает ли здесь св.Аммон ад в прямом смысле слова, или понятие "ад" используется им в переносном смысле, как олицетворение греха и смерти. Но, скорее всего, употребляется смысл переносный. Подобное словоупотребление нередко встречается в древнехристианской письменности. Так, св.Мелитон Сардинский, ведя речь о ветхозаветной пасхе, служащей прообразом новозаветной, описывает несчастья, постигшие египтян, следующим образом: их объяли "ночь великая и мрак непонимаемый, смерть ошупывающая (θάνατος ψηλαφῶν), Ангел изгоняющий и ад, поглощающий первородных чад их". Meliton de Sardes. Sur la Paque et fragments. Ed. par O.Perler // Sources chretiennes, № 123. Paris, 1966, p.72. Еще более показательно одно высказывание преп.Макария, который говорит, что люди "плотские" суть "мертвецы", поскольку они оказались недостойными вселения животворящего Духа. Поэтому жизнь их подобна "области суеты, в которой могла греха и которая господствует над адом" (ἄδης κυριεύων ὁ τῆς ματαιότης χώρος, ἐν ᾧ τὸ σκάμμα τῆς ἀμαρτίας). В другом месте преп. Макарий сравнивает с адом глубинные недра сердца, где душа, вместе с [греховными] помыслами своими, удерживается смертью. См: Makarios / Symeon. Reden und Briefen, Bd. II, S.67, 149.

³⁵ Выражение: εὐπρέπειαν ἄλλην, вероятно, предполагает "первую благовидность" души, которая дается ей изначально, как созданной "по образу и подобию Божию". В таком случае "другая благовидность" есть результат духовного преуспевания души. Можно предположить, что эта "другая благовидность" имеет и "эсхатологическое измерение": она служит как бы началом того преображения, которое ожидает душу в будущем Царстве Божием. Это преображение души человека повлечет и преображение всего мира – идея, которую, например, отчетливо выразил малонизвестный христианский писатель конца IV – начала V вв. Макарий Магnezийский. Согласно ему, "как всякий человек во всеобщем конце воспримет основание второго бытия в нетлении, так и весь мир, с ним поврежденный, вторично воспримет лучшую красоту, совлекшись вместе с ним поврежденной одежды и облечшись в одеяние неизменяемости (ἀπαθείας)". Потому что "мир, от многого небрежения пострадавший и в конец заброшенный, и сам собою гниущий, будет опять восстановлен в светлости творческим Словом и Художником не ослабевающим (Прем.7,30), ибо всякому существу и сущности (ὕψστασις) сотворенных, кроме сил бесплотных, нужно принять второе и лучшее бытие (γένεσιν)". См.: Архимандрит Арсений. Макарий, магnezийский епископ в конце IV и начале V века, и его сочинения // Христианское Чтение, 1883, № 5-6, с.620.

³⁶ Здесь св.Аммон затрагивает тему "вознесения души", весьма распространенную в поздней античности и нашедшую отражение, например, в таком апокрифе, как "Вознесение Исаии", а также в учении ряда сект еретического гностицизма, где это представление тесно увязывается с "индивидуальной эсхатологией" гностиков: прохождением души после смерти через сферы планет, в которых ее встречают злые демоны (еретическая трактовка учения о "мытарствах души") и т.д. См. Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion. Edinburgh, 1983, p.171-204. В отличие от этих "псевдогностиков", св.Аммон, беря за исходный момент факт восхождения на небо пророка Илии (4 Цар.2), сочетает тему "вознесения (восхождения) ду-

ши" с идеей духовного преуспеяния, т.е. трактует ее в ключе "тайнозрительного богословия". Аналогичная, хотя и не тождественная, трактовка данной темы встречается у св. Григория Нисского, который постоянно говорит о "восхождении" (ἀναβάσις) души к Богу, или о "простирании" (ἐπέκτασις; ср. Флп.3,13) ее, тоимой неизреченной божественной любовью к Нему. Такое "простирание" св. Григорий мыслит как восхождение по "лестнице" (κλίμαξ), имеющей "ступени" (βαθμοί). Однако если для преп. Аммона это восхождение имеет предел (ἕως οὗ ἀναβῆ εἰς τὸν οὐρανὸν τῶν οὐρανῶν), то для св. Григория такое духовное преуспеяние – беспредельно, ибо душа, даже соединившись с Богом, не испытывает "сытости" (ἀκορέστως) в своей несказанной радости и любви. См. Danielou J. Platonisme et theologie mystique, p.291-307; From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings. Selected with Introduction by J. Danielou. London, 1961, p.56-71.

³⁷ Христианские писатели, с одной стороны, отрицали употребление слова τόπος ("место") применительно к Богу, а, с другой стороны, признавали относительно значимость подобного словоупотребления. Так, св. Феофил Антиохийский говорит: "Богу же Вышнему и Вседержителю (ὁψίστου καὶ παντοκράτορος), то есть подлинно Богу, свойственно не только быть вседущим, но и все видеть и все слышать, не помещаясь в [каком-либо] месте (μηδὲ τὸ ἐν τόπῳ χορεῖσθαι). Иначе место, вмещающее Бога, будет больше Его. Ибо вмещающее [всегда бывает] больше вмещаемого. Бог же [нигде] не вмещается, но Сам есть место всего (τόπος τῶν ὅλων)". Theophilii Episcopi Antiochensis Libri tres ad Autolyicum. Edidit G.G. Humphry. Londini, 1852, p.42. Таким образом у св. Феофила наблюдается тонкая диалектика: с одной стороны, термин "место" нельзя соотносить с Богом, но, с другой, Сам Бог, в несобственном смысле слова, называется "местом всего". Более однозначен Ориген: polemизируя с Кельсом, он говорит: "Бог превышает всякого места (κρείττων γὰρ ὁ Θεὸς παντός τόπου) и объемлет (περιεκτικὸς) все могущее быть (существовать), но нет ничего, что объемлет Бога (οὐδὲν ἔστι τὸ περιέχον τὸν Θεόν)". Origene. Contre Celse, t.IV. Ed. par M. Borret // Sources chretiennes, № 150. Paris, 1969, p.90. Эта идея о "невмещаемости" Бога в каком-либо месте (Он χωρῶν все, но Сам пребывает ἄχωρητος), намеченная еще Филоном Александрийским, получила достаточно широкое распространение в раннехристианском богословии. См. Schoedel W.R. Enclosing, not Enclosed: The Early Christian Doctrine of God // Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem R.M. Grant. Paris, 1979, p.75-86. Но в то же время, традиция понимания "места" применительно к Богу в несобственном смысле, отмеченная у св. Феофила, также продолжала существовать в христианском богословии, особенно в связи с толкованием Псх.24,10 и 33,21. Например, св. Григорий Нисский, цитируя "вот место у Меня", замечает, что под этим "местом" не следует понимать нечто "количественно ограниченное" (οὐδὲ περιέριζει τῷ ποσῷ), поскольку нельзя измерить "бесколичественное" (ἐπὶ γὰρ τοῦ ἀλόγου μέτρον οὐκ ἔστιν), но здесь подразумевается "нечто беспредельное и не имеющее границ" (τὸ ἄπειρον τε καὶ ἄριστον). Gregoire de Nysse. La vie de Moise. Ed. par J. Danielou // Sources chretiennes, № 1ter. Paris, 1969, p.272.

³⁸ Термин μόχος, как и термин λόνος, имеет значение не только "труда", но и "страдания, мучения"; этот второй смысл также подразумевается здесь.

³⁹ Образ "неба", как сферы вечного и божественного бытия, в противоположность бытию земному и тленному, весьма часто встречается в святоотеческой письменности. Так, для св. Григория Двоеслова "небо" в подобном образном понимании является целью человека, ибо тождественно созерцанию Бога, Его "сиянию славы", "небесной любви" и т.д. См.: Weber L. Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Freiburg in der Schweiz, 1946, S.128-139.

⁴⁰ Выражение "Дух огня" (τὸ Πνεῦμα τοῦ πυρός), скорее всего, восходит к Деян.2,3-4. Вообще же образ "огня", как символ Бога и божественного бытия, постоянно употребляется отцами Церкви. Например, преп. Макарий, беря за исходную точку своих рассуждений Лк.12,49, говорит: "Ибо есть горение Духа, оживворяющее сердца (ἔστι γὰρ πύρωσις τοῦ πνεύματος ἢ ἀναζωπυρούσα τὰς καρδίας). Поэтому нематериальный и божественный огонь просвещает души и искушает их как неподдельное золото в горниле, а порок пополяет, как терния и солому". Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, S.204.

⁴¹ Букв. "двоедушия" ($\delta\iota\psi\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha\varsigma$); в христианской литературе этот порок часто понимался в качестве противоположности веры. Ср. "Пастырь Ермы", где "двоедушие" ("сомнение") определяется как "лукавое, неразумное и многих, даже весьма верных и сильных, отторгающее от веры. Ибо это двоедушие (сомнение) есть дщерь диавола и сильно злоумышляет против рабов Божиих". Hermas. Le Pasteur. Ed. par R.Joly // Sources chrétiennes, № 53. Paris, 1958, p.184. В целом, этот порок связан с той религиозно-нравственной раздвоенностью человека, которая возникла в результате грехопадения. "Святоотеческое восточное богословие понятие о религиозно-нравственной раздвоенности одного духовного начала сообщает в учении о двух умах, действующих в человеке. "Ибо два, точно два во мне ума", - говорит, например, св. Григорий Богослов. "Один ум идет к свету, а другой - во мрак, один увеселяется земным, а другой восхищается небесным". Будучи свойственной духовному началу вообще, раздвоенность, естественно, проявляется в отдельных состояниях этого начала в частности. Кому из боголюбцев, здравомыслящих неизвестны колебания духовного в себе начала: то в сторону добра, святости, то в сторону зла, греха? В человеке есть, например, по естеству любовь, которая должна иметь своим предметом Бога; между тем, вместо пламенения к Богу она часто соединяется с вождением плоти. В уме человека есть по естеству ревность, которая должна быть ревностью по Богу, но она сплошь и рядом превращается в преступную ревность одного против другого. В уме есть гнев по естеству, чтобы отвращаться от зла, но вместо этого гнев нередко направляется на вещи, совершенно бесполезные". Пономарев П. П. О спасении. Вып. 1. Казань, 1917, с.55-56.

⁴² Фраза "в роде и роде" ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \gamma\epsilon\upsilon\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\epsilon\upsilon\epsilon\acute{\alpha}\nu$) вызывает некоторое затруднение. Сама по себе она является устойчивым словосочетанием, постоянно встречающимся в "Псалтири" (Пс.32,11; 44,18; 60,7 и т.д.), где обозначает некую постоянную величину, сохраняющуюся на протяжении многих человеческих поколений. Возможно, св. Аммон подразумевает это значение фразы ("из поколения в поколение") и тогда его мысль состоит в том, что стяжание Святого Духа в полноте обретается благодаря молитвенному труду и добродетельной жизни нескольких поколений благочестивых христиан (этому соответствует и образ возделывания земли, воздающей сторицей лишь за многолетний труд над ней). Ср. также Ин.4,36: "Жнуший получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнуший вместе радоваться будут. Ибо в этом случае справедливо изречение: "один сеет, а другой жнет"". Но возможно также, что указанная фраза имеет и просто смысл многолетних усилий на протяжении одной человеческой жизни, обозначая постоянство и настойчивость в достижении главной цели человека - соединения с Богом.

⁴³ Эти слова св.Аммона, вероятно, могут служить указанием на то, что практика изменения имени при пострижении в монашество восходит к древнейшим временам иночества. С этим связана и широко распространенная уже в Древней Церкви идея рассмотрения пострига как таинства, аналогичного таинству крещения ("второе крещение"). См. Morin G. L'ideal monastique et la vie chretienne des premiers jours. Namursi, 1944, p.71-88; Robinson N.F. Monasticism in the Orthodoxes Churches. London, 1916, p.57-59.

⁴⁴ Св.Аммон приводит цитату с небольшими изменениями. Дидим Слепец по поводу этого изменения имени Сары замечает, что оно с одним "р" означает "малость" ($\mu\acute{\iota}\kappa\rho\tau\eta\varsigma\ \epsilon\pi\eta\eta\nu\epsilon\delta\epsilon\tau\alpha\iota$), а это предполагает образ жизни новонаначально в духовном преуспевании ($\tau\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\iota\varsigma\alpha\gamma\omega\gamma\iota\kappa\acute{\omicron}\nu\ \tau\rho\beta\omicron\nu$). То же имя с двумя "р" толкуется как "начальствующая" ($\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$), что указывает на "совершенство добродетели" ($\eta\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\tau\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$). См.: Didyme l'Aveugle. Sur la Genese, t.I. Ed. par P.Nautin et L.Doutreleau // Sources chrétiennes, № 233. Paris, 1976, p.266.

⁴⁵ В тексте, вероятно ошибочно, "мы".

⁴⁶ Вообще отцы-подвижники различали два вида печали ($\lambda\beta\lambda\eta$). Первый вид - "печаль-грех", возникающая вследствие неудовлетворения (или неполного удовлетворения) страстных желаний. Она угнетает человека и есть, по словам св. Григория Богослова, "грызение сердца и смятение". В своем крайнем выражении такая печаль приводит к чувству безнадежной тоски, мрачной апатии и разрешается своего рода "духовной смертью" человека. Другой вид печали - "печаль по Богу", возникающая

из недовольства человека своим наличным духовно-нравственным состоянием. Она, наоборот, "возбуждает и поддерживает в человеке живую, энергическую активность, вызывает его на аскетический подвиг всестороннего совершенствования как с отрицательной (очищение сердца от страстей), так и с положительной стороны (приобретение добродетелей). В таком случае "печаль ума" является "драгоценным Божиим даянием"(св.Исаак Сирий)". См. Зарин С. Указ.соч., с.284-288. Печаль, о которой говорит св.Аммон, стоит безусловно ближе ко второму виду печали, хотя и не тождественно полностью ему. Это – "печаль о ближнем", истинное сочувствие его скорбям и искушениям, которая побуждает человека к молитвенному подвигу и неусыпному прошению за других.

⁴⁷ Букв. "от самих себя"; но у св.Аммона речь идет, скорее всего, об исходе чести братии из обители, связанном с обычным монашеским искушением – тяготением к перемене места.

⁴⁸ Речь идет о, так сказать, "лжетеплоте" или "псевдоблагодати", противоположной подлинной благодати и несовместимой с ней. Посредством такой "псевдоблагодати" диавол прельщает людей неусушенных и не обладающих достаточным духовным опытом, т.е. не стяжавших еще способности "духовного различения".

⁴⁹ Эта мысль о "трех волях" намечается и в одном из изречений св.Аммона, дошедшем только в сирийском переводе. Здесь некий инок спрашивает авву о том, как следует поступать человеку, начинающему какое-либо дело? На это авва отвечает, что человеку прежде всего следует понять причину, побуждающую его к действию: исходит ли такое побуждение от Бога, от сатаны, или от него самого? Лишь первое он должен осуществлять, а два других побуждения устранять, чтобы не быть пойманным в ловушки бесов. После этого человек должен обратиться к Богу, чтобы Он помог ему осуществить Божие, а затем и приступать непосредственно к делу. Тогда он будет прославлен Богом (сирийское изречение № 24). Позднее (в VII в.) аналогичное учение о "трех волях" развивал преп. Анастасий Синаит.

⁵⁰ Ср. одно поучение преп.Орсисия, который призывает иноков к полному послушанию: "Будьте покорны отцам со всяким послушанием (cum omni obediencia), без ропота и разных помыслов, соединяя с добрыми делами простоту души, чтобы, исполненные добродетелей и страха Божия, вы удостоились усыновления Божия (adaptione eius)". Преподобного отца нашего Орсисия аввы Тавеннского Учение об устройении монашеского жития. М.,1858, с.37. Текст (в латинском переводе это сочинение называется "*Книга отца нашего Орсисия*" – "*Liber patris nostri Orsiesii*") Bacht H. Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I. Würzburg, 1972, S.98.

⁵¹ Ф.Но в примечании к этому месту высказывает предположение, что св.Аммон находился в отсутствии, на некоторое время покинув свой монастырь.

⁵² "Человекоугодие"(ἀνθρωποαρέσκεια) всегда рассматривается в христианской письменности как нечто, находящееся на полюсе противоположном добродетели и препятствующее добродетельной жизни. Так, Евагрий в трактате "К Евлогию монаху" (приписываемом преп.Нилу) говорит: "Добродетель не ищет славословий (ἐὐφρησίας) от людей, не услаждается почестью – этой матерью зол. Ибо начало почести – человекоугодие, а конец ее – гордыня. Домогающийся почестей превозносит себя и не может перенести унижения". PG 79, 1097. Св.Григорий Палама в сочинении "К инокине Ксении" называет страсть человекоугодия "самой тонкой (λεπτοτάτην) из всех страстей". Под власть ее попадают те, которые творят добрые дела ради славы человеческой. И тогда они, получившие в удел жительство на небесах, вселяют славу свою в персть (Пс. 7,6); молитва их не восходит к небу и всякое их старание (σπουδάσμα) падает ниц, ибо лишено крыльев божественной любви, на которых наши земные дела возносятся горе. Поэтому они труды несут, но награды не получают. Они плодоносят лишь позор (αἰσχύνη), непостоянство помыслов, пленение и смятение мысли. И о таких людях говорится: Господь "разсыпал кости человекоугодников". См. ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΤΟΜΟΣ Δ'. ΑΘΗΝΑΙ,1977, σ.103.

⁵³ Букв. "болеют"(νοσθεύειν); подспудно предполагается, что грех вообще, и человекоугодие – в частности, является болезнью (недугом) рода человеческого. Соответственно, спасение, осуществленное Господом нашим Иисусом Христом, понимается как исцеление человечества, пораженного проказой греха. Данная тема

"исцеления" является одной из центральных тем православной сотериологии, что, помимо прочего, прослеживается и в представлении, запечатленном в древнецерковной традиции, о Евхаристии как о "лекарстве бессмертия". См. Harakas S.S. *Health and Medecine in the Eastern Orthodox Tradition: Salvation as the Context of Healing* // *The Greek Orthodox Theological Review*, 1989, v.34, p.234-237.

⁵⁴ Св.Аммон проводит естественную связь между грехом "человекоугодия" и "тщеславием" (κενοδοξία). Аналогичная связь наблюдается у многих отцов Церкви и, в частности, св.Василий Великий сопоставляет "тщеславие", "человекоугодие" и "творение [добрых дел] напоказ" (τὸ πρὸς ἐπίδειξίν τι ποιεῖν). См. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'//ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, т. 53. ΑΘΗΝΑΙ,1976, σ.176-177. Что же касается собственно тщеславия, то св.Иоанн Златоуст, например, сравнивает его с диким зверем (τὸ θηρίον), который набрасывается в первую очередь на Тело Христово, повергает его ниц, расторгает члены этого Тела и оскорбляет его. Еще он называет тщеславие "злым и лукавым бесом" (τοῦ κακοῦ καὶ ποηροῦ δαιμονος), который иногда принимает облик привлекательной гетеры, увлекая в пучину гибели соблазнившихся ею. См. Jean Chrysostom. *Sur la vaine gloire et l'education des enfants*. Ed. par A.- M.Malingrey // *Sources chrétiennes*, № 188. Paris,1972, p.66-70.

⁵⁵ Под "Духом кротости" (πνεῦμα τῆς πραότης) здесь следует понимать, скорее всего, одно из действий и проявлений Святого Духа. Аналогичные мысли можно встретить у многих отцов и учителей Церкви. В частности, Климент Александрийский полагает, что при крещении Святой Дух входит в человека, полностью преобразует и изменяет его, делая его "храмом Божиим". Но такую полноту благодатных даров Святого Духа человек еще должен сам усвоить, через подвиг духовного преспеяния ("делание" и "гносис") соделывая себя достойным их. Только в процессе подобной "синэргии" человек становится истинным христианином, реализуя то, что получено им при крещении. См. Hauschild W.-D. *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*. Munchen, 1972, S.74-76.

⁵⁶ Данная цитата является свободной парафразой Ин.16,7 и 13. Согласно толкованию Г.Властова, "Господь ставит пришествие Утешителя в зависимость от Своего отшествия, разумея под сим, что только священная Жертва, Им приносимая, может приготовить человека к восприятию Духа Божия. Лучше для вас, глаголет Господь, пережить эти грядущие часы скорби и душевных мук, потому что Я иду не для того, чтобы удалиться навсегда от вас, но чтобы оскластить вас на веки, на веки пребывать с человечеством, верующим в Духе. Только Жертва, принесенная Агнцем, искупив человечество, дала ему возможность воспринять Утешителя, т.е. воспринять непрестанное вечное пребывание Духа Божия с теми, которые верою воспринимают тайну спасения". Властов Г. *Опыт изучения Евангелия св.Иоанна Богослова*, т.2. Спб., 1887, с.93.

⁵⁷ В данном случае св. Аммон опять придерживается аскетического учения своего наставника – св. Антония. Согласно последнему, "Дух покаяния является для инока утешением; он научает его не возвращаться более назад в оставленный им мир и не прилепляться к предметам века сего. Затем, он открывает взоры души для чистого раскаяния, чтобы она очищалась вместе с телом и оба были в чистоте. Все это производит в нем Дух Святой, исправляющий духовное повреждение человека и возвращающий его к первобытной чистоте. Но, по словам Антония, необходимо всегда помнить, что Дух Святой вселяется в инока только после продолжительных трудов покаяния, и тогда только неотступно обитает в нем". Лобачевский С. *Указ.соч.*, с.247. Св. Аммон, развивая мысли учителя, говорит еще о "Духе покаяния" (πνεῦμα τῆς μετανοίας), отличая Его от "Святого Духа" (Духа истины, Утешителя). Однако нельзя полагать, что они суть два совсем различных "Духа". Св. Аммон подразумевает единый Дух, но в различных аспектах Своего проявления ("энергиях").

⁵⁸ Цитата не устанавливается; не очень ясно также, о каком Левии идет речь: ветхозаветном (сыне Иакова и Лии) или новозаветном (Апостоле Матфее), но скорее всего о втором.

⁵⁹ Цитата опять не устанавливается. Возможно, она заимствована из какого-то апокрифа.

⁶⁰ Образ "жемчужины" (μαργαρίτης) в святоотеческой письменности обычно соотносился: 1) с Христом. 2) с христианским вероучением и 3) с человеческой душой.

См. Lampe G. W.H. *Op.cit.*, p.827. Примечательно в этом плане толкование Мф. 13,45-46 у сирийского подвижника V в. Иоанна Апамейского, который, приведя евангельскую притчу, сравнивает своего друга с "купцом", ищущим "блага мудрости". Но, обретя "ведение таинства Христова", он оставляет все частичные "знания", приобретенные им, дабы в нем "укоренилось это ведение Христова" и дабы он, обогатившись им, мог "царствовать в славном Царстве Божиим". См. Jean d'Arabee. *Dialogues et traites*, p.130. Ориген сравнивает эту "драгоценную жемчужину" (ὁ ἀγελάρχης τῶν μαργαρίτων - "главенствующую из жемчужин") с "Христом Божиим", т.е. "Словом, Которое ценнее всех писаний и мыслей законов и пророков", - обретший Его легко достигнет и все остальное. См. Origene. *Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu*, t.I. Ed. par R.Girod // *Sources chrétiennes*, № 162. Paris,1970, p.168-170. Наиболее близкую аналогию мыслям св.Аммона можно найти у преп.Макария, который сравнивает этот "многоценный жемчуг" с "Духом Христовым". См. Makarios /Symeon. *Reden und Briefen*, Bd.I, S.134. Данный "крупный, многоценный и царский жемчуг", который принадлежит только Царю и украшает Его диадему, могут носить и "сыны Царя (Господа)", т.е. истинные христиане, если они рождаются от "Царственного и Божиего Духа". См. Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, S.195. Сочетание образа "жемчужины" со Святым Духом позднее встречается и у преп.Симеона Нового Богослова, говорящего о "многоценной жемчужине Духа", стяжать которую обязаны христиане, взыскующие нетленные и вечные блага. См. Symeon le Nouveau Theologien. *Traites theologiques et ethiques*, t.II. Ed. par J.Darrrouzes // *Sources chrétiennes*, № 129. Paris,1967, p.398.

⁶¹ Здесь св.Аммон возвращается к теме искушений, которую он подробно рассматривает выше (см. 4-е послание).

⁶² Ср. у Оригена, который в своих "Гомилиях на Исход", ссылаясь на указанное место Евангелия, говорит: "Христос одолел и победил [дьявола], чтобы тебе открыть путь к победе" (ut tibi vincendi iter aperiret). Origene. *Homelies sur l'Exode*. Ed. par M.Borret // *Sources chrétiennes*, № 321. Paris,1985, p.78. Согласно св.Иларию Пиктавийскому, искушения Господа в пустыне являлось осуществлением "Великого Небесного Совета" (magnis caelestisque consilii). Факт же Его искушения именно после крещения указывает на то, что и мы, будучи освященными, подвергаемся более свирепым искушениям от дьявола, чем до крещения, ибо для лукавого наиболее вожделенной победой является победа над святыми. См. Hilaire de Poitiers. *Sur Matthieu*, t.I. Ed. par J.Doignon // *Sources chrétiennes*, № 254. Paris, 1978, p.112. Св.Кирилл Иерусалимский по поводу того же места Священного Писания замечает: "Как Спаситель, после крещения и сошествия (ἐπιφοίτησιν) Святого Духа, одолел супостата, так и вы, после святого крещения и таинства миропомзания, облекшись во всеоружие Святого Духа, должны противостоять супротивному действию (τῆν ἀντικείμενὴν ἐνέργειαν) и одолеть ее, говоря: "Все могу в укрепляющем меня Христе" (Флп.4,13)". Cyrille de Jerusalem. *Catecheses mystagogiques*. Ed. par. A.Piedagonel // *Sources chrétiennes*, № 126. Paris, 1966, p.126. Во всех трех приведенных толкованиях Мф.4 прослеживается единая мысль: Господь, по Своей человеческой природе, явил образец преодоления искушений и показал пример победы над дьяволом – тот пример, которому христиане должны следовать и которому должны подражать. Данная мысль уже четко прослеживается в Новом Завете, в частности – в посланиях Апостола Павла. См. Larsson E. *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf – und Eikontexten*. Uppsala, 1962, S.15-45.

⁶³ Это выражение (ἀπὸ τοῦ σκοτεινοῦ ἀέρος ἐκεῖνον) указывает на то представление, что "средой обитания" дьявола и бесов является преимущественно воздух (см. выше примеч.16). Данное представление намечается в Новом Завете (ср. Ефес.2,2) и развивается в древнецерковной письменности. Например, св.Афанасий Александрийский говорит, что после того, как дьявол ниспал с неба, он блуждает в низших областях воздуха (περὶ τὸν αἆρα τὸν ὄψε κάτω πλανᾶται). Поэтому и Господь пришел, чтобы низвергнуть дьявола, очистить воздух (τὸν δὲ αἆρα καθάρισσιν) и нам открыть путь, ведущий к Небесам. См. Athanase d'Alexandrie. *Sur l'Incarnation du Verbe*. Ed. par Ch.Kannengiesser // *Sources chrétiennes*, № 199. Paris,1973, p.356-358.

III. НАСТАВЛЕНИЯ СВ. АММОНА

1. ИЗ ПОУЧЕНИЙ СВЯТОГО ОТЦА НАШЕГО АВВЫ АММОНА

Есть четыре вещи; обладая даже одной из них, человек не может покаяться, и Бог не примет его молитвы.

1. Первая – гордыня: когда человек думает, что он живет правильно, что житие его угодно Богу, что в своих беседах он назидает многих и что [некоторые люди], удалившись в пустыню, [благодаря ему] избавились от множества грехов; если человек так думает, то Бог не обитает в нем¹. Наоборот, монаху следует судить себя судом более строгим, чем судят [людей] неразумных, и не считать, что дело его угодно Богу. Ведь сказано пророком: "Вся праведность человека – как запачканная одежда пред Ним"(Ис.64,4)². И если душа действительно не удостоверится в том, что она – более нечиста, чем неразумные [твари], например, птицы или собаки, то Бог не примет молитвы ее. Ибо неразумные [твари], собачки или птицы, никогда не согрешают перед Богом и не будут судимы [Им]. Отсюда ясно, что грешный человек – более жалок, чем скотина, поскольку ему, в отличие от неразумных [существ] предстоит воскресение из мертвых и он предстанет пред судом [Божиим]³. Ведь неразумные [твари] не злословят и не гордятся, но лобят кормящих их, а человек не лобит, как это должно, сотворившего и питающего его Бога.

2. Вторая вещь – если кто лелеет памятозлобие⁴ в отношении кого-либо; даже если бы ему удалось ослепить этого человека, то он и тогда бы не простил ему зла. Молитва такого злопамятного не восходит к Богу. И пусть он не заблуждается относительно себя: хотя бы и воскрешал он мертвых, не добьется он милости и прощения от Бога.

3. Третья вещь – если кто осудит грешника, то и сам будет осужден, хотя бы он творил знамения и чудеса. Ибо Христос сказал: "Не судите, да не судимы будете"(Мф.7,1). Поэтому христианину не следует никого осуждать, "ибо и Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну"(Ин.5,22), так что судящий до Христа есть антихрист⁵. И многие, являющиеся сегодня разбойниками и блудниками, завтра окажутся святыми и праведными.

4. Четвертая вещь – если кто не имеет любви; без нее, как говорит Апостол, хотя бы мы глаголили языками ангельскими, имели всю правую веру, переставляли горы, раздавал все имение наше бедным и отдали тело на мученичество – [все это без любви] не приносит нам никакой пользы (ср. 1 Кор.13,1-3). Но вы скажете: "Как можно все имение свое отдать нищим и не иметь любви? Разве милостыня не есть любовь? – Нет. Милостыня не является совершенной любовью, но есть [только] одно из проявлений любви⁶. Ведь многие одним творят милостыню, а других обижают; одним оказывают гостеприимство, а на других злопамятствуют; одних защищают, а других хулят; чужим состраждут, а своих ненавидят. Это не есть любовь, ибо любовь никого не ненавидит, никого не хулит, никого не осуждает, никого не печаливает, никем не гнушается – ни верующим, ни неверующим, ни чужим, ни грешником, ни блудником, ни нечестным, но, наоборот, любит и грешников, и немощных, и нерадивых; из-за них она страдает, скорбит и плачет. [Даже более того]: она скорее состраждет [людям] дурным и грешным, подражая Христу, Который позвал грешников, ел и пил с ними (Мф.9,11-13). Поэтому, показывая, что есть истинная любовь, Он

научает [нас]: "Будьте благи и милосерды, как Отец ваш небесный". И как Он посылает дождь на злых и добрых, и повелевает солнцу восходить над праведными и неправедными (Мф.5,45), так и имеющая истинную любовь всех любит, всех жалеет и о всех моляется. Некоторые творят милостыню и, уповая только на нее, совершают множество грехов, многих ненавидят и оскверняют тело [свое нечистыми похотями]. Такие [люди] обманывают сами себя, надеясь [лишь] на милостыню, которую, как полагают, они творят.

2. УВЕЩАТЕЛЬНЫЕ ГЛАВЫ

1. Строго блюди себя, возлюбленный [брат мой], ибо в дерзновении веры ты смело уповаешь на то, что Господь наш Иисус, будучи Богом и обладая невыразимой славой и величием, стал для нас Образцом⁷, дабы следовали мы по стопам Его; Он предельно унижил Себя Самого, "приняв образ раба" (Флп.2,7) ради нас, пренебрегши многой нищетой и позором; перенес многие посрамления, как написано: "Яко овца на заколение ведеса, и яко агнец пред стригущими его безгласен, тако не отверзает уст своих. Во смирении его суд его взятся" (Ис.53,7-8)⁸. Ради нас Он добровольно пошел на смерть со многими бесчестиями, дабы и мы, по заповеди Его, вследствие собственных прегрешений охотно бы потерпели [все]: и когда нас оскорбляют, справедливо или несправедливо, и когда бесчестят, и когда ввергают в нищету, и когда на нас клеветуют, и когда забивают кнутом до смерти. Поэтому и ты, словно овца, ведомая на заклание, и словно безгласное животное, не вступай в прекословие, но, если можешь, призывай [в молитвах Бога], а если не можешь, храни полное молчание со многим смирением.

2. Строго блюди себя, веруя, что многую пользу и спасение для души твоей приносят обиды, поругания и унижения, случающиеся с тобой ради Господа; мужественно переноси их, рассуждая так: "Я достоин и бо'льших страданий из-за своих грехов, а поэтому для меня является великим уже и то, что я удостоился пострадать и потерпеть ради Господа. Возможно, что через многие скорби и бесчестия я стану, так или иначе, подражателем страдания Бога моего"⁹. И всякий раз, как ты вспоминаешь о своих обидчиках, искренне и от всей души молись о них всех, как о принесших тебе великую пользу, не держа в мысли [ничего дурного] против когонибудь из них. А если кто воздаст тебе почести и хвалит тебя, скорби и молись, чтобы [Господь] защитил тебя от этой тягости и сохранил от всего, таящего в себе [возможность] славы и превозношения, пусть даже и самых малых. Усердно и искренне моли Бога от [всей] души, чтобы Он избавил тебя от этого, говоря себе: "Недостоин и немощен я". Всегда с прилежанием старайся усвоить [себе] смиренный образ поведения и побуждай себя к этому с сокрушением, покорностью и чистосердечно, как почти уже умерший и погибший для мира сего, и как самый последний грешник из всех. Такое поведение принесет великую пользу душе твоей.

3. Строго блюди себя, чтобы ненавидеть и страшиться тебе, словно великой смерти, гибели души и вечной кары, всякого лобоначала и славолобия, всякого желания славы, чести и похвалы от человеков, [всякого стремления] считать себя чем-то [достойным], например, достигшим добродетели, более добрым, чем другой, или равным [по доброте] с другим. [Следует отвращаться] всякого постыдного желания и всякого плотского наслаждения, даже самых малых; [избегать всякого стремления] видеть [другого] человека без особой на то по-

требности и касаться без нужды другого тела, спрашивать другого: "Где такая-то вещь?", когда нет в этом надобности, а также без необходимости вкушать пищу в малом или совсем незначительном количестве¹⁰. Это для того, чтобы так блюдя и укрепляя себя в малом, не впасть тебе в тяжкое [прегрешение], а также для того, чтобы будучи искушаемым и не презирая малого, не совершить тебе и мелкого [прегрешения].

4. Строго блюди себя, чтобы искренне просить тебе [Бога] о прощении грехов твоих и чтобы искать тебе всячески спасения души и Царства Небесного, ревнуя о них всей силой [своей]; чтобы мыслью, словом и делом, одеянием и поведением смирять себя, презирая себя, словно навоз, пыль и прах, а также считая себя последним из всех и рабом всех¹¹; чтобы от [всей] души и всегда правдиво относиться к себе, как к самому последнему и грешному из христиан, даже не приблизившемуся к какой-либо добродетели. [Говори себе] так: "По сравнению с [любим] христианином, я – пыль и прах, а вся праведность моя – запачканная одежда (Ис.64,6). И Бог только по великой милости и благодати Своей сжалился надо мною, ибо заслуживаю я вечного наказания, а не жизни [вечной]. Ведь если Он захочет вершить суд надо мною, то не смогу я поднять головы [от стыда], поскольку преисполнен [всяческого] нечестия. Держа душу в таком сокрушении и смирении, ожидая ежедневно смерти, из всех сил возопи к Богу, дабы по великой милости Своей исправил Он душу твою и сжалился над тобой. Тогда, утомленный печалью и стенаниями, ты уже не сможешь веселиться и смеяться, но смех твой превратится в сокрушение, а радость – в стыд, и в скорби ты изречеши: "Душа моя наполнилася поруганий"(Пс.37,8)"¹².

5. Строго блюди себя, чтобы [всегда] считать себя самым последним и самым грешным из всех христиан; имея душу всегда преисполненной сокрушения, смирения и многих стенаний; старайся быть молчаливым и не изрекать слов [всуде]; всегда храни [в памяти] мысль о вечном мраке¹³, о тех, кто осужден на него и пребывает в мучениях там; считай себя достойным не жизни [вечной], а такого наказания. Уже в здешней жизни, пока еще есть время для покаяния, дарующего избавление от будущих страшных и великих кар, спеши, словно уже умерший и оказавшийся мысленно там, обрести постоянное сокрушение, плач, стыд и многую печаль, [ожидающую нас] там¹⁴. Следуя воле Божией, ищи труды и подвиги для души и тела; непрестанно подвизайся в них, [помня] о грехах своих, чтобы тело твое постоянно утруждалось рукоделиями, постами и многими другими делами, ведущими ко смирению по Богу – таким образом осуществляются [в тебе слова]: "Он есть последний из всех и раб всех"(Мк.10,44)"¹⁵. Душу же свою всегда и непрестанно упражняй, насколько это возможно, в размышлении над [Священным] Писанием¹⁶, а после этого размышления усиленно плачь и молись. И если будешь пребывать в таком расположении [духа], как бы совершая непрерывно богослужение¹⁷, то бесы не найдут места в сердце твоем, чтобы внушить тебе лукавые помыслы.

6. Строго блюди себя как верующий в то, что Господь наш умер и ожил ради нас, и кровью Своей искупил нас¹⁸, чтобы мы жили уже не для самих себя, но для Господа, умершего и воскресшего ради нас; а также как твердо верующий и уповающий на то, что мы всегда пребываем пред очами Его, [постоянно] умирая в совести [своей]¹⁹. [Помни, что] исходя из мира сего, ты будешь предстать пред лицом Его.

7. Строго блюди себя, чтобы, подобно рабу, со страхом, трепетом и многим смирением следовать за Господом своим и [ни на шаг] не отходить от Него. [Как раб всегда] готов повиноваться воле господина, так и ты, стоишь ли ты или сидишь, бываешь ли один или с кем-нибудь, настраивай себя таким образом, словно всегда, телом и душой, пребываешь пред лицом Божиим, преисполнившись великого страха и трепета. [Стремись к тому], чтобы в твоём теле и душе всегда присутствовали этот страх и этот трепет. Очищай, насколько возможно, разум свой от грязных помыслов и всякого осуждения. Со всем смиренным мудрием, кротостью, благоговением и многим смирением предстою пред Взглядающим на тебя, не имей никогда дерзновения, [помня] о грехах своих, обращать взор свой горе.

8. Строго блюди себя, чтобы, всегда предстою пред Богом, быть готовым повиноваться воле Его: на жизнь ли, на смерть ли, или на какую-либо скорбь. Во многом дерзновении веры следует всегда ожидать великих и страшных искушений, чреватых многими ужасными муками и испытаниями; они, как и страшная смерть, всегда подстерегают тебя.

9. Строго блюди себя, чтобы, если что приключится с тобой – в слове ли, в деле ли, или в мысли – не искать бы тебе никогда своей воли или [телесного] покоя, но испрашивать волю Божию, хотя бы повлекла она для тебя скорбь или смерть. Ибо "заповедь Его есть жизнь вечная"(Ин.12,50)²⁰.

10. Строго блюди себя, чтобы, пребывая всегда пред лицом Божиим, не творить ничего без воли Его²¹, но если хочешь что-либо сделать – вкусить пищу ли, пить ли, или встретиться с кем-нибудь – испытай прежде: по [воле] ли Божией это. [Любое деяние] ты должен совершать так, как подобает делать это пред лицом Божиим, дабы всеми делами и словами [своими] возносить благодарение [Ему]²². Таким образом обретешь многое прилежание к Нему и тесную связь с Ним.

11. Строго блюди себя, зная написанное: "Мы рабы ничего не стоящие; потому что сделали, что должны были сделать" (Лк.17,10). Творя дела по Богу, не делай их ради мзды, но со всем смиренным мудрием совершай их, как ничего не стоящий раб и великий должник²³. Даже если делаешь [добroe], считай, что делаешь меньше должного и что через нерадение свое каждый день приумножаешь грехи свои. Ибо "кто разумеет делать добро и не делает, тому грех"(Иак.4,17). Поскольку же заповеди Божии никогда не исполняются до конца тобой, следует непрестанно и сильно рыдать, моля Бога, чтобы Он, по многоя милости и человеколюбию Своему, простил бы грехи твои и сжалился бы над тобой.

12. Строго блюди себя, чтобы в состоянии угнетенности, печали или гнева хранить тебе молчание и не изрекать ничего, кроме необходимого. [Так блюди себя] до тех пор, пока от непрестанной молитвы не смягчится сердце твое и ты сможешь призвать брата, [обидевшего тебя]. Если же возникнет в тебе потребность обличить брата и ты начнешь смотреть на него с гневом и возмущением, не говори ему ничего, чтобы гневом своим не привести его в худшее смятение. Лишь когда увидишь и себя, и его [преисполненными] покоя и кротости, тогда и скажи, но не обличая, а [увещевая] со всем смиренным мудрием и кротостью, дабы уста твои не изрекли [ни одного] слова в гневе. Подвизайся в постоянном уповании [на Бога] и веруя, что всегда пребываешь пред очами Божиими; будь всегда зрящим Бога²⁴,

трепещи перед Ним и бойся Его, зная, что в сравнении с неопикуемой славой и величием Его ты – ничто: земля и пепел, гниль и червь.

13. Строго блюди себя как верующий в то, что Господь, ради нас сущий Богатым²⁵, за нас умер и ожил, искупив нас Своею кровью, дабы ты, [столь] дорого искупленный Им, не жил уже больше для себя, но жил бы ради Господа. Будь совершенным рабом Его во всем для того, чтобы достигнуть полноты бесстрастия²⁶. И как кроткое домашнее животное беспрекословно подчиняется господину своему, так и ты всегда будь пред лицом Божиим умертвившим полностью в себе все человеческие страсти и всякое наслаждение²⁷. Не имей никогда собственной воли или желания; [стремишься] всегда к тому, чтобы вся воля и все желание твое состояли в осуществлении воли Божией. Не считай себя обладателем собственной воли и свободным, но [постоянно] говори себе: "Раб Божий есмь и должно мне подчиняться и следовать воле Его". Блюди себя, каждый день ожидая прихода [нового] искушения, чреватого или смертью, или скорбями, или великими опасностями. Будь готов мужественно и невозмутимо перенести их, рассуждая так: "Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Небесное" (Деян.14,22).

14. Строго блюди себя, как всегда пребывающий пред лицом Божиим; и если что приключится с тобой, на деле или в мысли, не взыскуй никогда собственной воли или [телесного] покоя для себя, но точно и подобающим образом следуй воле Божией, даже если и представляется это трудным. Ведь воля Божия есть подлинное Царство Небесное и венец жизни. Поэтому всегда желай ее и постоянно трудись [над исполнением ее], всем сердцем веруя, что она полезнее паче всякого разумения человеческого. Ибо "заповедь Господня есть жизнь вечная" (Ин.12,50) и любящие Господа "не лишатся всякого блага" (Пс.33,11).

15. Строго блюди себя, как всегда пребывающий пред лицом Божиим, чтобы не творить ничего без воли его. А если желаешь что-либо сделать, осуществить или сказать, даже очень малое, например, подойти к кому-нибудь или с кем-нибудь встретиться, заснуть или произвести любое другое действие, то прежде всего испытай: есть ли разумная нужда в этом и воля Божия на это. Со страхом и великим трепетом возноси благодарение Богу, чтобы иметь истинную связь и общение с Ним²⁸; всеми словами и делами своими воздавай благодарение Богу. А если заметишь, что соделал нечто вопреки [Его] повелениям, покайся, опечалься и обратись с молитвой к Богу, чтобы Он исправил тебя и чтобы ты, осудив самого себя, больше не впал бы в грех столь поспешно.

16. Строго блюди себя, как пребывающий всегда пред лицом Божиим, дабы ничего ни от кого тебе не ожидать, кроме как от одного Бога, [к Которому ты обращаешься] с верою. Если в чем возникает у тебя нужда, проси Бога, чтобы Он, по воле Своей, послал тебе потребное; и за все обретенное всегда благодари Его, даровавшего тебе это. Если нет у тебя чего-либо, то не уповай ни на какого человека, не скорби и не ропщи на кого-нибудь, но мужественно и невозмутимо терпи [свою нужду], рассуждая так: "За грехи свои достоин я многих скорбей, и если Бог захочет сжалиться надо мной, то Он в краткое время, и даже в мгновение ока, восполнит мою нужду".

17. Строго блюди себя, чтобы не брать и не получать ничего до тех пор, пока не удостоверишься, что это дарует тебе Бог. И что видишь [посланным тебе] от плода праведности, [даруемым] с великим миром и любовью, – это принимай; а что видишь [приносимым] от [плода] неправедности, [даваемым] с враждой, коварством и лицемерием, – этого не принимай и отвергай, рассуждая так: "Лучше частица малая со страхом Господним, нежели плоды многие с неправедностью"(Притч. 15,16)²⁹.

18. Строго блюди себя, чтобы великое борение и подвижничество твое всегда приводили к молчанию и стремись [по возможности] ничего не изрекать,³⁰ даже очень малое, например, спрашивать кого-нибудь: "Где это?" или "Что это?" Однако если возникнет необходимость сказать что-либо, то прежде испытай в себе, является ли эта нужда разумной и есть ли на то воля Божия, – лишь после [такого испытания] говори, ибо тогда твоя речь будет превыше молчания. Также исповедуй Богу причину, по которой желаешь говорить; после чего, как служащий воле Божией, отверзай уста свои для Слова Божиего³¹ и глаголь [любому человеку], малому или великому, со всем смиренномудрием и кротостью. А когда говоришь, пусть лицо твое и мысль твоя, как и речь, будут почтительными и скромными. Если встретишь кого-нибудь, скажи одно или два слова и замолчи; а если он попросит что-либо необходимое [ему], то откликнись, но не более.

19. Строго блюди себя, чтобы, воздерживаясь от блуда, также воздерживаться бы тебе от похоти очей, слуха и уст. Очи твои должны обращаться только на работу, [которой занимаешься], а не воздыматься горе, если нет на то разумной необходимости. Старайся не обращать вообще никакого внимания на красивую женщину или на благовидного мужчину, разве что по великой надобности. Слуху своему не позволяй внимать ни речам злословным, ни беседам бесполезным, а уста твои пусть всегда хранят молчание. Поступая так, обретешь ты милость у Господа Бога, Ему же слава и сила во веки веков. Аминь.

3. СЛОВО АВВЫ АММОНА О ЖЕЛАЮЩИХ БЕЗМОЛСТВОВАТЬ

1. Любовь к исследованию [Священного] Писания ради пустого любопытства порождает вражду и спор, а плач о [своих] грехах приносит мир. Для монаха, сидящего в келлии своей, грехом является такое праздное исследование Писания,[особенно] когда оно сопровождается небрежением к собственным прегрешениям. Поэтому один прилагает сердце свое [к постижению] случайного в Писании и [вопрошает]: так это, или иначе? – и, еще не обретя самого себя, попадает в тяжкий и продолжительный плен, имея сердце суетное. А другой бодрствует, чтобы не попасть в этот плен, и любит повергать себя ниц пред лицом Божиим. Один [поспешно] взыскует подобие окрест Бога – и впадает в богохульство. Другой стремится почитать Его, возлюбив чистоту в страхе Божиим; он блюдет заповеди Божии, считая их обязательными для себя, – и обретает видение Бога. Поэтому не взыскуй горних высот, но моли Бога, чтобы Он пришел к тебе, помог тебе и спас тебя от греха. Ибо [дары] Божии обретаются сами собой, если место [для них] становится чистым и заповедным³².

2. Кто утверждает лишь на собственном ведении и следует только своей воле, тот не может избжать духа, повергающего сердце в печаль³³. И кто рассматривает речения Писания, сообразуясь лишь с собственным ведением, и, утверждаясь на

этих речениях, говорит: "Это – [только] так", тот не знает [подлинной] славы своей и [истинного] богатства своего. Наоборот, кто, [читая Писание], говорит: "Не знаю, ибо человек есмь", тот воздаёт славу Богу. И он, насколько это возможно [для него], обретает богатство Божие³⁴.

3. Не испытывай желания предаваться [духовным] рассуждениям со всеми, но [делай это] только с отцами своими, чтобы не навлечь печаль на сердце свое³⁵. Храни уста свои, дабы уважать ближнего своего. Язык твой пусть научается словесам Божиим и, [говоря что-нибудь, изрекай это] с ведением – тогда ложь убежит от тебя³⁶.

4. Любовь к славе Божией, человеческой порождает ложь, а смиренное отвержение этой славы приумножает в сердце страх.

5. Не желай быть другом славных мира [сего], чтобы слава Божия не потухла в тебе.

6. Если кто злословит на брата своего пред тобою, обличает его и обнажает пороки его, не испытывай желания уклониться [с правого пути] вместе с ним, чтобы не приобрести того, чего не хочешь. Простота и нежелание [высоко] оценивать себя³⁷ очищает сердце от лукавых [помыслов]. А кто коварно поступает с братом своим, тот не избавится от печали в сердце своем.

7. Тщетно всякое служение того, кто говорит одно, а в сердце своем лукаво хранит другое. Не прилепляйся к такому человеку, чтобы не измараться грязной желчью его.

8. Ходи вместе с незлобивыми, чтобы стать общником славы и чистоты их.

9. Не держи зла [ни на одного] человека, чтобы не стали тщетными труды твои.

10. Делай сердце свое чистым по отношению ко всем [людям], чтобы узреть в себе мир Божий³⁸.

11. Подобно тому, как когда жалит скорпион, то яд его распространяется по всему телу и поражает сердце, также и зло, нанесенное ближнему, ядом своим поражает душу и лукавство его подвергает [человека смертельной] опасности. Поэтому пекущийся о том, чтобы труды его не пропали даром, должен быстро стряхнуть с себя скорпиона зла и лукавства. Ибо Богу подобает слава во веки. Аминь.

4. О РАДОСТИ ДУШИ ТОГО, КТО НАЧАЛ СЛУЖИТЬ БОГУ

1. Возлюбленные братья, усилимся в слезах пред лицом Божиим, и, может быть, Он, по любви Своей, пошлет нам Силу Свою³⁹, которая будет охранять нас до тех пор, пока мы не одолеем начальников лукавства, противостоящих нам.

2. Возлюбим житие в мире со всеми – как малыми, так и великими; этот мир будет охранять нас от ненавистника [рода человеческого], выступающего против нас. Ибо впавший в немощь познает здоровье⁴⁰. И кто победил врагов Царя⁴¹, тот увенчивается и украшается венком. Есть страсти и есть добродетели; когда же мы впадаем в уныние⁴², то становимся предателями [Господа].

3. Мужественное сердце есть защита души после Бога, а уныние есть защита порока⁴³.

4. Силой желающих стяжать добродетели является то, что, даже впадая [в прегрешение], не малодушествовать, но вновь и вновь [подвизаться] в попечении [о духовном делании].

5. Орудия добродетели суть телесные труды, [переносимые достойно и] с ведением⁴⁴.

6. Отпрыски страстей порождаются нерадением⁴⁵.

7. Неосуждение ближнего есть стена, [ограждающая] тех, кто ведет [духовную] брань, обладая ведением; порицание же ближнего означает разрушение этой стены неведением.

8. Попечение о [хранении] языка свидетельствует о том, что человек является умудренным в духовном делании⁴⁶, а невоспитанность языка являет отсутствие внутренней добродетели.

9. Милосивость вкупе с ведением рождает прозорливость, а [все они] являются путеводителями к любви; немилосивость же показывает, что в человеке отсутствует добродетель⁴⁷.

10. Доброта⁴⁸ порождает чистоту [сердечную], а развлечение рождает страсти. Жестокосердие же является родителем гнева.

11. Подвижничество души состоит в ненависти к развлечению, а подвижничество тела – в нужде⁴⁹.

12. Любовь к развлечению есть падение души; исправляется же она безмолвием вкупе с ведением⁵⁰.

13. Пресыщение сном производит в теле возмущение страстей, а умеренное бдение есть спасение сердца. Многий сон утучняет сердце, а доброе бдение утончает его. Многий сон омрачает душу, а умеренное бдение просвещает ее. Однако вкушающий благой сон в молчании и в ведении превыше того, кто бдит, предаваясь суесловию⁵¹.

14. Сокрушение [сердечное] мирно изгоняет все пороки⁵², а отсутствие желания бичевать совесть ближнего порождает смиренномудрие.

15. Слава человеческая исподволь рождает гордыню, а любовь к похвальбе изгоняет ведение.

16. Воздержание чрева смиряет страсти; желание же яств возжигает их неутолимость.

17. Украшение тела есть гибель души, но благом является попечение о нем из-за страха Божиего⁵³.

18. Внимание к судам Божиим⁵⁴ рождает в душе страх Божий; попираание же [собственной] совести изгоняет из сердца добродетели⁵⁵.

19. Любовь к Богу освобождает из [греховного] плена, а отсутствие страха [Божиего] усугубляет его.

20. Хранение уст побуждает мысль [стремиться] к Богу, если молчание сопровождается ведением; многоглаголанье же порождает уныние и сумасшествие.

21. Отказ от своей воли ради ближнего свидетельствует о том, что ум зрит добродетели, а утверждение собственной воли за счет ближнего являет неведение⁵⁶.

22. Размышление⁵⁷ в страхе [Божием] охраняет душу от страстей, а мирские беседы омрачают ее и [удаляют] от добродетелей.

23. Любовь к материи приводит в смятение ум и душу, а отречение от материи возрождает их⁵⁸.

24. Молчание при откровении помыслов показывает, что ты ищешь мирских почестей и стремишься к постыдной славе мира [сего]; а тот, кто прямодушно открывает помыслы свои отцам, отгоняет прочь эти помыслы от себя⁵⁹.

25. Делаящий свой труд и не сохраняющий [плоды] его подобен жилищу, не имеющему ни двери, ни окон, – в него свободно проникает любое пресмыкающееся.

26. Как ржавчина съедает железо, так и [инока губит] почесть человеческая, если сердце его доверяется ей.

27. Смиренномудрие предшествует всем добродетелям, а чревоугодие – всем страстям⁶⁰.

28. Любовь есть завершение всех добродетелей, а самооправдание – полнота [всех] страстей.

29. Как червь, подтачивая дерево, губит его, так и порок в душе омрачает ее [и удаляет] от добродетелей.

30. Повержение души ниц пред Богом порождает невозмутимое перенесение оскорблений [человеческих], а слезы души спасают ее от всяких почестей человеческих⁶¹.

31. Непорицание себя влечет отсутствие терпения, [необходимого для] перенесения гнева [других людей].

32. Общение и беседа с [людьми] мирскими приводит в смятение сердце⁶² и посрамляет обращающего свои молитвы к Богу, потому что [молящийся] не имеет [уже] доверительного общения [с Ним].

33. Любовь к мирским благам покрывает мраком душу, а пренебрежение ими приводит к ведению⁶³.

34. Любовь к труду влечет ненависть ко страстям, тогда как лень без труда приводит к ним⁶⁴.

35. Не предавай себя суетной общественной жизни⁶⁵, и помысел твой успокоится в тебе.

36. Не уповай на собственные силы, иначе помощь Божия оставит тебя.

37. Не питай неприязни к какому-либо человеку, иначе молитва твоя не будет угодной [Богу]. Будь в мире со всеми, чтобы со свободной доверчивостью обращаться в молитве [к Богу].

38. Храни очи свои, и сердце твое не узрит лукавства. А взирающий на что-либо с наслаждением совершает прелюбодеяние⁶⁶.

39. Не испытывай желания слушать о несчастиях, постигших оскорбившего тебя, чтобы в сердце твоём не было [чувства] отмщения.

40. Храни слух свой, дабы не навлечь на себя [духовную] брань.

41. [Постоянно] предавайся рукоделию своему, чтобы бедный нашел у тебя хлеб. Ибо праздность есть смерть и падение души⁶⁷.

42. Постоянная молитва освобождает [душу] от [греховного] плена, а постепенно [и незаметно возрастающее] нерадение есть мать забвения⁶⁸.

43. Ожидаящий скорого приближения смерти не будет много грешить, а считающий, что он будет долго жить, впадет во множество грехов.

44. Если кто готов [каждый день] дать Богу отчет о всех делах своих, то Бог попечется очистить путь такого человека от всякого греха; а если кто презирает это, говоря, что он еще успеет [дать отчет] до того, как [окажется] в ином мире⁶⁹, то Бог поселит его вместе с [людьми] дурными.

45. Каждый день, прежде чем приступить к делу своему, вспомни, где ты есть и где окажешься, когда расстанешься с телом, – тогда душа твоя ни одного дня не будет нерадивой⁷⁰.

46. Размышляй о чести, которой удостоились [у Бога] все святые, и их рвение постепенно вдохновит тебя. Думай также о позоре, который навлекли на себя грешники, и сохранишь себя от лукавства.

47. Всегда прибегай к совету отцов, и все время [земной жизни] своей проведешь в [духовном] покое.

48. Будь внимателен к себе, когда помысел внушает тебе, что брат оскорбляет тебя; не относись с презрением к этому брату, но с [искренним] сожалением в голосе покаяйся перед ним и постарайся убедить его [в своей искренности]. Смотри, чтобы не быть тебе жестокосердным в отношении брата; ибо все мы подвергаемся насилию от вражды⁷¹.

49. Если живешь вместе с братьями, не [стремишься] к начальствованию над ними, но [просто] трудись вместе с ними, чтобы не пропал плод твой.

50. Если бесы приводят тебя в смущение по поводу еды и одежды, порицая великую бедность твою, не прекословь им, но от всего сердца предоставь себя [смирненно] Богу, и обретешь покой.

51. Смотри, чтобы не пренебречь тебе совершением Литургий, ибо они просвещают душу⁷².

52. Если сделал [что-нибудь] благое, не хвались этим, а если сотворил множество зол, не предавайся в сердце своем неумеренной печали, но укрепи сердце свое, чтобы больше уже не поддаваться злу. Тогда, если ты мудр, оградишь себя от гордыни.

53. Если угнетают тебя [помыслы] блуда, непрестанно стесняй в смирении тело свое пред Богом и не позволяй сердцу своему верить, что грехи твои отпущены, – тогда и обретешь покой.

54. Если чревоугодие одолевает тебя желанием явств, вспомни о зловонии их⁷³ – и успокойся.

55. Если злословие на брата твоего угнетает тебя, вспомни, что когда ты сам слышишь [клевету], то огорчаешься, – тогда воздержись от того, чтобы выступать против брата, и успокойся.

56. Если гордыня овладела тобой, вспомни о том, что она погубит весь труд твой и что у впавших в нее нет покаяния – и обретешь покой.

57. Если презрение⁷⁴ подстрекает сердце твое на брань против ближнего твоего, вспомни, что через это презрение Бог предаст тебя в руки врагов твоих – и успокойся.

58. Если красивое тело увлекло сердце твое, вспомни о зловонии, которое оно будет издавать после смерти – и обретешь покой⁷⁵.

59. Если наслаждение, [даруемое] женщинами, как наисладчайшее для тебя, ведет брань с тобой, вспоминай об этих женщинах, словно об уже умерших, – и успокойся.

60. Способность духовного различения, [позволяющая подвижнику] рассуждать над всем этим и сводить все это воедино, [заставляет его] доброе осуществлять, а дурного избегать. Но невозможно тебе обрести это различение, если ты не будешь совершать служение ему⁷⁶. [Такое служение состоит] прежде всего [в стяжании] безмолвия, которое порождает подвижничество и плач [о грехах своих]; плач рождает страх [Божий], этот страх рождает смирение и предвиде-

ние, предвидение порождает любовь, а любовь делает душу здоровой и бесстрастной. Обретя все это, человек познает, что близок ему Бог.

61. Поэтому желающий достичь этих почестей добродетели должен быть вне всякого житейского попечения⁷⁷, [удалиться] от всякого человека, дабы не судить его, и подготовить себя к смерти. Всякий раз, когда он встает на молитву, ему следует думать о том, что отделяет его от Бога, и разрушать это [средостение]. Пусть он возненавидит мир сей, и тогда Благодать Божия запечатлеет вскоре добродетели его. Ему следует знать, что всякий человек, неумеренно предающийся еде и питию и возлюбивший [вещи] мира сего, не может достичь этих [добродетей], поскольку он обманывает сам себя.

62. Поэтому увещаю я всякого, желающего принести покаяние Богу, блости себя от чрезмерного винопития, ибо оно пробуждает все страсти и изгоняет из души страх Божий.

63. Ты же из всех сил своих проси Бога о ниспослании тебе этого страха, чтобы любовью к Богу подавить в себе все страсти, воюющие с несчастной душой, желающие поработить ее и отделить ее от Бога. Ибо только ради этого враги ведут брань с человеком, подавляя его мощью своей⁷⁸.

64. Не прилагай старания, брат, к тому, чтобы [обрести телесное] успокоение, ибо пребываешь ты в теле и в мире сем. Не уповай на самого себя, видя, что страсти утихомирились; [знай], что коварные враги расставляют сети свои, [поджидая того часа], когда человек расслабит свое сердце, считая себя обретшим успокоение, – тогда они внезапно нападают на несчастную душу и похищают ее, словно [пойманного] воробья. Когда же они полностью овладевают ею, то безжалостно унижают ее всяким грехом. [От этого человеку многого] труднее освободиться, чем [от тех грехов], об избавлении от которых он сначала молился.

65. Поэтому пребудем в страхе Божиим, будем блости [его], подвизаясь в духовном делании и храня все добродетели, которые препятствуют злобе врагов [одолеть нас]. Ибо труды и скорби малой жизни сей не только оберегают нас от лукавства, но и готовят венки для души [нашей] до того, как она выходит из тела.

66. Итак, братия, будем избегать мира и того, что в нем, дабы унаследовать нам небесные блага. Ведь наследие мира сего – золото и серебро, дома и одежды – служит приготовлением греха. Мы же, удалившись [от мира], отреклись от него, [устремляясь к] наследию Божию, которое неизмеримо⁷⁹ и [о котором сказано]: "не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку" (Ис.64,4; 1 Кор.2,9). Его дарует Бог послушному Ему в малое время [жизни] сей. И получают они это наследие не потому, что пребывают в бездействии, но потому, что раздают хлеб, воду и одеяние нуждающимся, проявляют человеколюбие, блодут тело в чистоте и сохраняют его от [греховной] порчи, не творят зла ближнему, стяжают сердце незлобивое и [исполняют] прочие добродетели.

67. Соблюдающие [все] это обретут покой: в веке сем они будут пользоваться уважением от людей, а когда [душа их] покинет тело, обретут они вечную радость.

68. А те, которые потакают похотям своим, предаваясь греху, не желают покаяться, развлекаются [всякими] наслаждениями⁸⁰, творят зло в заблуждении своим, пренесполяют речи свои шутовством⁸¹, а криком – споры свои, не стра-

шатся Суда Божиего, немилостивы к нищим и совершают прочие грехи – лица таких в веке сем покроются позором и люди будут презирать их, а когда они покинут мир сей, то позор и стыд приведут их в геенну.

69. Бог же в силах укрепить нас и удостоить нас преуспевания в делах Его так, чтобы мы, оберегая себя от всякого лукавого деяния, смогли быть спасенными в тот час будущего [великого] искушения, который наступит для всего мира.

70. Ибо Господь наш Иисус Христос не медлит, но [вскоре] придет, неся воздаяние [каждому]⁸²: нечестивых Он пошлет в огонь вечный, а [верным] Своим дарует награду – вместе с Ним войдут они в Царствие Его и обретут там упокоение. Аминь.

71. Поэтому не унывай, брат, читая об этом каждый день. Быть может, и нам будет оказана [великая] милость и мы будем с теми, кого Христос удостоил ее.

72. Имей попечение, возлюбленный [брат мой], о том, чтобы соблюсти [эти] запечатленные в письменах заповеди и чтобы спастись тебе вместе со святыми, сохранившими заповеди Господа нашего Иисуса Христа. А если кто читает эти заповеди и не соблюдает их, то он "подобен человеку, рассматривающему лицо свое в зеркале. Он посмотрел на себя – и тотчас забыл, каков он" (Иак.1,23-24)⁸³.

73. Но если кто читает эти заповеди и соблюдает их, то он подобен семени, посеянному в добрую землю и принесшему плод (Мф.13,8). Богу возможно сделать так, чтобы мы оказались среди слушающих и исполняющих, поскольку и Он принимает от нас плод, невредимый через благодать Его. Ему же сила, слава и мощь во веки веков. Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Речь идет об одном из главных грехов – "гордыне" (ὕπερφανία). В схеме наиважнейших греховных "помыслов" Евагрия она занимает последнее место после чревоугодия, блуда, сребролюбия, печали, гнева, уныния и тщеславия, как бы увенчивая их. Согласно Евагрию, гордыня есть последнее и самое страшное искушение, подстерегающее монаха, но, одновременно, она есть и самое первое искушение, ибо именно гордыня низвергла Денницу с неба. См. Bunge G. Evagrios Pontikos. Praktikos oder der Monch. Hundert Kapitel uber das geistliche Leben. Köln, 1989. S.98. В аскетической письменности этот грех обозначался различными понятиями: οἰσῆς ("Гордость, самомнение"), ὑψοῦς ("высокомерие, надутость"), τόφος ("спесь") и т.д. Обычно христианские авторы отмечают связь этого греха с прочими. Наиболее тесная связь прослеживается между "гордыней" и "тщеславием" (κενοδοξία), что подчеркивает, например, блаж. Диадок. Согласно ему, "в начале подвигов благодать своим светом сильно озаряет душу подвижника, чтобы он, ободренный успехами на первых порах своей деятельности, с радостью вступил на путь божественных созерцаний; но потом она, скрывая свое присутствие, уже неведомо совершает свои тайны в богословствующей душе с той целью, чтобы сохранить наше знание нетщеславным (ἀκενοδοξοῦν τῶν τῶν ὑψοῦσιν) в середине подвигов; ибо умножение благодатных озарений может вызвать у подвижника сильную радость, которая приводит к гордости". Данную связь отмечают и другие аскетические писатели (преп. Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Иоанн Лествичник и т.д.). См. Попов К. Блаж. Диадок (V-го века) и его творения, с.443-445. Так, по учению преп. Иоанна Кассиана, порок гордости, "когда овладевает несчастной душой, то как какой-нибудь самый жестокий тиран, взявши высокую крепость добродетели, весь город до основания разрушает. Высокие стены святости сравняв с землей пороков и смешав, потом не оставляет покоренной душе никакого вида свободы. И чем более богатую душу захватит в плен, тем более тяжелому игу рабства подвергает и, ограбив все имущество добродетелей, совсем обнажает ее. Гордость из всех пороков самый лютой зверь, свирепее всех предыдущих, искушает особенно совершенных, почти уже поставленных на вершину добродетелей; но не оставляет гордость своим искушением и новоначальных". Иеромонах Феодор (Поздеевский). Аскетические воззрения Преподобного

Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902, с.190. Сходные мысли высказывает и блаж.Августин, который, например, говорит: "Гибнет святость целомудренного, если он становится прелюбодеем; но гибнет она также, если он возгордится. И я смею сказать, что ведущие брачную жизнь, если они смиренны, лучше гордых подвижников целомудрия". Блаж. Августин указывает на связь гордыни с завистью: согласно ему, "гордый не может не быть завистлив. Зависть – дочь гордости, но эта мать не бывает бездетна; и где только она заведется, там непременно порождает зависть; ибо источник зависти не что иное, как страсть превзойти других, а страсть превзойти других и называется гордостью". Герье В. Блаж.Августин в истории монашества и аскетизма // Вестник Европы, 1905, февраль, с.565-566.

² Св. Аммон цитирует свободно. Примечательно, что блаж. Феодорит Кирский, толкуя это место Священного Писания, замечает: "Достоиня удивления мудрость (τὴν σοφείαν) пророка. Он уподобляет нечистой одежде не грех, но праведность их. Если же праведность уподобляется этой одежде, то для греха нет образа, с которым можно было бы его сравнить". Theodoret de Cyr. Commentaire sur Isaie, t.III. Ed. par J.-N.Guinot // Sources chrétiennes, № 315. Paris, 1984, p.306.

³ В основе данного рассуждения св. Аммона лежит мысль, что из всех тварных существ человек один обладает "привилегией" – воскресением из мертвых, и его одного ждет Страшный Суд. Однако такая "привилегия" накладывает на человека и огромную ответственность. Аналогичная мысль прослеживается и у греческого апологета II в. Афинагора, согласно которому в "благодетельности" тварного бытия человек занимает среднее место между "умными природами" Ангелов и бесов, с одной стороны, и "природой неразумных тварей", с другой. Поскольку человек обладает "сложным естеством" (душой и телом), то от животных его отличает способность мыслить (νοῦς, λόγος, κρίσις), а от Ангелов и бесов – смертность или тленность его телесной части. Разумность человека и его ответственность за свои поступки требует праведного Суда Божиего, который и осуществится в будущем. Поскольку же человек свершает все свои деяния, как праведные, так и греховные, лишь в качестве единой совокупности души и тела, то именно как составное целое (compositum) он и будет судим Богом, а это необходимо требует воскресения тела. Ни "умные природы", ни бессловесные твари, не ведают такого воскресения и Суд не ожидает их. См. Barnard L.W. Studies in Church History and Patristics. Thessalonike, 1978, p.264-269.

⁴ Этому греху (μνηστικαία) также уделяется значительное место в аскетической письменности. Так, преп.Иоанн Лествичник посвящает ему целый раздел своего сочинения, где, в частности, определяет данный грех так: "Памятозлобие есть завершение гнева (ὄργη κατὰληξις), блюститель (φύλαξις) прегрешений, ненависть к правде, пагуба добродетелей, яд для души, червь для ума" и т.д. Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν ἸΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΣΙΝΑΙΤΟΥ ΚΑΙΜΑΞ, σ.166.

⁵ Слово ἀντίχριστος здесь имеет, скорее всего, значение "лже-христианина". Уже Ориген говорит о таком рода "антихристов", претендующих на то, чтобы творить знамения напоподобие "учеников Иисусовых"; но плод их – "прелесть" (πλῆξη), тогда как плод подлинных учеников Христовых – спасение душ. См. Origene. Contre Celse, t.I // Sources chrétiennes, № 132. Paris, 1967, p.400. Преп. Максим Исповедник же понимает данное слово значительно шире: "антихристом" он называет "закон плоти" (ἡ τῆς σαρκὸς νόμος), вечно борющийся с Духом и противостоящий божественному закону Самого Христа. См. PG 91, 1132.

⁶ Букв. "часть любви"; св. Аммон различает две добродетели: "любовь" (ἀγάπη) и "милостыню" (ἐλεημοσύνη – "милостивость, милость, сострадание"); первая является главенствующей и, так сказать, "родовой", ибо включает в себя вторую ("милостыня" есть μέρος ἀγάπης). Вообще же добродетель "милостыни" занимает важное место в этическом учении отцов и учителей Церкви. Например, в сочинении "О девстве", приписываемом св. Афанасию, говорится: "Сильно возлюбим пост, ибо великая охрана пост, молитва и милостыня; они от смерти избавляют человека". Кудрявцев В. Сочинение св. Афанасия Великого "О девстве". Исследование и перевод // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Императорской Киевской Духовной Академии. Вып. XIV. Киев, 1917, с.243. Дидим Слепец, толкуя Зах.1,20, сочетает это место с Притч.14,22 ("Заблуждающие (неправедницы) делают злая; милость же и истину делают благими") и говорит, что "четыре строения" (τέκτονας), приход которых явил Бог, суть "ремесленники (творцы) милостыни и веры (ἐλεημοσύνης καὶ πίστεως εἰς τὰ τέχνητα): через милостыню они осуществляют деятельную добродетель (τὴν πρακτικὴν ἀρετὴν) в отношении ближних, любя их как самих себя, а веру они создают посредством благочестивого и ведущего созерцания (πίστιν τεκταίνοντες δι' εὐσεβούς καὶ ἐπιστημονικῆς θεωρίας)". Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie, t.I. Ed. par L.Doutreleau // Sources chrétiennes, № 83. Paris, 1962, p.238. Характерно, что Дидим подчеркивает связь милостыни и любви к ближнему. Эта же связь прослеживается и у Евгария, который в одной из схолий на "Книгу Притч" (Притч.22,2: "Богат и нищ встретят друг друга: обоих же Господь сотвори") говорит: "Богач через милостыню очищает яростную часть души (ὄργη), стяжая любовь, а бедный через [свою] бедность научается быть смиренным". Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Ed. par P.Gehin // Sources chrétiennes, № 340. Paris, 1987, p.328. В произведении под названием "Богословские главы" (ἴθνη "Общие места". Loci communes), приписываемом преп.Максиму Исповеднику, целая глава посвящается добродетели "милостыни". Среди про-

чего, анонимный автор этого произведения замечает: "Без милостыни душа – бесплодна. Без нее – все нечисто, все бесполезно". В другом месте он говорит, что "ничто так не радует Бога, как милостыня". PG 91, 765,768.

⁷ Употребляется понятие *τύλος*. Аналогичное словоупотребление в схожем контексте мисл-лей характерно и для преп. Макария. В одной из "Духовных Бесед" он, например, говорит: "Сам Господь, Который есть Путь и Бог, пришел не ради Самого Себя, но ради тебя, чтобы стать для тебя Образом всякого блага (*ἵνα σοὶ τύλος γένηται παντός ἀγαθοῦ*). Смотри, в каком уничтожении пришел Он, приняв "зрак раба" (Флп. 2,7); [будучи] Богом и Сыном Божиим, Царем и Сыном Царским, Он дарует целительные средства увечным, внешне являясь (*ἔξωθεν... φαίνόμενος*) словно один из них". Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, S.218.

⁸ Уже начиная с Нового Завета (см. Деян.8,32-35), это место Ветхого Завета воспринималось как ясное и недвусмысленное пророчество о Христе. В святоотеческой письменности оно устойчиво сохраняло такое значение. Например, св. Мелитон Сардинский приводит его как одно из пророчеств, указывающих "на таинство Пасхи, которое есть Христос" (*εἰς τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον, ὃ ἐστὶν Χριστός*). В комментарии О.Перлера отмечается, что у раннехристианских авторов (свв.Иустина, Иринея, Климента Александрийского, Киприана Карфагенского и др.) Ис.53,7-8 является излюбленным среди прочих ветхозаветных пророчеств о Христе. См. Meliton de Sardes. Sur la Paque et fragments. Ed. par O.Perler // Sources chretiennes, № 123. Paris, 1966, p.94, 169-170. Достаточно тонкое толкование Ис. 53,7 дается блаж. Феодоритом Кирским: согласно ему, данное место намекает и на подверженность страданиям человечества (*τὸ κατὰ τὸν τῆς ζῴουλότῆς*) Господа, и на бесстрастность Божества Его (*τὸ ἀλάθεῖς τῆς θεότητος*). Ибо Его страдание (*τὸ λάθος*) названо не только "закланием" (*σφαγῆν*), но и "стрижением" (*κοῦράν*): человечество Христа "подверглось закланию", а с Божества Его как бы "состригалась шерсть человечества". Причем, это Божество являлось неотделимым (*οὐ χωρίζομένη*) от человеческой природы даже во время страдания, хотя и не подвергалось "претерпеванию". См. Theodoret de Cyr. Commentaire sur Isaie, t.III, p.154.

⁹ Фраза: *τοῦ λάθους τοῦ Θεοῦ μοῦ* внешне имеет "теопасхистский" оттенок. Она почти полностью совпадает с одним изречением св.Игнатия Богоносца, который, обращаясь к римским христианам, говорит: "Позвольте мне быть подражателем страдания Бога моего" (*μιμητῆν εἶναι τοῦ λάθους τοῦ Θεοῦ μοῦ*). Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres, p.114. Подобного рода внешне "теопасхистские" выражения, встречающиеся довольно часто в святоотеческой письменности, совсем не имели смысла "реального теопасхизма", ибо слова "Бога моего" указывают не на Божественную природу Христа, а на Богочеловеческую Личность Его, т.е. на Ипостась Бога Слова, реально усвоившую всю полноту человечества, с его "страстностью" и смертностью. Для православного веросознания изначально было само собою разумеющимся, что "претерпел" и "умер" не Бог, как таковой, но Бог, ставший человеком. Для последующего византийского богословия проблема состояла лишь в том, чтобы найти корректные словесные формулировки, могущие выразить тайну страдающего Богочеловека. И именно относительно этих формулировок возникла полемика между богословами александрийского и антиохийского направлений. Богословы "антиохийской школы" (в первую очередь Феодор Москустийский и блаж.Феодорит Кирский) избегали всякого "словесного теопасхизма", стремясь предельно четко разграничить Божественную и человеческую природы во Христе (крайнее развитие эта тенденция обрела в лице Нестория). Наоборот, христианские мыслители александрийского направления (свв.Афанасий Александрийский, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский) не боялись использовать "теопасхистские" выражения, естественно вкладывая в них совершенно православный смысл. Например, св.Григорий Богослов говорил о "Боге, подверженном страданию" (*Θεὸς λαθῆτός*), понимая под ним Бога Слова, ставшего человеком и претерпевшего смерть ради спасения людей, но в Своем Божестве оставшегося "бесстрастным". Св.Кирилл Александрийский также высказывался о том, что претерпело страдания тело Христа, но, поскольку оно было телом Бога Слова, то это Слово "усвоило" или "сделало своим" (*οἰκεῖσθαι, ἰδοιοῖσθαι*) человеческие страдания Христа. Особую остроту проблема "теопасхизма" приобрела во второй половине V – первой половине VI вв., когда православные богословы ("скифские монахи", Леонтий Иерусалимский и др.) в полемике с монофизитами нашли более или менее окончательный ответ на эту проблему. Св.Аммон, используя указанное выражение, явно пристраивает к александрийскому течению православной мысли. Подробно о проблеме "теопасхизма" см.: Chene J. Unus de Trinitate passus est // Recherches de Science Religieuse, 1965, t.53, p.545-588; Sellers R.V. Two Ancient Christologies. London, 1940, p.74-75,248; Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969, p.50-67.

¹⁰ Вообще, для египетских подвижников первых поколений было характерно сугубое и строгое воздержание в пище. Примерами этого пестрят памятники ранней монашеской литературы. Такой строгий пост являлся средством борьбы со страстями, о чем, например, ясно говорит авва Иоанн Колов: "Если царь захочет взять неприятельский город, то прежде всего задерживает воду и съестные припасы; и таким образом неприятель, погибая от голода, покаряется ему. Так бывает и с плотскими страстями: если человек будет жить в

посте и голоде, то враги, будучи обессилены, оставят душу его". Древний Патерик, изложенный по главам. М., 1899, с.48-49. Св.Аммон, давая инокам указанный заповедь (ἡ φαεῖν μικρὸν ἢ ἐλαχίστον τι), скорее всего, имеет в виду опасность тщеславия и гордыни, которые, как "незаконные чада" сугубого воздержания, могут зародиться в душе монаха. На такого рода опасность указывал своим ученикам и св.Пахомий Великий. Например, житийные материалы свидетельствуют о следующем случае: "Один инок проводил много ночей в непрерывном молитвенном бодрствовании, услаждая надеждой заслужить особенное уважение от людей. Пахомий убеждал его изменить образ жизни, говорил, чтобы он ходил на трапезу, когда призываются туда братья, и вкушал с ними пищу, только не до полного насыщения; чтобы совершал такое количество молитв, какое назначено всем инокам; чтобы по выходе из келлии был ко всем любезен и не казался мрачным. Конечно, не следует покидать своих подвигов, так как и это было бы угодием сатане; но надобно все делать ради Бога, не давая днаволу места в сердце своем. Когда этот инок продолжал действовать по-прежнему, опасаясь как бы не показаться братьям слабым и жалким, Пахомий опять настойчиво советовал ему ослабить свои подвиги. Много раз он напоминал тщеславному иноку свои прежние наставления и, наконец, сказал ему, что он дойдет до состояния безумия, если будет упорствовать в своем пристрастии к внешним подвигам ради уважения от других, а не ради умерщвления страстей. Но монах делал по-своему, и предсказание Пахомия исполнилось. Тщеславный монах, более и более надмеваясь гордостью по причине своего наружного благочестия, дошел до безумия, до самозабвения". Архимандрит Палладий. Указ. соч., с.124-125.

¹¹ Речь идет о наиглавнейшей монашеской добродетели – смиренности. Смысл его, опираясь на Пс.130,1-2 и Лк.14,11 хорошо объясняет в своем "Правиле" св.Венедикт: "Если мы, братья мои, желаем достичь вершины совершенного смирения (summae humilitatis) и быстро дойти до того небесного величия, к которому восходит [святые] через смирение в здешней жизни, нам следует своими возводящими горе' деяниями (actibus nostris ascendentibus) водрузить лестницу, явившуюся во сне Иакову, по которой восходили и нисходили Ангелы. Это восхождение и нисхождение [Ангелов] не иначе должно пониматься нами, как в том смысле, что гордыней [человек] низводится долу, а смиреннеем возвышается (exaltatione descendere et humilitate ascendere). Лестница эта есть жизнь в мире сем, воздвигаемая Господом к небу, если сердце наше смиренно". Saint Benoît. La regle des moines. Ed. par Ph.Schmitz. Namurci, 1948, p.45. Согласно св.Венедикту, именно на смиренности, словно на незыблемом фундаменте, воздвигается человек как "дом Божий". См. Philippe M.-D. Analyse théologique de la Regle de saint Benoît. Paris, 1961, p.19.

¹² В тексте псалма св.Аммон заменяет αἰ ψῶα ("лядвия") на ἡ ψυχῆ. Кстати, такое разночтение фиксируется в критическом издании "Септуагинты". См. Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Edidit A.Rahlfs. v.II. Stuttgart, 1935, S.39. Используя слова псалма, св.Аммон описывает "плач о грехах" – тема постоянно встречающаяся в святоотеческой аскетике. Без такого "плача", согласно святым отцам, невозможно стяжание благодати и обретение духовной радости. Преп. Антоний, например, учил: "необходимо всегда помнить, что Дух Святой вселяется в инока только после продолжительных трудов покаяния, и тогда только неотступно обитает в нем. Инок, возбудивший в себе искреннее раскаяние и непрестанный плач о своих грехах, чувствует потребность исправления и нравственного усовершенствования. Он начинает упражняться в добродетелях и, очищая себя от грехов, приближаться к Богу. Но он всегда должен помнить о своей собственной немощи и просить помощи благодатной, следуя во всем указаниям Духа Святого". Лобачевский С. Указ. соч., с.247. Для обозначения подобного состояния св.Аммон использует два понятия: πένθος ("сокрушение, сетование, скорбь, печаль, горе") и κατήφεια ("потупление глаз, стыд, печаль"), из которых особое распространение в аскетической письменности получило первое. Например, преп.Макарий использует его для характеристики вообще земного бытия человека. Ссылаясь на Пс.2,11, он замечает: "Время сие есть время сокрушения и слез (ὁ καιρὸς οὗτος πένθος ἐστί καὶ δακρύων), а век тот (ἐκεῖνος ὁ αἶων – грядущий век) есть век веселия и радости". Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles, p.160. Никита Стифат так определяет значение "сокрушения" в духовной жизни: "Как скверна, происходящая от наслаждения, имеет своей предпосылкой сатанинскую любовь (τὸν σατανικὸν ἔρωτα προηρησάμενον) для осуществления порочности (εἰς ἀποκλήρωσιν τῆς φαυλότητος), так и очищение, происходящее от мучительной печали (ἡ ἀπὸ τῆς ἐνεδόου λύπης κάθαρσις), имеет [предпосылкой] теплоту сердечную для осуществления сокрушения и слез. И это [происходит] по Домостроительству Благодати Божией относительно нас, дабы мы, отражая и очищая трудами мук изнурение наслаждений (κόποις ὀδύνης κόπον ἤδονης) и потоками слез постыдный поток плоти, смогли изгладить в уме отпечатления (τοὺς τύπους) дурных [деяний], а в душе – бесформенные образы (τὰς ἀμόρφους εἰκόνας), и представить свою душу [Богу] сияющей красотой, которая превосходит красоту естественную". ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΤΟΜΟΣ Γ'. ΑΘΗΝΑΙ, 1977, σ.288. Впро-

чем, и понятие *κατ'ἔφεα* довольно часто встречается в терминологии отцов-подвижников. Так, преп. Макарий, говоря о признаках (σημεῖα), по которым можно определить "внимающих" Слово Божиему", называет "потупление глаз" наряду со "стенанием" (*στεναγμός*), "вниманием" (*προσοχή*), "молчанием" (*σιωπή*) и пр. внешними проявлениями подлинного благочестия. См. Makarios/Symeon. *Reden und Briefe*, Bd. I, S. 3.

¹³ Это выражение (*τὸ σκότος τὰ αἰώνιον*), естественно указывает на ад. Ср. у Оригена, который в "Гомилиях на Книгу пророка Иеремин" толкуя слова Господа в Ин. 9,4, замечает, что "днем" Он называет век сей, а "мраком" и "ночью" — конечное истребление [грешников] через [вечные] наказания (*τὴν συντέλειαν διὰ τὰς κολάσεις*). После кончания мира этот "мрак" или "угрюмость" (*τὸ σκυθρωπὸν*) окутает грешников и никто из них уже не сможет славить Бога. PG 13, 392.

¹⁴ Слово *σκυθρωπότης* имеет смысловые оттенки как "уныния, угрюмости, меланхолии", так и "печали, горя". Последнее значение, смыкающееся с понятием "сокрушение" и обретающее позитивный смысл, иногда встречается в церковной письменности. Например, патриарх Фотий в одном из своих посланий, обращенном к некоей инокине Евсевии, говорит, что она, с младенчества прилепившись к Богу, отказавшись от родителей, братьев и сродников и сочтавшись с нетленным и бессмертным Женихом — Христом, Ему Одному посвятила всю свою жизнь, не посрамляя сетованиями исповедание (*μὴ καθύβριζε τοὺς ὀδύρους τὴν ὀμολογίαν*), сокрушением не помрачая горнюю благодать (*μὴδὲ τῷ πένθει τὴν χάριν ἐκείνην ἀναρρώσῃς*), а здешней печалью (*τῇ νῦν σκυθρωπότητι*), не заменяя радость Ангелов там. См. Photii Patriarchae Constantinopolitani *Epistulae et Amphilochia*, v. II. *Recensuerunt B. Laourdas et L. G. Westerink*. Leipzig, 1984, S. 176.

¹⁵ Св. Аммон цитирует свободно. В "Житии" Евтихия, патриарха Константинопольского (VI в.), повествуется о том, как он, будучи монахом, отличился чрезвычайным смиренным и сделался "первым из всех", исполняя эту заповедь Господа (ср. Мк. 9,35). См. *Eustratii Presbyteri Vita Eutychie Patriarchae Constantinopolitani*. Edidit Carl Laga // *Corpus Christianorum. Series Graeca*, v. 25. Turnhout-Leuven, 1992, p. 19. Преп. Симеон Новый Богослов, в одном из своих гимнов обращаясь к "боголюбцам", призывает их внимать речениям Господним: "Если вы не отложите славы, если не отвергните богатства, если совершенно не совлечетесь пугающего самозабвения (*ματαιὰν ὀψιν*), если не сделаете последние из всех в делах и в самих помыслах, лучше же в представлениях ("мыслях" — *ταῖς ἐννοίαις*), считая самих себя последними из всех, то не стяжете ни источников слез, ни очищения плоти". Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Перевод с греческого иеромонаха Пантелемона (Успенского), с. 239-240. Греческий текст: Symeon le Nouveau Theologien. *Hymnes*. t. II. Ed. par J. Koder et L. Neyrand // *Sources chrétiennes*, № 174. Paris, 1971, p. 406.

¹⁶ В данной фразе привлекает внимание термин *μελέτη* (букв. "упражнение, занятие"); в христианской письменности оно имело, помимо прочих, и значение "изучения Священного Писания". Подобное "изучение" являлось одновременно и "размышлением", но "размышлением" не на уровне рассудочного (дискурсивного) мышления, а на уровне духовном, т.е. в процессе стяжания Святого Духа, а поэтому немислимим без молитвы и добродетели (дальнейшее развитие мыслей св. Аммона хорошо показывает это). Такие смысловые нюансы слова намечаются уже в раннехристианской письменности. Так, в "Послании Варнавы" дается следующее толкование одной ветхозаветной заповеди (Лев. 11,3: предписание есть "все, имеющее раздвоенные копыта и отрывающее жвачку"). Эта заповедь Моисея означает, согласно автору "Послания", что следует "прилепляться к тем, которые боятся Господа, размышляют (*τὼν μελετῶντων*) в сердце своем о полученной ими заповеди, беседуют о повелениях Господних и соблюдают их, зная, что размышление есть дело радостное (*ἡ μελέτη ἐστὶν ἔργον εὐφροσύνης*)". *Epître de Barnabe*. Ed. par P. Prigent // *Sources chrétiennes*, № 172. Paris, 1971, p. 156-158. Схожее толкование данной заповеди встречается и у св. Иринея Лионского, который говорит, что чистые животные, отрывающие жвачку, означают людей, "днем и ночью помышляющих о словах Божних, дабы украситься добрыми делами". Св. Иринея Лионского *Пять книг против ересей*. М., 1868, с. 596. Примечательно в этом плане также толкование Оригена на Иер. 4,3 ("поновите себе поля, и не сейте на тернии"); данную заповедь Ориген понимает двояко: как призыв Бога, обращенный к христианским учителям ("катехитам"), которые должны "вспахивать" целину душ "оглашаемых", а затем "засевать" их "святыми семенами", т.е. учением о Святой Троице, о воскресении, о [вечном] наказании и т.д.; однако заповедь может пониматься также и как призыв к каждому христианину, который должен стать "земледельцем самого себя" (*γεωργὸς ἑαυτοῦ*). Причем, "тернии", растущие в душе человека, суть "житейские попечения и лобострастие к богатству" (*μερμηναὶ βιωτικὰ καὶ πλοῦτου φιληρόνια*). Чтобы уничтожить их, христианину необходимо обрести "духовный плуг" (*τὸ λογικὸν ζῶτρον* — ср. Лк. 9,62). Когда же он найдет его, то следует собрать из Писаний волов — "чистых работников" — и вспахать землю [души], соделав ее новой, т.е. совлечь с себя ветхого человека и облечься в человека нового. После этого земля души станет "новой нивой" (*τὸ νέον*), и ее необходимо засадить, посредством памяти и размышления (*διὰ τῆς μνήτης καὶ τῆς μελέτης*), семенами, взятыми от

[христианских] учителей (ἀπὸ τῶν διδασκόντων), от закона, от пророков, от Евангельских Писаний и от апостольских речений. См. PG 13, 312-313.

¹⁷ Для понимания этой фразы (ὅς ἀδιαλείπτως σὺνάξιν ποιῶν) необходимо напомнить, что египетские иноки, которых окормлял св. Аммон, жили обычно в монастырях полуотшельнического типа, только по воскресениям и праздничным дням собираясь для совместного богослужения. Св. Аммон увещает иноков постоянно устремляться к тому идеалу христианской жизни, который хорошо выразил архимандрит Киприан: "Наше мировоззрение должно быть евхаристично и жить надо в евхаристической настроенности". Архимандрит Киприан (Керн). Евхаристия. Париж, 1947, с.28.

¹⁸ Глагол ἑγοράζω ("покупать, выкупать") указывает на догмат об искупительной жертве Господа. В основе его лежит "идея воздаяния закону Божественной правды, права которого пограны грехом человека, мысль о необходимости уплаты долга Богу со стороны человека, и уплаты этого долга Христом вместо человечества – эта идея в самом начале Древней Церкви была ее неотъемлемым достоянием и нашла себе ясное выражение уже у первых христианских писателей". Следствием данной идеи была мысль о том, "что страдания и смерть Иисуса Христа суть умилоостивительная жертва Богу Отцу, которую род человеческий избавлен от греха, проклятия и смерти и примирен с Богом. Эта мысль собственно и есть сущность церковного учения об искупительной жертве Христовой, и есть догмат". Орфанитский И. Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904, с.147-150.

¹⁹ Эта фраза (τῆ δὲ συνειδήσει ἁλοθάνων), вероятно, предполагает широко распространенное в святоотеческой письменности представление о совести как внутреннем "судье" и "обвинителе" человека. Обычно отцы Церкви называют совесть "внутренним, собственным судилищем" и в этом судилище происходит суд (κρίσις) и составляются "приговоры" (ψήφοι). Иногда совесть именуют "судией непрестанно бодрствующим, неусыпным, необманчивым и неподкупным"; также "обвинителем", выступающим до, во время и после совершения греха, "увещателем", убеждающим отстать от греха, "порицателем" и "карателем". Вообще совесть является противником (ἀντίδικος) нашим, когда мы желаем сотворить волю плоти нашей, по выражению аввы Исаии. См. Попов К. Блаженного Диадоча (V-го века), епископа Фотики древнего Эпира, учение о рассудке, совести и помыслах // Труды Киевской Духовной Академии, 1898, № 7, с.458-460. Поэтому христианин, согласно св. Аммону, ежедневно должен предстать пред своей совестью, как умерший пред Богом – Судией всех.

²⁰ Ср. у преп. Петра Дамаскина: "делатель божественных заповедей Христовых" (ὁ ἐργάτης τῶν θεῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ) верует, что для Господа все возможно, что всякая воля Его является благом и без Него не может быть ничего благого. Поэтому такой "делатель" не желает ничего творить помимо воли Божией, "даже если это есть жизнь" (καὶ ζωὴ ἔσται), но възыскует лишь одну волю Божию, ибо она "есть жизнь вечная". См. ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Γ', σ.116.

²¹ Многозначное понятие γνῶμη ("мысль, разум, дух, воля, решение" и т.д.) употребляется здесь, скорее всего, в подобном значении. Данное значение встречается и в одном из посланий св. Игнатия Богоносца, который увещевает христиан жить в согласии (букв. "сходящиеся") с волей (или "мыслью") Бога (συντρέχετε τῆ γνῶμῃ τοῦ Θεοῦ). Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres, p.60.

²² Или: "исповедовать [Его]" (δίδως ἐξομολόγησιν); однако значение "благодарения" для термина ἐξομολόγησις применительно к данной фразе св. Аммона дается в словаре Лампе. См. Lampe G.W.H. Op.cit., p.500. Впрочем, "исповедание" и "благодарение" относительно Бога являются практически синонимами. Так, Диодор Слепец, толкуя Пс.42,4, прямо говорит: "Исповедание означает благодарение" (ἡ ἐξομολόγησις εὐχαριστίαν σημαίνει). ΔΙΑΙΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ ΔΙ/ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, τ.46. ΑΘΗΝΑΙ, 1973.σ.322.

²³ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин замечает, что стремящийся к совершенству должен начинать с первой ступени, которой является страх, именуемый "рабским" (de illo primo timoris gradu quem proprie diximus esse servilem); с этой ступенью и соотносятся слова в Лк.17,10. См. Jean Cassien. Conferences, t.II, p.105. Наоборот, для преп. Симеона Нового Богослова выражение "ничего не стоящий раб" соотносится с высшей ступенью духовного преуспеяния: такое наименование прилагается им к любимому ученику Господа (св. Иоанну Богослову). Также, говоря о некоем почившем брате Антонии, преп. Симеон восхваляет его добродетели (чистоту, целомудрие, смирение), рожденные в этом строгом подвижнике благодаря заповеди, данной Господом в Лк.17,10. См. Symeon le Nouveau Theologien. Catecheses, t.II, p.340,352.

²⁴ Опыт "видения Бога", запечатленный уже в Священном Писании (см. 1 Ин.3,1-2; 1 Кор.13,12), всегда сопрягался в христианстве с кажущейся "антиномией" – с подчеркиванием того, что "Бога нельзя видеть" (ср. 1 Тим.6,16; Ин.6,46). Эта "антиномия", а, точнее, сопряжение двух противоположных полюсов единого целого, во многом определило все последующее развитие христианского богословия. Особенно это касалось аскетической письменности, где наметилось несколько типов "тайнозрения": "мистическое богословие" Еввария Понтийского тяготеет к "умному тайнозрению", преп. Макарий Египетский – к типу "опытно-чувственного тай-

нозрения", а аскетическое богословие блаж. Днадоха Фотикийского занимало как бы среднее место между двумя этими типами. См. Lossky V. The Vision of God. N.Y., 1983, p.25-44, 103-120. Такой опыт "видения Бога" делает Православие вечно живым и неиссякающим источником духовной жизни. Об этом хорошо писал преп. Симеон Новый Богослов, согласно которому, "каждый христианин призван к возвышенной религиозной жизни... мистический опыт и благодатное просвещение Святого Духа могут быть достигнуты всяким, если он серьезно и искренно желает этого. Св. Симеон выразил свою веру в необходимость всеобщего участия в высшей духовной жизни со свойственной ему парадоксальной манерой выражаться: "Тот, кто не увидит Бога в этой жизни, не увидит Его и в будущей". Он считал величайшей ересью и кощунством против Святого Духа думать, что Церковь не обладает теперь теми же духовными дарами, как и в древние времена, и что христиане не могут более получать благодать Св. Духа, которую имели Апостолы и древние святые. Если христиане не достигают теперь этих высоких степеней святости, единственная тому причина - их невежество, недостаток веры и нерадение". Иеромонах Василий (Кривошеин). Православное духовное Предание // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1952, № 9, с.19. Св. Аммон, научая подвижника быть "всегда зрящим Бога" выражает ту же самую веру в необходимость всеобщего участия в благодатной жизни, даруемой причастием Святому Духу. Им намечается и путь к этому, который можно было бы обозначить как "мистику смирения". Она восходит к Новому Завету (ср. Мф. 5,8): только смиренным и чистым сердцем открывается доступ к высотам "тайнознания".

²⁵ Выражение δι' τῆς πλοῦτος ὧν достаточно необычно для святоотеческой лексикологии. Им обозначается, скорее всего, преизобилие Человечелюбия Божиего.

²⁶ Идеал "бесстрастия" (ἀπάθεια) до христианства был достаточно четко намечен в стоической этике, где "мудрец", достигший его, становится подобным богам и обретает такое же блаженство, как и они. В христианское богословие понятие ἀπάθεια активно ввел Климент Александрийский, видящий в "бесстрастии" вершину христианской активности. После него учение о "бесстрастии" всесторонне разработал Евагрий Понтийский, "акклиматизировавший" данное понятие в аскетической письменности. Однако этот термин в IV в. оставался еще дискуссионным: некоторые отцы Церкви (свв. Василий Великий, Григорий Богослов и др.) относились к нему с определенной долей настороженности, считая, что слова ἀπάθεια приложимы преимущественно к Богу, а не к человеку. Блаж. Иероним в разгар пелагианских споров (начало V в.) именно учение о "бесстрастии" Евагрия сделал объектом своих нападок, считая его еретическим (человеку, по мнению блаж. Иеронима, невозможно полностью освободить себя от страстей). См. предисловие А. Гийомона к изданию: Evagre le Pontique. Traite pratique, t.I // Sources chrétiennes, № 170. Paris, 1971, p.98-112. Высказывание св. Аммона показывает, что он являлся связующим звеном между Климентом Александрийским и Евагрием и что в египетском монашестве первого поколения указанное понятие уже обрело "права гражданства". В дальнейшем оно стало общепотребительным аскетическим термином. Так, св. Исаак Сирин, говоря о "человеческом бесстрастии" (ἀπάθεια ἢ ἀνθρώπινη), замечает, что оно состоит не в том, чтобы "не чувствовать страстей" (τὸ μὴ αἰσθῆναι τὸν παθόν), но в том, чтобы "не принимать их в себя" (τὸ μὴ δεχέσθαι αὐτά). ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΣΑΑΚ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΙΝΕΥΙ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ ΕΥΡΕΘΕΝΤΑ ΑΣΚΗΤΙΚΑ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1977, σ.310. Несколько веков спустя св. Григорий Палама в полемике с Варлаамом ссылается на учение о "бесстрастии", как на вполне уже традиционное (ἐδιδόχθητε), называя его не "умерщвлением страстного начала [в человеке] (τὴν τοῦ παθητικοῦ ἐκρέσιν), но "перемещением" (μετάθεσιν) этого начала "от худшего к лучшему" и направлением его на "вещи божественные". См. Gregoire Palamas. Defense des saints hesychastes. Ed. par J. Meyendorff. Louvain, 1973, p.361.

²⁷ Тема "умерщвления страстей" является постоянным лейтмотивом святоотеческой аскетики. Ср., например, у преп. Нила: "Те, которые разумом украсили деятельную [способность души] (τὸ πρακτικὸν λόγῳ κοσμίσαντες), а страстную часть [ее] умертвили с помощью [того же] разума (τὸ παθητικὸν λόγῳ ἐκρέσαντες) заслуженно окружают Царя, будучи одновременно украшением и защитой Его (κόσμον οἰοῦν καὶ ἀσφάλειαν παρέχοντες), наподобие Серафимов, окружающих престол Божий (Ис. 6,2)". Nil d'Ancre. Commentaire sur le Cantique des cantiques, p.342.

²⁸ Фразой "истинная связь и общение" (или "беседа" - γνησίαν σχέσιν καὶ συνομιλίαν) св. Аммон явно указывает на молитву. Ср. у Евагрия, который в сочинении "О молитве" использует аналогичный термин ψιλία и говорит: "Молитва есть беседа ума с Богом". См. наш перевод: Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994, с.78. Причем, данный термин у Евагрия (как и его латинский эквивалент - conversatio) обозначает не просто словесную беседу, но также тесное соединение и постоянное общение. См. Hausherr I. Les leçons d'un contemplatif. Le Traite de l'Oraison d'Evagre le Pontique. Paris, 1960, p.16-17.

²⁹ Св. Аммон штирует свободно, изменяя полностью всю часть цитаты. Вообще, всё данное изречение, как и некоторые другие, выдержано в русле мыслей богодухновенного автора "Притчей", который постоянно подчеркивает, что "кто идет правильным путем, тот благословляет Бога, а кто идет кривым путем, тот порочит Его. За то благоволение и любовь Божия всегда почует на праведности, где бы она ни проявлялась: в деле, в мысли, в молитве; напротив, неблагово-

ление Божие и гнев Его на всем, что ни делает нечестивый, даже на самой жертве его". Олесницкий А. Книга Притчей Соломона (Мишле) и ее новейшие критики. Киев, 1884, с.4.

³⁰ Здесь св. Аммон указывает на практику молчания, характерную вообще для православного монашества и, особенно, для исихастской традиции, являющейся стержнем этого монашества. Данная практика теснейшим образом связана со своего рода "богословием молчания", основывающимся на тайнозрительном опыте. Данное богословие ясно запечатлено у преп. Максима Исповедника, сравнивающего человека с Церковью: "ибо телом своим, словно храмом, он добродетельно украшает деятельную способность души, осуществляя заповеди в соответствии с нравственной философией; душой, как алтарем, он приносит Богу, при посредничестве разума и в соответствии с естественным созерцанием, логосы чувственных вещей, тщательно очищенные в духе от материи; умом же, словно жертвенником, он призывает при помощи возвышающегося над многословием и многозвучием молчания многовоспеваемое в Святая святых Молчание незримой и неведомой велегласности Божества". См. наш перевод: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993, с.160-161. Уже на исходе земной истории Византии это "богословие молчания" обрело законченные формы у Каллиста Катафигиота, некоторые главы сочинения которого весьма показательны. Так, он говорит: "Когда взор ума (букв. "лицо ума" - τὸ τοῦ νοῦς πρόσωπον), склоняясь внутрь сердца, видит осияние Духа, текущее из сердца не иззякая, тогда именно – время молчания(καὶρὸς τοῦ σιγᾶν). Когда весь умственный взор (τὸ νοεῖν πρόσωπον) увидит Бога, скорее же, когда весь ум будет в Боге, или, так сказать, когда Бог будет во всем уме, тогда в особенности и более естественно бывает время молчания... Когда ум, освещаемый каждым из светозлияний Духа, приходит в смущение и недоумение, и замечает, что он сам простирается к бесконечному и безграничному и изменяется, тогда – время молчания". Аскетические творения святых отцев. Каллиста Катафигиота "О божественном единении и созерцательной жизни". Иоанна Карпафийского "Слово подвижническое", с.56-57. Греческий текст: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΤΟΜΟΣ Ε΄. ΑΘΗΝΑΙ, 1977, σ.34-35.

³¹ Эта фраза (ζῶτε τοὺς στόμα σου λόγῳ Θεοῦ) предполагает, что истинный подвижник (духовник, старец) должен говорить не сам от себя, но, наподобие древних пророков, служить своего рода "проводником" Слова Божиего.

³² Ср. поучение аввы Феодора, которое передает преп. Иоанн Кассиан Римлянин: "Монах, жаждущий достичь познания Писания (scripturam notitiam), должен заниматься не столько чтением книг толкователей (commentatorum libros), сколько все усилие [своего] ума и все усердие [своего] сердца обращать на очищение [себя] от плотских пороков. Если они будут извержены, то после снятия покрывала страстей очи сердца смогут естественным образом созерцать таинства (sacramenta) Писаний. Ведь благодатью Святого Духа они были открыты нам совсем не для того, чтобы быть неизвестными и темными; они являются таковыми через наш порок, поскольку очи сердца затмеваются завесой [наших] прегрешений. А если им будет возвращено их естественное здравие (naturali redditis sanitati), то и одного чтения Священных Писаний будет достаточно для созерцания истинного ведения (ad contemplationem verae scientiam). Тогда не будет нужды в научениях толкователей, подобно тому, как телесные очи не нуждаются ни в какой науке для того, чтобы видеть, если только болезнь не делает их слепыми". Jean Cassien. Institution cénobitiques. Ed. par J.-C.Guy // Sources chrétiennes, № 109. Paris, 196, p.244. В этом высказывании отчетливо формулируется и монашеский, и вообще святоотеческий подход к чтению и пониманию Священного Писания, суть которого также ясно обозначает и св. Аммон. Для него оно противоположно "суетному исследованию" (это "исследование" св. Аммон определяет глаголом λητερεύω), "развлекающему" ум, обращающему его внимание на случайные детали и уводящему от духовного смысла Писания. Такое "суетумудрие" заставляет человека искать "подобие окрест Бога" (ζῶματα περὶ Θεοῦ) и впадать в гордыню от осознания собственного глубокомыслия. А между тем, это подобие совсем не нужно "искать", ибо оно уже дано человеку Богом при творении и лишь покрыто густым слоем греховной скверны. Эту скверну, по мысли св. Аммона, и следует прежде всего очистить покаянием, которое одно только и способно приводить к постижению сути Писания, поскольку через него человек опять "стяжает самого себя" в качестве образа Божиего (поэтому св. Аммон и говорит: πρὶν ἑαυτὸν πρότερον κτῆσεται). Данное покаяние (как изменение и преобразование ума и сердца человека) заставляет также с благоговением относиться к Слову Божию и не вторгаться суетным умом в заповедные глубины Писания. О таком благоговейном отношении к Слову Божию говорит и св. Исидор Пелусиот: "Божественное Писание ты должен толковать со знанием дела, и разумно исследовать силу его, а не отваживаться, как ни есть, касаться неприкосновенных и непостижимых тайн, дозволяя сне рукам недостойным". Творения святого Исидора Пелусиота, ч.1. М., 1859, с.17. Примерно в том же духе высказывается и преп. Анастасий Синаит: "Не следует нам суетно исследовать то, о чем умолчало Божественное Писание" (οὐ γὰρ δεῖ ἡμᾶς

περιεργάζεσθαι τὰ σεσωτημένα τῆ θεῖα γραφῇ). Anastasii Sinaitae Viae Dux. Ed. K.-H.Uthemann // Corpus Christianorum. Series Graeca, v.8. Turnhout-Leuven, 1981, p.83. Естественно, что данное благоговейное отношение к Священному Писанию не тождественно умственной лености, а является полной противоположностью ей, поскольку есть **благоговейное дерзновение**.

³³ Речь идет, естественно, о "печали-грехе" (см. выше примеч. 46 к "Посланиям"); "носителем" и "внушителем" такой печали является у св. Аммона особый "дух", т.е. бес. Яркое описание действия этого "духа" дается в трактате Евагрия Понтийского "О восьми духах злости", где среди прочего говорится, что повергнутый в печаль монах не ведет ни духовного наслаждения (πνευματικὴν ἡδονήν), ни духовной радости (χαρὰν πνευματικὴν); он не может подвигнуть ум свой к созерцанию и возносить чистую молитву Богу, ибо печаль есть червь, гложущий сердце (σκόληξ ἐστὶ καρδίας λύπη), и препятствие для всякого блага. См. PG 79,1156.

³⁴ Ср. у преп. Макария: "Богатые Духом Святым (οἱ πλούσιοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ), имея в себе подлинное небесное богатство и общение Духа, если возглаголят кому-нибудь слово истины или захотят сделать кого-нибудь общниками духовных словес и возвеселить души [их], то из своего богатства и из своего сокровища, которое они стяжали, глаголят и веселят души внимающих духовному слову; и не боятся они оскудения, потому что стяжали в самих себе небесное сокровище доброты (ἀγαθωσύνης), от которого и угощают духовным образом (τοὺς πνευματικῶς ἐστιωμένους), радуя их". Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S.179.

³⁵ Это предостережение св.Аммона, вероятно, следует понимать в духе евангельского запрета "метать бисер перед свиньями". Св.Аммон подразумевает, что "упражнять свои рассуждения"(так буквально звучит его совет: γυμνάσαι τοὺς λογισμοὺς), особенно новоначальному иноку, необходимо лишь перед лицом духовно умудренных отцов (старцев), обладающих "различением духов" и могущих направить эти размышления в нужное и правильное русло. А "рассуждения" с людьми духовно незрелыми могут привести к "прелести", которая, в свою очередь, может ввести в заблуждение и слушателей, подвигнув вступить их на путь погибели.

³⁶ Ср. у Дидима Слепца, который толкуя Пс.38,2 ("сохрани пути мои, еже не согрешат ми языком моим: положих устом моим хранило"), замечает, что слово обычно становится началом почти всякого греха, осуществляемого на деле (πάσης ἁμαρτίας πρακτικῆς). Поэтому тот, кто не согрешает языком своим, правильно (καλῶς) свершает пути свои. К этому Дидим присовокупляет и фразу из Притч.18,21 ("смерть и живот в рuce языка"), понимая ее следующим образом: "рукой языка" является слово, которое есть как бы "действие языка" (ἐνέργεια γλώσσης). Поэтому глаголющий о том, что приносит духовную пользу, в "языке" своем имеет жизнь, входя в Царство Небесное; и, наоборот, глаголющий о том, что наносит вред, стяжает себе смерть. См. ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ Δ//ΒΙΒΛΙΟΥΝΚΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, τ.46.ΑΘΗΝΑΙ, 1973, σ.264-265.

³⁷ Такой, вероятно, смысл имеет фраза: τὸ μὴ μετρεῖν ἑαυτὸν (букв. "не измерять самого себя"). Авва Пафнутий также дает совет одному иноку: "В какое бы место ты ни пришел, не оценивай [высоко] сам себя (μὴ μετρῆς ἑαυτὸν) – тогда и обретешь покой". ТО ΓΕΡΟΝΙΚΟΝ, σ.105.

³⁸ Подразумевается "мир" в смысле "покоя"(τὴν εἰρήνην τοῦ Θεοῦ). Разумеется, такой покой следует понимать в духовном, а не телесном смысле. Об этом ясно говорит, например, Ориген, замечая, что Спаситель даровал Своим ученикам не "мирской покой" (εἰρήνην οὐ τὴν τοῦ κόσμου), но "Собственный покой" (τὴν δὲ ἑαυτοῦ), который не даруется тем, кто озлобен чувственными и земными вещами. См.: ΟΡΙΓΕΝΗΣ. ΜΕΡΟΣ ΣΤ//ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, τ. 14. ΑΘΗΝΑΙ, 1958, σ.298.

³⁹ Как и во втором послании св.Аммона речь идет, скорее всего, об Ангеле-хранителе, которого посылает нам "любовь Божия"(ἡ ἀγάπη αὐτοῦ). Что же касается "плача" (ποτήσομεν τὴν δύναμιν ἡμῶν ἐν δάκρυσιν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ), то он неразрывен с покаянием, ибо "покаяние в форме плача стало традицией для египетского монашества". Смирнов С. Духовный отец в Древней Восточной Церкви (История духовничества на Востоке). Часть I. Сергиев Посад, 1906, с.82.

⁴⁰ Под "немошью" здесь явно понимается грех и его последствия. Ибо "духовные силы человека вследствие греха потерпели глубокое повреждение: разум помрачился, так что, не говоря уже о предметах божественных, духовных, он с трудом и с предварительными ошибками и заблуждениями может приобрести познания о предметах внешнего видимого мира, относительно же Бога естественным путем может приобрести только самое общее понятие; воля получила склонность ко греху, так что человек, сознавая необходимость и возможность со своей стороны делать добро, все-таки делает зло; сердце исполнилось нечистых и чувственных пожеланий и стремлений, направленных к благам мира сего". Это имело следствием и повреждение образа Божьего в человеке. Но "следствия греха отразились не только на духовной стороне природы человека, но и на телесной", ибо "болезни телесные являются как наказание за грех". Велти-

стов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия. М., 1885, с.233-235. Соответственно, "здоровье" у отцов Церкви ассоциируется со спасением, дарованным миру Господом. Поэтому св. Василий Великий, говоря о том, каковыми должны быть христиане, замечает: "Как врачи, обладающие знанием научения Господа (κατ' ἐπιστήμην τῆς τοῦ Κυρίου διδασκαλίας), они со многим милосердием исцеляют страсти души для сохранения здоровья и постоянства во Христе" (τῆς ἐν Χριστῷ ὑγείας καὶ διαμονῆς). ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ', σ.129.

⁴¹ Ср. 2 Тим.2,15. Под "Царем" несомненно подразумевается Бог. Употребление этого слова в отношении всех Лиц Святой Троицы постоянно встречается в святоотеческих творениях. См. Lampe G.W.H. Op.cit., p.292.

⁴² Или: "если мы являемся небрежными"(εἰ δὲ ἐσμὲν ἀκρίβασται). Однако следует подчеркнуть, что в представлении аскетических писателей уныние (ἄκηδία) неразрывно связано с небрежностью и ленью. Так, по определению Евагрия, "уныние есть расслабленность (ἄτονία) души" (PG 79, 1157). Соответственно, такая расслабленность влечет, помимо прочего, лень и отвращение к труду, как телесному, так и духовному. См. Bunge G. AKEDIA. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos von Uberdruss. Köln, 1989. S.51-68. Примечательно, что уныние поворачивается иногда совсем иной своей гранью: человек начинает упрекать себя в том, что он ничего не делает и ничего делать не может, впадая от этого в еще большую "апатию"(в современном понимании этого слова) и бездействие. Например, Паллади в "Лавсанке" повествует о том, как однажды он, впад в уныние (ἄκηδιάσας), пришел к великому подвижнику Макарию Александрийскому и сказал: "Авва! Что мне делать? Угнетают (θαύρουσι) меня помыслы, глаголющи: Ты ничего не делаешь здесь, уходи отсюда". На это Макарий ответил: "Скажи им: я ради Христа охраняю стены" (τοῖχος τῆσθε – подразумевается, видимо, стены келлии, которая есть как бы "крепость" монаха, ведущего непрерывную духовную брань).ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ ΛΑΥΣΑΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ. ΜΕΡΟΣ Α'. ΑΘΗΝΑΙ, 1970, σ.118.

⁴³ Можно перевести и следующим образом: "Мужественное сердце помогает душе после Бога (βοηθεία ἐστὶ ψυχῇ μετὰ Θεοῦ), тогда как уныние помогает злу (ὡσπερ ἀκρία βοηθεία ἐστὶ τῆς κακίας)". В данном случае унынию, как "расслабленности души", противостоит "мужественное сердце" (ἀνδρεία καρδία), но оно, как это подчеркивает св.Аммон, может помочь душе лишь после Бога, т.е. действует, если так можно сказать, принцип "асимметричной синергии"("действие" Бога всегда неизмеримо сильнее "действия" человека). Авва Зосима на сей счет говорит следующее: "для всякой добродетели требуется труд, время и наше желание (τοῦ θέλειν ἡμῶς), но прежде всего потребно содействие Бога (πρὸ πάντων χρεια τῆς συνεργείας τοῦ Θεοῦ). Ибо если Бог не будет содействовать нашему произволению, то всеу [пропадёт труд наш]". Однако такая "синергия Божия", согласно авве Зосиме, требует наших молитв и призываний, ибо только ими мы привлекаем помощь Божию.См.: ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΒΒΑ ΖΩΣΙΜΑ. ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΠΑΝΥ ΦΕΛΙΜΑ. ΕΚΔ. ΜΟΝΑΧΟΣ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ //ΝΕΑ ΣΙΩΝ. ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ, τ.,12, 1912, σ.862. Характерно также, что преп. Симеон Новый Богослов, определяя уныние в качестве "смерти души и ума" (θάνατος ψυχῆς καὶ νοῦς), отмечает, что "бес уныния" воюет преимущественно с "преуспевшими в молитве и радеющими о ней", поскольку ни один другой бес не в силах вести брань с такими подвижниками. Исключением является лишь тот случай, когда брань с ними "домостроительно попускается Богом"(κατὰ οἰκονομικὴν παραχώρησιν), или происходит вследствие "телесных расстройств"(τῶν τοῦ σώματος ἀνομαλιῶν). См. Symeon le Nouveau Theologien. Chapitres theologiques, gnostiques et pratiques. Ed. par J.Darouzes // Sources chretiennes, № 51. Paris, 1957, p.60-61.

⁴⁴ Или: "соответственно ведению"(ἐν γνώσει). Данная фраза, вероятно, предполагает точное знание того, для какой цели переносятся эти "телесные труды"("тяготы, изнурения"- οἱ σωματικὸὶ κόποι), ибо без подобного знания они – бессмысленны и не могут стать "инструментами добродетелей" (τὰ ἔργαλεῖα τῶν ἀρετῶν). Смысл же этих трудов – в "умерщвлении тела". Например, согласно преп.Антонию, оно "умерщвляется долговременным постом, бдением, состязаниями (certaminibus), трудами и другими служениями. Монах, по словам Антония, должен ослаблять тело свое, но ослаблять его мудро и благо-разумно, чтобы вместе с тем ослабить и погасить в себе чувственные желания, потому что это ослабление тела усвершенствует нас в добродетели целомудрия (puritatis)...Таким образом преп.Антоний не требует от инока умерщвления тела для смерти самого тела, но требует только подавления в себе чувственных греховных влечений тела, препятствующих душе возноситься к Богу". Лобачевский С. Указ.соч.,с.236-238. Понятие "ведение" (γνώσις) и связанный с ним комплекс представлений также играли существенную роль в богословии преп.Антония, для которого человек, как разумное существо (λογικός), способен познавать свою духовную сущность (ὁσία νοερά), т.е. образ Божий в себе, а через такое познание обрести и ведение Бога, и ведение всего тварного мироздания. См.: Rubenson S. The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. Lund, 1990, p.59-62. Поэтому и творения преп.Антония, и сочинения св.Аммона являются важными звеньями в традиции православного "гносиса", берущей истоки в Новом Завете, затем по-

лучившей развитие в трудах предшественников Александрийской школы и, посредством Евагрия Понтийского, обретшей зрелые формы в творениях преп. Максима Исповедника, преп. Симеона Нового Богослова, поздневизантийских исихастов и др. церковных писателей.

⁴⁵ Ср. у Оригена, говорящего о Боге следующим образом: Он "ведает тайны сердца ($\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omega\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \kappa\rho\upsilon\phi\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\varsigma$) и предвидит будущее", а поэтому, по Своему долготерпению позволяет обнаружить посредством внешних обстоятельств ($\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omega\nu\ \xi\zeta\omega\theta\epsilon\nu\ \sigma\upsilon\beta\alpha\iota\nu\acute{o}\nu\tau\omega\nu$) сокрытому [в человеке] злу для того, чтобы очистить его, вместившего по нерадению семени греха. См. Origene. *Traite des principes*, t.III. Ed. par H. Crouzel et M. Simonetti // *Sources chrétiennes*, № 268. Paris, 1980, p.78.

⁴⁶ Букв. "практиком" ($\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$); термин также отражает традицию александрийского православного "гносиса", продолженную Евагрием. Это слово, как и близкие к нему понятия ($\tau\acute{o}\ \pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$, $\eta\ \pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$), является почти непереводимым и затрудняло уже древних переводчиков (на сирийский и др. языки), которые часто просто транскрибировали его. В указанной александрийской традиции "практика" всегда сопологалась с "гносисом" и обозначала "духовное делание", преимущественно стяжание добродетелей. Подробно см. предисловие к изданию: Evagre le Pontique. *Traite pratique*, t.I, p.38-63. Относительно же "хранения языка (уст)" в аскетической письменности говорится постоянно. Так, св. Ефрем Сирин (учитывая, естественно, сложную и очень неоднозначную традицию его творений и, в частности, греческих переводов) замечает: "Всякое слово неверного, как скоро он отверзает уста свои, подобно скрытой яме. Если же Бог дал закон закрывать видимую яму, то не тем ли паче требует сего в рассуждении уст, которые всегда отверсты и слушающих чрез грех ввергают не в яму, но в геенну? Благословен Тот, Кто заградил невидимый ров, куда лукавый низринул Адама!" Творения святого отца нашего Ефрема Сирина, т.5. Сергиев Посад, 1912, с.191.

⁴⁷ Речь идет о достаточно редко упоминаемом в святоотеческих творениях пороке $\acute{\alpha}\nu\epsilon\lambda\epsilon\pi\tau\iota\sigma\upsilon\beta\eta\eta$ ("безжалостности, беспощадности"), противоположном добродетели "милостивости" ("милосердию, милостыне"). Но прилагательное $\acute{\alpha}\nu\epsilon\lambda\epsilon\pi\tau\iota\sigma\upsilon\nu$ встречается в Священном Писании: см., например, Рим.1,31 и Притч.27,4. Кстати, Евагрий, толкуя последнее место ("Безмилостивна ярость, и остр гнев"), замечает, что "яростное начало" ($\tau\acute{o}\ \theta\upsilon\mu\iota\kappa\acute{o}\nu\ \mu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$) преобладает в бесах. См. Evagre le Pontique. *Scholies aux Proverbes*, p.150. Тем самым он предполагает, что "немилостивость" является характерной чертой "духов злобы", а поэтому и немилостивый (безжалостный) человек уподобляется им.

⁴⁸ Букв. "благость" ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$); это понятие у святых отцов применяется преимущественно в отношении Бога. Так, например, св. Григорий Нисский говорит, что Божество ($\tau\acute{o}\ \Theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$) есть Благо изначально и Благо в собственном смысле этого слова; естеством же этого Блага является Благость ($\tau\acute{o}\ \pi\rho\tau\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \kappa\rho\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$, $\delta\upsilon\ \eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$). См.: Grégoire de Nysse. *La vie de Moïse*. Ed. par J. Danielou // *Sources chrétiennes*, № 1 ter. Paris, 1968, p.50. В одной из греческих редакций "Жития преп. Пахомия Великого" Бог также называется "Источником Благости" ($\pi\eta\upsilon\lambda\acute{\eta}\ \gamma\alpha\rho\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \delta\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$). См.: ΜΕΓΑΣ ΑΝΤΩΝΙΟΣ ΑΜΜΩΝΑΣ ΑΜΜΩΝ "Η ΑΜΜΩΝΙΟΣ ΠΑΧΩΜΙΟΣ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, т.40. ΑΘΗΝΑΙ, 1970, σ.198. Для перевода этого термина мы выбрали, как и выше (см. изречение 8) его синоним, полагая, что подлинная доброта в человеке возникает благодаря причастности Божественной Благости. Не совсем обычным представляется противопоставление этой "доброты" и "развлечения" ($\pi\epsilon\rho\iota\sigma\lambda\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$), но выше (Послание 1) св. Аммон говорит, что душа не может познать, как должно, Бога, если не удалится от людей и "всякого развлечения". Поэтому можно предполагать, что "доброта", будучи причастной Божественной Благости, "собирает" (стягивает воедино) человека, открывая ему путь к истинному Боговедению. "Развлечение" же, наоборот, "рассыпает" или "рассредотачивает" его и, уводя в сторону от Богопознания, открывает путь различным страстям. Об опасности для духовной жизни "развлечения" предупреждают многие подвижники и, например, авва Пимен кратко изрекает: "развлечение есть начало зол ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}\ \kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu$)". ТО ΓΕΡΟΝΤΙΚΟΝ, с. 89. Это "развлечение" во многом тождественно той "суете", о которой идет основная речь в "Книге Екклесиаста". Здесь "высказывается та мысль, что все, что ни делал он сам, и все, что делают другие, ниша в мире блага и счастья, не доставляет этого блага и счастья, – все только *суета и погоня за ветром*, а иное – даже *зло и зло мучительное*, и что самые толки людские о счастье – *толки неосновательные*". Это связано с тем, что человек, "вращаясь в непрестанном круговороте мира, ... сам втягивается своими мыслями и чувствами в этот круговорот. Постоянная смена явлений приучает его искать постоянно новых впечатлений. Неизбежным последствием сего бывает то, что мысль и чувство не находят, на чем бы могли они утвердиться; в душе остается вечная жажда нового и тяжелое чувство недовольства ничем, хотя бы мир открыл пред ним все свои сокровища и удовольствия. Доколе эта жажда питается новыми впечатлениями, чувство недовольства не высказывается еще во всей силе. Среди постоянного развлечения новыми впечатлениями человек находит возможность *забываться*, отстранять от себя пред-

ставление духовного своего убожества. Зато, если в это время последует неожиданный какой удар судьбы; тогда открывается вся пустота духа, за которую следует совершеннейшее разочарование всем, в чем прежде искал наслаждения и что ради его делал, не жалея никаких средств". Епископ Филарет. Происхождение Книги "Екклесиаст". Киев, 1885, с.112, 121-122.

⁴⁹ Подразаумевается недостаток в чем-либо или нехватка чего-либо (ἐνδεῖα). Ср. у Евагрия, который в "Слове о духовном делании" замечает: "Скудость (недостаток) воды (ἡ τοῦ ὕδατος ἐνδεῖα) весьма способствует целомудрию". Творения аввы Евагрия, с.99. Другими словами, речь идет преимущественно о "добровольной нужде", т.е. о посте и воздержании. Примечательно, что отцы Церкви порой указывали еще на следующее обстоятельство: пост в разумных пределах способствует и физическому здоровью. См., например, у св.Исидора Пелусиота: "Если заботишься о телесном здоровье, то уважай довольство малым; потому что от последнего происходит первое. Если же роскошно доводишь тело до того, что оно тучнеет и скачет, то, сам того не примечая, не только вооружаешь его против души и делаешь необузданным, но еще приговоряешь в нем корень и источник неисцелимых болезней". Творения святого Исидора Пелусиота, ч.3. М., 1860, с.295-296.

⁵⁰ Фраза: ἡσυχία ἐν γνώσει проливает некоторый свет на существенную черту "исихазма" у св. Аммона и вообще в раннем монашестве. Для Аммона теснейшая связь "исихии" и "гносиса" служит мощным орудием в "исправлении душ" (διόρθωσις τῆς ψυχῆς), т.е. в очищении ее от страстей и пороков. Схожая мысль высказывается в "Древнем Патерике" неким старцем, который определяет "исихию" следующим образом: "Безмолвие состоит в том, чтобы пребывать в кельи с ведением и страхом Божиим (τὸ καθεσθῆναι ἐν κελλίῳ μετὰ γνώσεως καὶ φόβου Θεοῦ), удаляясь от памятозлобия и высокомерия. Такое безмолвие есть мать всех добродетелей и охраняет монаха от раскаленных стрел врага, не позволяя им ранить его". Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX. Ed. par J.-C.Guy // Sources chrétiennes, № 387. Paris, 1993, p.142-144. В позднейшем аскетическом богословии "гносис" часто заменялся "созерцанием"(θεωρία) и, в частности, преп.Иоанн Лествичник, говоря об "исихастах", называет их "постоянно устремляющими взор свой к созерцанию"(οἱ δὲ τῇ θεωρίᾳ ἰπνεύοντες). См. Völker W. Scala Paradisi. Eine Studie zur Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden, 1968, S.287. Св. Григорий Палама также указывает на связь "созерцания" и "безмолвия": видя в афонских "исихастах" прямых духовных наследников Апостола Павла, он замечает, что они, "очистив себя безмолвием"(δι' ἡσυχίας κεκαθαρίμενοι), подобно ему "удостоились созерцания незримых [вещей]". См. Gregoire Palamas. Defense des saints hesychastes, p.439. А преп. Григорий Синаит, как бы суммируя традицию предшествующего "исихазма", кратко говорит: "Молитва порождает безмолвие, безмолвие – созерцание(ἡ ἡσυχία τίττει τὴν θεωρίαν), созерцание рождает ведение(τὴν γνῶσιν), а ведение порождает постижение таин(τὴν τῶν μυστηρίων κατάληψιν)". ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Δ', σ.64. О самом преп. Григории в его "Житии" говорится, что, стоя еще на сравнительно первых ступенях духовного преуспеяния, он "старался найти руководителя в том, чего он не успел прочитать и узнать в книгах Божественного Писания, или чему он духовно не был научен кем-либо из духоносных и божественных отцов и учителей. Размышляя сам с собою, он представлял, что как он научен деланию (πράξι), так будет научен в точности проходить и созерцание (θεωρίαν), то есть безмолвие и действительную молитву (ἡσυχίαν καὶ πρᾶξι). Житие же во святых отца нашего Григория Синаита. Перевод с греческого И.Соколова. М., 1904, с.29-30. Текст: Житие же во святых отца нашего Григория Синаита. Издал И.Помяловский. СПб., 1894, с.8.

⁵¹ "Бдение"(ἀγρυπνία) с самого возникновения монашества являлось необходимой и существенной частью иноческого подвизничества. Преп.Иоанн Кассиан Римлянин, описывая жизнь и уставы египетских монахов и призывая подражать им, приводит две основные причины, определяющие важность "бдений": во-первых, они необходимы потому, что "завистник-враг"(invidus inimicus), ревнуя к нашей чистоте, обретенной во время ночных псалмопений и молитв, стремится лишить нас ее, осквернив какой-либо "сонной грезой"(quadam somni insusione). Во-вторых, даже если и нет опасности, исходящей от подобной "диавольской грезы"(diaboli insulio), все равно чистый сон монаха может навевать лень (вялость – inertiam) на него, ослабить его ум, притупить остроту его [духовного] чувства (или "мышления" – perspicaciam sensus) и исчерпать полноту сердечную("тучность сердца" – pinguedinem cordis), которые позволяют нам весь день противостоять нападкам врага. См. Jean Cassien. Institutions cenobitiques, p.82. Примечательно, что св.Аммон подчеркивает необходимость "умеренного"(ἐν μέτρῳ) бдения, предполагая, что чрезмерный подвиг бдения столь же отупляет душу, как и пресыщенные сном, ибо, истощая человека, он ослабляет и его духовные способности.

⁵² Речь идет об одном из ключевых понятий православного аскетического богословия(πένης). "Сокрушенно" посвящается целая глава в "Древнем Патерике"(см. указанный русский перевод, с.30-43); также особую главу уделяет ей в своей "Лествице" преп.Иоанн Лествичник (в русском переводе она не совсем точно называется "О радостворном плаче"). Синонимом этого понятия является термин κατάνυξις, традиционно переводимый на русский язык как "умиление". Впрочем, этот традиционный перевод уже недостаточно адекватен, ибо в современном восприятии "умиление" приобрело густой оттенок некой сентиментальности, лишившись той строгости, которая для данного слова была характерна и в греческом, и в древнерусском языках. Впрочем, и в древнерусском языке данное понятие имело богатый спектр оттенков. Так, И.И.Срезневский дает следующие значения этого слова:

"сетование, горесть, уныние, смирение, благочестивое настроение, ласковость"; см.: Словарь древнерусского языка, т.3. М., 1989, с.1205. "Сокрушение" хотя и связано с "покаянием" (μετάνοια), объемлет более широкие и глубокие пласты христианской психологии; оно вызывается ощущением "потери спасения", воспоминанием о прошлых грехах и страхах перед возможностью будущих. Следствием "сокрушения" является очищение от страстей и обретение здоровья души, которые наполняют душу радостью. Само такое "сокрушение" является даром (благодатью) Божиим, но стяжать его следует молитвой. См. Spidlik Th. La spiritualite de l'Orient chretien. Manuel systematique. Roma, 1978, p.194-198.

⁵³ Тело есть храм души и творение Божие, а поэтому попечение о нем "соответственно страху Божию" (τὸ δὲ φροντίζει αὐτοῦ κατὰ φόβον Θεοῦ) вполне законно и "прекрасно" (καλόν). Но когда эта забота переступает пределы должного и превращается в любовь к "украшению" (κόσμησις) тела, то она становится грехом, относительно которого и предостерегает христиан св.Аммон.

⁵⁴ Под этими "судами Божиими" (τῶν κριμάτων τοῦ Θεοῦ), подразумевается, скорее всего, "решения" Божиего Промысла о судьбе каждого человека. Ср. Пс.17,23: "Яко вся судьбы Его (τὰ κρίματα αὐτοῦ) предо мною и оправдания (τὰ δικαιώματα) Его не отступила от мене". Дидим Слепец, толкуя это место Священного Писания, говорит, что хотя эти "суды" непостижимы и неисповедимы, их возможно иметь пред собою, дабы не быть недовольным Промыслом и не кощунствовать на Того, Кто промышляет (μηδὲ ἄσεβειν εἰς τὸν προνοούμενον). Ибо когда мы внутренне расположены так, что, даже не постигая "суды", считаем их делом "решения Божиего" (Θεοῦ κρίσει πάντα ἐπιτελεῖται), тогда мы и удовлетворяемся ими. Само же слово "суды" означает "правильность [Божиего] правления" (τὴν ὀρθότητα τῆς διοικήσεως). ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'// ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, т.45. ΑΘΗΝΑΙ, 1972, σ.77.

⁵⁵ Можно предполагать, что "совесть" (τὴν συνείδησιν) представляется св.Аммону главным "органом" восприятия (и приятия) "судов Божних". Поэтому попирание (τὸ καταπατεῖν) ее уничтожает в душе страх Божий, а, следовательно, и все добродетели, зиждущиеся на этом благоговейном страхе.

⁵⁶ Если ведение (γνώσις) неотделимо от добродетели, то неведение (ἄγνοσία) неразрывно связано с пороком и злом, возникшими в результате грехопадения. Эту мысль до св.Аммона отчетливо выразил уже Климент Александрийский, согласно которому "истинное зло в человеческой жизни происходит от невежества (или от "неведения" – κακία δι' ἄγνοιαν. – А.С.). Невежество Климент причисляет к смертным грехам и советует избегать, как смертельной болезни души". Плотников В. История христианского просвещения в его отношении к греко-римской образованности. Период первый. От начала христианства до Константина Великого. Казань, 1885, с.198-199. Св.Григорий Нисский также отчетливо формулирует противоположность этих двух состояний ("ведения-добродетели" и "неведения-порока"), говоря, что жизнью души является причастие (μετοχία) Богу и это причастие состоит прежде всего в ведении ("гносисе"), соответствующем силам и способностям каждого человека. А неведение (ἄγνοια) не является существованием (ὕλησις), но есть уничтожение (разрушение, отрицание – ἀνοσίδησις) ведения, а, следовательно, "непричастность" Богу, что влечет за собой и отчуждение от истинной жизни. См. Daniélou J. L'etre et le temps chez Gregoire de Nysse. Leiden, 1970, p.135.

⁵⁷ Употребляется термин μελέτη, о котором см. выше примеч. 16. В данном случае это "размышление" предполагает "хранение, уст" и молчание, будучи противоположностью "мирским (светским) разговорам" (τὸ λαλῆσαι τοὺς λόγους τοῦ κόσμου).

⁵⁸ Термином "материя" здесь обозначается, естественно, не материальный мир как творение Божие, но этот мир как царство греха, над которым властвует диавол и его бесовская мать. Ср. у Афинагора, который называет диавола "владыкой материн и ее видов" (ὁ τῆς ἄλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων). Athenagore. Supplique au sujet des chretiens et Sur la resurrection des morts. Ed. par B.Pouderon // Sources chretiennes, № 379. Paris, 1992, p.164.

⁵⁹ Ср. у аввы Варсонофия: "скрывающий свои помыслы пребывает неисцелен и направляется только частым вопрошанием о них отцев духовных". Преподобных отцев Варсонофия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни, с.224. У св. Аммона речь идет о существеннейшей грани отношений старцев и их духовных чад: "Добровольно принимаемая на себя грехи послушника, чтобы отвечать за них на суде правды Божией, старец должен был знать эти грехи; совесть ученика должна быть ему вполне открыта. Средством к тому, чтобы узнать до мельчайших подробностей состояние души своего ученика, была исповедь его до последнего помысла, исповедь душевных движений – и добрых, и, особенно, злых. Исповедь помыслов и дел, открывающая старцу совесть ученика, одна из важнейших обязанностей послушнического звания – в такой же степени, как обязательно и важно вопрошание старца, открывающее ученику старческую волю. Можно смело сказать, что исповедь помыслов была господствующим приемом старческого паствуства и одною из важнейших сторон старческого института". Смирнов С. Указ. соч., с.70.

⁶⁰ Ср. у преп.Исидора Пелусиота: "чревоугодие есть мать [всех] неразумных страстей" (μήτηρ τῶν ἀλόγων παθῶν). PG 78, 228.

⁶¹ Фразу: ἀπό πασῶν ἀνθρωπίνων τιμῶν можно перевести и как "от всех кар (наказаний) человеческих".

⁶² Речь идет о "словесном общении" (букв. "смешении") не с мирянами как таковыми, а с людьми, целиком отдавшими себя "миру сему" и его суете (τὸ δὲ συμιζῆσαι τὸν ἑαυτοῦ λόγον μετὰ τῶν τοῦ κόσμου). Такое общение, согласно св. Аммону, низводит долу ум и душу подвижника и лишает его доверительной близости с Богом (καρρῆσιαν), достигаемой через молитву.

⁶³ Это "пренебрежение" (τὸ παραβλήπειν) к мирским благам (букв. к "выгоде мира" - τὴν χρεῖαν τοῦ κόσμου), скорее всего, почти тождественно "бесстрастию". Здесь опять намечается связь мирозерцания св. Аммона с идеалом "истинного (православного) гностика" у Климента Александрийского. Согласно последнему, "при помощи этой "апатии" гностик достигает совершенного знания: он делает все с ясным сознанием и знает себя, постоянно согласен с самим собою и Божественным Словом, созерцает истину саму в себе и, вследствие такого сознания, доходит до бессмертия, как бы умирает телом, становится подобным Ангелам, Апостолам и Пророкам, созерцая здесь, на земле, Бога лицом к лицу, или лучше, становится подобным Богу". Дмитриевский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884, с.75-76.

⁶⁴ "Лень" (или "вялость, медлительность" - ὀκνηρία) всегда рассматривалась отцами Церкви в качестве одного из главных пороков. См., например, у св. Василия Великого, который говорит: "Всякий повод для праздности есть повод для греха (πᾶσα πρῶφασίς ἀγρίας πρῶφασίς ἐστὶ ἀκαρτίας)Поэтому лень, сопряженная с лукавством, влечет осуждение лентяя, что явствует из слов Господа, говорящего: "Лукавый раб и ленивый" (Мф.25,26). ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ', σ.260.

⁶⁵ Так нам представляется лучшим переводить фразу: μὴ δήσης σεαυτὸν ἐν πολιτείᾳ. Следует отметить, что св. Аммон жил в обществе, во многом еще остававшимся языческим; социальная и общественная жизнь его времени была пронизана еще языческими началами и христианский элемент едва начинал только проникать в эту жизнь. Впрочем, активный процесс воцерковления общественной жизни Римской империи уже пришел в действие, и монашество играло в нем значительную роль. Примечательно, что современник св. Аммона - свт. Иоанн Златоуст - уделял большое внимание социальному служению иночества как церковного института, поручая монахам уход за больными в столичной церковной лечебнице, воспитание и обучение юношества и т.д. См. Leroux J.-M. Saint Jean Chrysostome et le monachisme // Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly 22-24 septembre 1974. Ed. par Ch.Kannengiesser. Paris, 1975, p.139-144.

⁶⁶ Ср. Мф.5,28. Св. Григорий Палама в своем "Десятословии" ("Декалоге"), ссылаясь на это место Писания, замечает, что всякий с вождением взирающий на женщину творит прелюбодеяние, ибо он "нечист перед Христом, взирающим на сердце". ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Δ', σ.121.

⁶⁷ Физический труд ("рукоделие" - τὸ ἐργάζεσθαι) в раннем египетском монашестве всегда рассматривался как необходимое и существенное условие иноческого жития. Это касалось не только Верхнего Египта, где пахомиевские монастыри представляли собой как бы четко организованные "мануфактуры", но и Нижнего Египта (Нитрии, Скита, Келлий), где отшельническое и полуотшельническое монашество органично сочетало "рукоделие" с "исихией". Что касается пахомиевских монастырей, то блж.Иероним в предисловии к своему переводу "Правил" св. Пахомия описывает их трудовой процесс следующим образом: "Братия, занимающиеся одним и тем же ремеслом, живут в одном доме и под ведением одного настоятеля; например, ткущие полотно живут вместе; приготавливающие рогажи составляют особую семью; швецы, мастера делающие повязки, валяльщики сукон, башмачники - каждые порознь управляются своими настоятелями. По прошествии каждой недели все вообще представляют отцу монастыря отчеты в своих работах". А о преп. Иларионе, ученике Антония Великого, ушедшем подвизаться в дикие места в полном одиночестве, он свидетельствует: "занимаясь плетением корзин из камыша, он следовал уставу египетских монахов"(подразумеваются монахи-отшельники или полуотшельники). См. Творения блаженного Иеронима Стридонского, ч.4. Киев, 1903, с.56,15. В монашеской литературе этого периода (IV-V вв.) выдвигались три основные причины необходимости подобного "рукоделия": во-первых, оно позволяло инокам самим содержать себя и не зависеть ни от какой "милостыни"; во-вторых, оно позволяло уделять от плодов трудов своих часть в помощь бедным и немощным (именно этот момент акцентирует св.Аммон); наконец, в-третьих, оно, наряду с молитвой, служило главным средством излечения греха "уныния". См. Guillaume A. Aux origines du monachisme chretien. Abbaye de Bellefontaine, 1979, p.117-126. Появление ереси мессалиан, которые считали себя слишком "духовными", а поэтому пренебрегали таким "низменным" занятием как "рукоделие", охотясь за милостыней, заставило православных писателей IV-V вв. постоянно подчеркивать значение "рукоделия" в духовной жизни. В частности, св. Епифаний Кипрский, полемизируя против мессалиан и опираясь на Священное Писание (в том числе на известную фразу 2 Фес.3,10: "кто не хочет трудиться, тот и не ешь"), противопоставляет им "подлинных рабов Божиих"(т.е. настоящих монахов). Эти истинные монахи, по словам Епифания, "действительно утверждаются на

прочном камне истины", добывая хлеб своими руками, соответственно ремеслу каждого (κατὰ τὴν ἑκάστου τέχνην). В то же время они не оставляют в пренебрежении блдений, молитв и псалмопений, т.е. сочетают "рукоделие" с "духовным трудом" (μετὰ καὶ τῆς πνευματικῆς ἐργασίας). Eriphanus. Werke, Bd.III. Panapion haer.65-80. De fide. Hrsg. von K.Holl und J.Dummer. Berlin, 1985, S.488-489.

⁶⁸ Не совсем ясно, какой смысл вкладывает св.Аммон в слово "забвение" (λήθη), но это может быть и "забвение" благодетельный Божних, и "забывчивость" относительно собственных грехов и т.д.

⁶⁹ Букв. "там" (ἐκεῖ). Основная мысль, высказанная св. Аммоном в данной главе, ясно намечается уже в Ветхом Завете, где "вера в Божие правосудие и религиозное тесное общение с Богом приводила к вере в зависимость состояния человека по смерти от нравственного достоинства его земной жизни". Юнгеров П. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань, 1882, с.14.

⁷⁰ В этой главе, как и в двух предшествующих, св. Аммон затрагивает тему "памяти смертной", постоянно звучащую в аскетических творениях отцов Церкви. Ср., например, у преп. Феодора Студита, который в "Великом оглашении" обращается к инокам так: "Чада мои, не отлагайте со дня на день того дела, чтобы представить себя угодными Богу, не отсрочивайте на завтрашний день и не откладывайте благоприятного для исправления времени. Ведь мы, как написано, не знаем, "что родит надходящий день"(Притч.27,1). Будем же всегда готовы к смерти, к часу исхода, потому что нам предстоит немного жить; не станем относиться беспечно к самому переходу нашему [из здешней жизни], какого бы рода он ни был, под предлогом, что он неясно нам представляется, – хотя и разъясняется многими отцами". Творения преподобного отца нашего и исповедника Феодора Студита, т.II. СПб., 1908, с.7.

⁷¹ Это предложение (βιαζόμεθα γὰρ πάντες ἀπὸ τῆς ἐχθρας) предполагает, что вражда к людям недопустима и чужда природе человека. Правда, следует отметить, что в святоотеческой письменности в понятие "вражды" иногда вкладывается и положительный смысл. См., например, у св.Кирилла Иерусалимского: "Ибо есть и добрая вражда, как написано, например: и вражду положу между тобою, и между семенем твоем (Быт.3,15). Ибо любовь к змю производит вражду против Бога и смерти". Свяtitель Кирилл, Архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991, с.253.

⁷² Выражение: τὰς λειτουργίας σου λογεῖν скорее всего указывает не на обычные монашеские "служения", но именно на богослужения. Примечательно, что "литургии" здесь сочетаются с φωτισμός ("озарением, просвещением": αὐταὶ γὰρ φέρονται τὸν φωτισμὸν τῆς ψυχῆς; букв. "они доставляют просвещение душе") – понятием, которое в святоотеческой лексике часто обозначало Боговедение ("гносис"). В православном литургическом богословии такое Боговедение неразрывно соединялось с Воплощением Бога Слова. Поэтому "церковные песнопевцы говорят, что воплотившийся Сын Божий пасаждает в Своих Церквах сладкую светлость, дает ее в личное достояние верующим, просвещает омраченные души лучами Божества или таинственно осеняющим сиянием Духа. Христос светил плотию и крестом Своим пребывающим во тьме, всюду разливает свет жизни, разрушающий дряхлую тьму. Вочеловечившись, Он как бы сошел с высокого престола и светолитием возвышает людей к неуклонному богоразумию и радости, испускает неиссякаемо животворные воды Церкви и показывает верующим сынами дна...Господь Спаситель поставил в закон жизни благодать очищения и просвещения, Сам возжигает в их помышлениях и сердцах огонь любви к Богу и умиление и рассеивает тьму их греховности светом жизни. Христово Божество боготелно исходит силу мысленного сияния разным немощным и падшим из среды верующих, животворит их и избавляет от мучения". Вследствие чего "литургической терминологии обычно свойственно именовать человеческие добродетели светом. Например, церковные песнопевцы нередко говорят о "свете умиления", "свете праведности", "свете покаяния", "свете божественной жизни" и "спасении Христовым сиянием". Епископ Вениамин (Милос). Чтения по литургическому богословью. Брюссель, 1977, с.31-32.

⁷³ Подразумевается, вероятно, зловоние испорченной и разлагающейся пищи; оно напоминает о тленности всего земного.

⁷⁴ Здесь речь идет о "презрении" (ἐξουδένωσις) – пороке; но в аскетической письменности это понятие использовалось и для обозначения добродетели, будучи тождественно "смирению" (в качестве "презрения к себе"). Так, авва Алоний на вопрос брата, что есть это "презрение [к себе]", отвечал: "Полагает себя ниже неразумных тварей (τῶν ἀλόγων) и знать, что они суть несудимы (ἡκατάκριτα εἰσὶν)". ТО ΓΕΡΟΝΤΙΚΟΝ, σ.89. Что же касается "презрения-порока", то авва Доротеѳ проводит различие между "осуждением"(τὸ κατακρίναι) и "презрением"(τὸ ἐξουδένωσαι или ἡ ἐξουδένωσις): последнее означает, что человек, впавший в него, не только осуждает ближнего, но еще и гнушается им, питая к нему отвращение. Такое презрение, по мнению аввы Доротеѳа, хуже и губительнее осуждения. См. Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles, p.278.

⁷⁵ Ср. повествование в "Древнем Патернике" об одном подвижнике, которого одолевали блудные помыслы при воспоминании о некогда знакомой ему красивой женщине. По Промыслу Божию до него дошла весть о ее смерти. Тогда он отправился к месту ее захоронения: "открыл гроб умершей, отер хитомом гниющий труп ее и возвратился с ним в свою келью; положив этот смрад возле себя, и, сражаясь с помыслом, говорил: вот предмет, к которому ты имеешь похоть, – он пред

тобою, насыщайся! Таким образом он мучил себя снм смрадом, доколе не кончилась его борьба". Древний Патерик, с.76.

⁷⁶ Здесь говорится о том "духовном различении" (διάκρισις), о котором речь шла выше (см. примеч.20 к "Посланиям"); оно предполагает как процесс "анализа", так и "синтеза" (συνάγωγα καὶ διαλογισμὸν), тесно примыкая к дару "умного видения", т.е. к "гносису". Обретается эта способность лишь при соответствующем "служении" (ἐὰν μὴ τὴν λειτουργίαν αὐτῆς ποιῆσῃς), т.е. духовном делании или стяжании добродетелей (у св.Аммона ясно намечается одна из центральных идей всей святоотеческой аскетике – идея единства "делания" и "гносиса"). Примечательно, что в последующей "генеалогии добродетелей" авва на первое место поставляет "безмолвие" (ἥσυχία), которое здесь явно понимается не столько как "внешнее отшельничество", сколько как "внутренний покой" и "собираание себя", без которых немислимо любое духовное преусеяние.

⁷⁷ Слово ἡμέρινος (букв. "не имеющий забот") предполагает внутреннее отрешение от всякой мирской суеги. Понятие ἡμερινία ("отсутствие суежных попечений") играло большую роль в святоотеческой аскетике. Например, блаж.Диадок замечает, что когда наш ум начинает свое движение в полном [духовном] здравии и не пестеца о суежных вещах (εὐφρόσιν καὶ ἐν πολλῇ ἡμερινία κινεῖσθαι), тогда он становится способным в обилии ощущать Божественное утешение (τῆς θείας παρακλήσεως πλουσίως αἰσθάνεσθαι) и уже не попадает под власть [чувства] супротивного. Указанное понятие блаж.Диадок также тесно сочетает с "безмолвием": ведение есть плод "исихии", совокупной с полным "беспечалием" (πολλῇ ἥσυχία ἐν ἡμερινία παντελεῖ). См.: Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles. Ed. par E. des Places // Sources chrétiennes, № 5 ter. Paris, 1966, p.88-89, 101.

⁷⁸ Отцы Церкви указывали еще, что сила врага рода человеческого заключается и в его лукавой изобретательности. Так, св.Исидор Пелусиот говорит: "борьба с врагом не единообразна (тогда не трудно было бы его низложить), но много и притом разных у нее видов. Когда побежден он целомудрием, тогда вооружается корыстолюбием. Если и здесь ему нанесены раны, то строит козни при помощи зависти. А если увидит, что и это преодолевает иной, то вооружает друзей. Если же выдержит кто и их приражение, ополчает домашних. А когда и тем же не возьмет, поражает нерадение". Творения святого Исидора Пелусиота, ч.2. М.,1860, с.259.

⁷⁹ Понятие "наследие" (κληρονομία) уже в Новом Завете устойчиво ассоциировалось с идеей спасения (см. Гал.3,18; Еф.1,14; 1 Пет.1,4 и т.д.). Эта ассоциация присуща и всей последующей церковной письменности. Так, например, Климент Александрийский, толкуя Ис.54,17, говорит о "прекрасном и любезном [сердцу] наследии", которое не есть ни золото, ни серебро, ни явства и пр., но "сокровище спасения" (ἡ θησαυρὸς τῆς σωτηρίας). Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus, S.68.

⁸⁰ Опасность наслаждений в том, что они подчиняют высшее духовное начало человека началу низшему, т.е. плотскому. На это указывал еще Филон Александрийский: "Ум и чувство сами по себе, говорит Филон, ни добры, ни злы; зло появляется лишь с подчинением ума чувствам, а причиною этого служит удовольствие (ἡδονή). Лишенное прочности и постоянства, притупляющее, а иногда и совершенно уничтожающее восприимчивость наших чувств, изображающее вредное полезным, а полезное вредным, удовольствие дурно по природе своей. Принадлежа к области неразумных сил души, удовольствие заключает в себе все пороки. Единственным средством борьбы с ним, как и вообще с пороками, является воздержание и умеренность (ἐγκρατεία), а последнее может быть достигнуто лишь путем непрерывного нравственного труда, прекраснее которого едва ли что есть у смертных, так как труд в такой же мере необходим для здоровья души, т.е. добродетели, как пища для здоровья тела. В виду этого и самая жизнь человека, ведущего борьбу со страстями, называется аскетической". Сам данный аскетизм, согласно Филону, "состоит в стремлении к добродетели и презрению к ложным благам; а так как душа человека необходимо связана с телом, то и упражнять надо не только душу, но и тело". Иваницкий В.Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911, с.580.

⁸¹ "Шутовство" ("балагурство" - εὐτραπέλεια) у отцов Церкви обычно рассматривалось в качестве греха. Так, св. Василий Великий в одном из своих посланий говорит о том, что зло в этом мире смешано с добром, но первое явно преизобилует. Например, в мире можно услышать много "душеполезных слов (речей)", однако чаще звучат голоса балагуров (τῆς φωνῆς τῶν γελοιαστῶν), избыливающие глупостью и шутовством (μωρίας πολλῆς καὶ εὐτραπέλειαν). Saint Basile. Lettres, t.I. Ed. par Y. Courtonne. Paris, 1957, p.105-106.

⁸² Фраза: οὐ χροεῖν предполагает ощущение близости второго Пришествия Господа у св.Аммона. Это еще раз подтверждает факт, верно подмеченный И.Мейендорфом: эсхатология не является некоей "отдельной главой" в христианском богословии, но характеризует его целиком. Ибо для отцов Церкви "эсхатологическое состояние" отнюдь не является только "будущей реальностью", но есть "опыт настоящего" (experience presente), доступный во Христе через дары Святого Духа. См. Meyendorff J. Initiation a la theologie byzantine. L'histoire et la doctrine. Paris, 1975, p.290-291.

⁸³ Св.Аммон цитирует несколько свободно.

IV. ФРАГМЕНТЫ

ФРАГМЕНТ А

1. "Никто не может служить двум Господам" говорит Господь; поэтому вы не можете [творить] и Божие, и мирское, ибо "не можете служить Богу и маммоне" (Мф.6,24), [но должны служить] либо одному только Богу, либо только миру¹. Если вы боязливы, то не выходите на рать, ибо нельзя быть [одновременно] и робким, и воином, как написано: "Кто малодушен, тот пусть не выходит на брань"². Нельзя быть немощным [душой] и мужественным, добросовестным и безразличным, желать дружбы Божией и дружбы человеческой. Ведь любящий дружбу человеческую удаляется от дружбы Божией, поскольку написано: "Даже до смерти подвизайся о истине" (Сир.4,32). Имеющий попечение об истине послушен закону Божию, а послушный закону Божию противоборствует попирающим его [бесам].

2. Нехорошо нравиться всем людям, ибо написано: "Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо" (Лк.6,26); пророки умирали за истину, а лжепророки говорили нравящееся людям и были любимы ими. И ты, желающий глаголить согласно истине, думай скорее о том, чтобы умереть за нее, нежели о том, чтобы доставлять удовольствие людям и быть любимым ими³. Вот, я пишу так, как понимаю это; вы же поступайте так, чтобы обрести покой [духовный]. Однако мне кажется, что если вы будете стремиться к тому, чтобы доставить удовольствие людям, то потом попадете под осуждение их за свое отсутствие благоговения [перед истиной]. Но если вы будете ревнителями истины, то они сначала, возможно, опечалят вас немного, однако потом будут удивляться вам и восхвалять ваше божественное рвение.

3. Поэтому будем избегать бесполезных собраний человеческих, питая любовь к уединению. Ведь даже совместное проживание с родственниками вредно для нас и пагубно сказывается на мирном состоянии нашей души⁴. Ибо как [мужи] сильные, заразившись чумой, заболевают целиком⁵, так и люди, без разбора проводящие жизнь с другими, заражаются их пороками. Ведь что общего с миром имеют отрeksiвшиеся от него?

ФРАГМЕНТ Б⁶

[Аммон] говорит еще: Сидя в кельи своей, собери ум свой⁷, вспомни о дне смерти, представь себе тогдашнюю мертвость тела, подумай об этом несчастии, прими труд [подвижничества]⁸, осознай суету мира сего, возмем попечение о кротости и усердии, дабы мог ты всегда пребывать в том же самом рвении к безмолвию⁹ и не впал бы в немощь. Вспомни о положении [осужденных] в аду; поразмышляй о том, как души обретаются там, в каком мучительном молчании и в каком ужаснейшем стенании находятся они, в сколь великом страхе и опасении ожидают они бесконечного мучения, проливая безысходные душевные слезы. Вспомни также о дне воскресения и предстояния перед Богом. Представь повергающий в ужас Суд тот¹⁰; оцени позор, уготованный грешникам пред лицом Бога, Самого Христа, Ангелов, Архангелов, Властей и всех людей; [представь] все мучения их, огонь вечный, червь неумирающего (Мф.9,44-46), тартар, тьму над всем этим и скрежет зубов (Мф.8,12). Оцени и блага, угото-

ванные праведникам: их свободу общения с Богом Отцом и Христом Его, с Ангелами, Архангелами, Властями и всем народом [Божим]¹¹, а также Царство [Небесное] и Его дары, радость и вкушение [духовных благ].

Вспомни и о том, и о другом; об участи грешников стеной, плачь и сокрушайся; страшась, проникнись мыслью о том, чтобы тебе не оказаться среди них. О благах же, уготованных праведникам, радуйся, ликуй и веселись; прилагай старание, чтобы и тебе вкусить их, а участи грешников - избежать¹². Смотри, чтобы разум твой никогда не отвергал от себя памятования об этом, пребываешь ли ты в келлии, или находишься вне ее, чтобы тем самым избежать тебе пагубных помыслов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Авва Исаия, обращаясь к этому же месту Евангелия, замечает, что "маммона есть обозначение всякого дела (деятельности, труда) мира сего" (*σμημίον ἐστὶ πάσης ἐργασίας τοῦ κόσμου τούτου*). Если человек не оставит этого дела, то он не сможет служить (λατρεῖσαι) Богу. А служение Богу заключается в следующем: прославляя Его, нельзя иметь в уме нечто чуждое (*ἄλλοτρίον τι*) Ему; молясь Ему, нельзя стремиться к какому-либо наслаждению; воспевая Его, нельзя иметь в себе зло; поклоняясь Ему, нельзя питать ненависть к кому-либо и т.д. Все это, принадлежащее миру сему, есть как бы "мрачная стена" (*σκοτεινὴ τεῖχη*), окружающая несчастную душу, которая не может служить Богу, если не откажется от "мирского". См. ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΒΒΑ ΙΣΑΪΟΥ ΛΟΓΟΙ ΚΘ'. ΕΚΔ. ΜΟΝΑΧΟΣ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ. ΙΕΡΟΣΑΛΕΜ, 1911, σ.151.

² Очень свободная цитата из Втор.20,8. Преп.Иоанн Кассиан Римлянин прилагает эти слова Священного Писания к тем, которые сначала отреклись от мира, а затем, по недостатку веры, побоялись лишиться земных благ. См. Jean Cassien. *Institutions cenobitiques*, p.310. А преп. Петр Дамаскин, рассуждая о "терпении" ("стойкости"- *ὄλιμονή*), говорит, что именно эта добродетель лежит в основе брани со страстями. Ведь не обладающий ею не может выступить и "на чувственную рать" (*εἰς πόλεμον αἰσθητόν*): однако если "чувственной рати" можно избежать, скрывшись дома, то нет такого места, куда можно было бы убежать от "духовной брани"- и в пустыне, и среди людей она настигает человека. Поэтому "без терпения невозможно обрести покоя (*ἀνάλαυσιν*)". ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Γ', σ.122.

³ В данном случае¹³ св. Аммон предостерегает против греха человекоугодия, который, безусловно, неотделим от лжи. Ср. у аввы Доротея, который, опираясь на "Евангелие от Иоанна", говорит, что диавол есть "отец лжи" (Ин.8,44), а Бог есть Истина (Ин.14,6). Поэтому, если мы желаем быть действительно спасенными, нам следует со всей силой и рвением сохранять себя от всякой лжи, чтобы не отделить себя от Истины и Жизни. Dorothee de Gaza. *Oeuvres spirituelles*, p.320.

⁴ Подобное представление о значении уединения в духовной жизни было широко распространено в IV в.(и в последующей православной традиции). Ср., например, учение св.Григория Нисского, который считал, что уединение является существенной чертой любомудренной (девственной) жизни. "Уединенная жизнь, по мнению св.Григория, лучше всего содействует правильному нравственному развитию христианина, а потому лица, избравшие себе более идеальный путь нравственного совершенствования, должны предпочитать уединение и, следовательно, отшельническую жизнь жизни в миру". Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский, как моралист. Могилев на Днепре, 1886, с.309. Это представление легло в основу формирования "нсихастского типа духовности". При этом однако следует помнить, что в Православии "различия между "киновальной" и "нсихастской" духовностью не были вызваны разногласием в понимании духовной жизни и ее целей. Обе имеют своей целью созерцание, видение Бога и единение с Ним. Различия в путях основаны на желании сделать духовную жизнь доступной для различных

типов и состояний человеческой духовности так, что общежительная жизнь обыкновенно рассматривается, как своего рода подготовка и школа, а безмолвническая, как более высокая и подходящая для лиц, которые уже прошли через киновиальную подготовку". Перомонах Василий (Кривошеин). Православное духовное предание, с.15.

⁵ Это выражение (πάντα νοσοῦσι) предполагает, что болезнь охватывает весь организм человека, особенно сильного. Такие люди (их св.Аммон обозначает термином ἐνάρητοι, обычно имеющим значение "добродетельные"), редко болеющие, как бы не вырабатывают в себе иммунитета, а поэтому любая зараза для них бывает часто более губительной, чем для людей слабых и часто болеющих. По мысли св.Аммона, это относится и к сфере духовного здоровья: человек, блудоуший целомудрие и усиленно подвигающийся должен быть предельно внимательным в своих отношениях с другими людьми, чтобы не "заразиться" от них, ибо любая, даже на первый взгляд незначительная "инфекция" может стать для него смертельной.

⁶ Этот фрагмент входит в сочинение Евагрия Понтийского "Изображение жизни монашеской". См. вступительную статью.

⁷ Это "собрание ума" (συνάγαγέ σου τὸν νοῦν) неразрывно связано с "умной молитвой", учение о которой впервые ясно наметил Евагрий, а затем развили позднейшие исихасты. Оно соответствует процессу "онтологического катарсиса" (выражение Г.В.Флоровского), отличающегося от "нравственного катарсиса". Если последний "состоит в совершенном изгнании из ума всякой греховой мысли и всех дурных воспоминаний", то первый есть "освобождение души уже не только от нечистого и греховного, но и вообще от всего постороннего, усложняющего и рассеивающего. Это освобождение от всякой разнообразной примеси, или "упрощение" души; то, что Ареопагитики называли единовидным собиранием души, сосредоточением ее в себе, "вхождением в самого себя", отвлечением от всякого познания, от всех образов, чувственных и умственных". Для св. Григория Паламы такая "умная (внутренняя) молитва" как бы "возвращает ум от всего внешнего и рассеивающего к Единому, к Богу, ко Святой Троице". Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св.Григория Паламы. Париж, 1950, с.419-420.

⁸ Так, думается, лучше переводить эту фразу (λάβε τὸν λόνον), исходя из ее контекста. Речь идет о наиболее прямом и кратком пути спасения, который, безусловно, скорбен и мучителен, но избавляет человека от "несчастия" (συμφοράν), приносимого суетой мира.

⁹ У Евагрия: "в той же самой склонности к безмолвию" (τῇ αὐτῇ προθέσει τῆς ἡσυχίας) вместо: ἐν τῇ αὐτῇ προθυμίᾳ τῆς ἡσυχίας. Здесь речь идет об устремленности к "исихии", суть которого хорошо выразил авва Арсений в своем послании: "Прежде всего возлюбил безмолвие; затем - будь кроток, ибо кроткие называются праведными (ср. Мф.5,5)". Lettres des Peres du desert, p.107.

¹⁰ У Евагрия: "внушающее ужас и трепет у судейское седалище [Бога]". Тема страшного Суда постоянно звучит в святоотеческих творениях. Ср., например, у преп. Феодора Студита: "Продолжительность настоящей жизни должна порождать в нас не легкомыслие, не расслабление и нерадение, но тем большую борьбу и ревностнейшее стремление угодить Богу, так как мы приближаемся к смерти. Ибо ни один раб, приближаясь к своему господину, или посланник к пославшему его - дать отчет не остается до конца беспечным, но настолько бывает обеспокоенным, что, кажется, выходит из себя. Что же? И мы приближаемся к Господу нашему, лучше сказать, Господь приближается к нам и страшное Его судилище, которому мы все предстанем нагим и открытыми, чтобы дать отчет в пережитом нами и получить или Царство Небесное, или вечное наказание". Творения преподобного отца нашего и исповедника Феодора Студита, т.1. Спб., 1907, с.241.

¹¹ Под πάντος τοῦ δήμου явно подразумевается "собор (лик) всех святых".

¹² Ср. у преп.Ефрема Сирина: "Итак, братья мои возлюбленные, постараемся угождать Богу, пока есть еще время; будем день и ночь плакать пред Ним в молитве и псалмопении, чтобы избавил нас от одного нескончаемого плача, от скрежета зубов, от огня геенского, от червя неусыпающего, и чтобы исполнил нас радости в Царстве Своем и в вечной жизни, откуда бежали болезнь, печаль и вздыхание". Творения святого отца нашего Ефрема Сирина, т.3, с.363.